



Acta Ethnologica Danubiana

7

Az Etnológiai Központ Évkönyve

Ročenka Výskumného centra európskej etnológie
Jahrbuch des Forschungszentrums für Europäische Ethnologie

2005



Fórum Kisebbségkuató Intézet
Lilium Aurum Könyvkiadó

Acta Ethnologica Danubiana 7

Az Etnológiai Központ
Évkönyve

Ročenka Výskumného centra
európskej etnológie

Jahrbuch des Forschungszentrums
für Europäische Ethnologie

2005

Szerkesztette

Zostavil

Herausgegeben von

LISZKA JÓZSEF

Fórum Institute

Lilium Aurum

Komárom – Dunaszerdahely

2005

Deutsche Übersetzungen: Miklós Lukács, Zsuzsanna Sáfi
Sprachliche Korrektur: Walter Hartinger, Andreas Schriefer

Slovenské preklady: Ida Gaálová
Jazyková úprava: Zora Vanovičová

Magyar fordítások: Gaál Ida, Liszka József, Végh Annamária

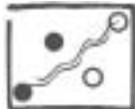
A szerkesztő munkatársa – Redakčná spolupráca – Redaktionelle Mitarbeit
L. Juhász Ilona
Bagin Árpád

A borítón – Na obale – Auf dem Umschlag

Komárom látképe a 16-17. század fordulóján (Franz Hogenberg rézmetszete)
Pohľad na Komárno na prelome 16-17. storočia (medirytina Franza Hogenberga)
Ansicht an Komorn an der Wende des 16. und 17. Jahrhunderts
(Kupferstich von Franz Hogenberg)

A könyv megjelenését támogatták – Vydanie knihy podporili:

Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma (Budapest)
Ministerstvo kultúry SR (Bratislava)



Tartalom

Obsah

Inhalt

BEVEZETÉS
ÚVOD
EINFÜHRUNG9

TANULMÁNYOK – ŠTÚDIE – ABHANDLUNGEN

BEITL, KLAUS
Európától Európáig. A bécsi Osztrák Néprajzi Múzeum útjai.
Od Európy k Európe. Cesty viedenského Rakúskeho národopisného múzea (Zhrnutie)
Von Europa nach Europa. Wege des Österreichischen Museums für Volkskunde
in Wien (Zusammenfassung).....15

BORSOS, BALÁZS
Warten auf den neuen Steward. Ökologische Anthropologie und der Neoevolutionismus.
Az új Stewardra várva. Ökológiai antropológia és neoevolucionizmus (Összefoglalás)
Čakajúc na nového Stewarda. Ekologická antropológia a neoevolucionizmus (Zhrnutie).....23

FROLEC, VÁCLAV
Közép- és Délkelet-Európa, mint kulturális tér: a népi kultúra dimenziói
Kulturní prostor střední a jihovýchodní Evropy: dimenze lidové kultury (Résumé)
Cultural Space of Central and Southeastern Europe: Dimension of Folk Culture43
(Summary)

LISZKA JÓZSEF
„Kedves szent tölgy!” Adalékok egy modern „fakultusz” kialakulási lehetőségéhez
„Liebe Heilige Eiche!” Zu einem modernen „Baumkult” (Zusammenfassung)
„Milý svätý dub!” Príspevok k problematike moderného „kultu stromu” (Zhrnutie).....59

LUKÁCS, LÁSZLÓ
Zur Geschichte der Verbreitung des Adventskranzes
Az adventi koszorú elterjedésének történetéhez (Összefoglalás)
K dejinám rozšírenia adventného venca (Zhrnutie).....67

L. JUHÁSZ, ILONA
Permoník. Banský duch a banský škriatok v poverových predstavách gemerskej baníckej obce Rudná
A permonyík. A bányaszellem és bányamanó egy gömöri bányásztelepülés, Rudna hiedelemvilágában (Összefoglalás)
The „Permonyík“. Mining Ghost and Mining Imp in the Suppositional Life of the People Living in a Mining Settlement in Gemer, Rudna (Summary).....77

AMBRUS VILMOS
Amatőr színjátszás Ipolyfödemesen
Ochotnícke divadelníctvo v Ipeľských Úľanoch (Zhrnutie)
Amateure Schauspielkunst in Ipolyfödemes (Zusammenfassung)95

VIGA GYULA
A változó és változatlan. A hagyományos gazdálkodás, a paraszti társadalom és kultúra változásának főbb vonásai a Bodroγκözben a 19–20. században
Meniace sa a nemenné. Hlavné črty premeny tradičného hospodárenia, roľníckej spoločnosti a kultúry v Medzibodroží v 19.–20. storočí (Zhrnutie)
Veränderliches und Unveränderliches. Hauptzüge der Veränderungen der Bewirtschaftung, der bäuerlichen Gesellschaft und Kultur im Bodroγκraum im 19. und 20. Jahrhundert (Zusammenfassung).....119

KÖZLEMÉNYEK – MATERIÁLY – MITTEILUNGEN

BAGIN ÁRPÁD
Ógyalla és Bagota kataszterének szakrális kisemlékei.
Drobné sakrálne pamiatky v katastri Hurbanova a Bohatej (Zhrnutie)
Sakrale Kleindenkmäler in den Katastern von Ógyalla und Bagota
(Zusammenfassung)133

TÓTH ANNAMÁRIA
Szakrális objektumok az abaúji Hegyköz településein
Sakrálne objekty v obciach Hegyközu v Abovskej župe (Zhrnutie)
Sakrale Objekte in den Ortschaften des Abaujer Gebirgszwischenraumes
(Zusammenfassung)181

LUKÁCS MIKLÓS
Az építőáldozat mondája Gobelsburgban
Poveš' o stavebnej obeti v Gobelsburgu (Zhrnutie)
Eine Sage vom Bauopfer in Gobelsburg (Zusammenfassung).....205

KÖNYVISMERTETÉSEK, ANNOTÁCIÓK – RECENZIE, ANOTÁCIE – BESPRECHUNGEN, ANOTATIONEN.....	211
---	-----

KRÓNKA – KRONIKA – CHRONIK

Háztörténetek. Veszprém, 2004. október 12–13. (Márkusné Vörös Hajnalka).....	241
„Krisztus-kereszt az erdőn...” Bevezető gondolatok a Megszentelt emlékeink c. kiállítás képeihez Zentán (Liszka József)	244
Magyar Néprajzi Fórum. Kolozsvár, 2005. április 28–30. (Pusko Gábor).....	247
A tornaljai Kulturális Antropológiai Műhely hat (öt) éve (Pusko Gábor)	249
Állított keresztényi buzgóságból. Szakrális kisemlékek Dél-Szlovákiában. A komáromi Etnológiai Központ fényképkiállítása.....	251
Walter Hartinger 65 éves (Liszka József)	252
A kötet szerzőinek címjegyzéke – Adresy autorov – Adressen der Verfasser	254

Bevezetés

Évkönyvünk jelen kötete egyrészt a már ismert tagolást követi, ezért ehhez nem is szükséges semmiféle útbaigazító bevezetés. Amit talán röviden mégis indokolni, magyarázni illik, az a Tanulmányok rovat azon blokkja, amely az Alexander von Humboldt Alapítványtól kutatói ösztöndíjban részesült néprajzkutatók munkáiból ad ízelítőt. Eredetileg az összes „humboldtos” néprajzkutatót szeretnénk volna ide, egy-egy tanulmány erejéig összegyűjteni, megnyerni. Jó lett volna látni, hogy ma milyen tudományos problémák foglalkoztatják az ösztöndíját eltérő időben, más-más németországi intézmények keretében abszolvált, különféle németországi szakmai kapcsolatokat kiépítő, különböző helyekről érkezett kutatókat. Hogy ez mégsem sikerült, nem a szerkesztőn múlott. Az itt közzétett négy tanulmány (egy osztrák, egy morva-cseh, kettő magyarországi és egy szlovákiai magyar szerzőtől) is jelzi viszont, hogy még az ilyen „kis szakma”, mint a néprajztudomány is milyen tematikai és szemléletmódbeli sokrétűséggel bír. Ennek láttán talán még jobban sajnálhatjuk, hogy eredeti tervünket nem sikerült megvalósítani.

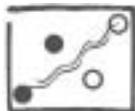
Úvod

Tento zväzok našej ročenky má rovnaké členenie ako predchádzajúce, preto nie je k nemu potrebný osobitný úvod. Čo však predsa treba vysvetliť, je blok v rubrike Štúdie, ktorý ponúka ukážky z prác etnológov-štipendistov Nadácie Alexandra von Humboldta. Pôvodne sme chceli sústrediť všetkých etnológov-„humboldtovcov“ v rozsahu jednej štúdie. Ukázalo by sa, akými problémami sa dnes zaoberajú vedeckí pracovníci, ktorí získali štipendium v rôznom čase, absolvovali ho v rámci rôznych nemeckých inštitúcií, vybudovali si rozličné odborné styky v Nemecku, a ktorí prišli z rôznych miest. Nie je vinný redaktor, že sa to nepodarilo. Aj týchto päť uverejňovaných štúdií (jedna od rakúskeho, jedna od moravsko-českého, dve od maďarských autorov a jedna štúdia od maďarského autora zo Slovenska) však naznačuje, akou tematickou a názorovou rôznorodosťou sa vyznačuje taký „malý odbor“, akým je národopisná veda. O to viac môžeme ľutovať, že sa náš pôvodný zámer nepodarilo uskutočniť.

Einführung

Der vorliegende Band unseres Jahrbuches setzt einerseits die bereits bekannte Gliederung fort, deswegen ist eine wegweisende Einleitung nicht erforderlich. Kurz begründet bzw. erklärt werden soll jedoch der Abschnitt „Abhandlungen“, in dem Arbeiten von Ethnographenforschern, die ein Stipendium der Alexander von Humboldt-Stiftung erhalten haben, präsentiert werden. Ursprünglich wollten wir alle „Humboldt-Ethnographen“ für unsere Ausgabe gewinnen. Es wäre gut gewesen zu sehen, welche wissenschaftliche Probleme diese Forscher *heutzutage* beschäftigen, die von verschiedenen Orten stammen, ihre Stipendien zu verschiedenen Zeitpunkten erhielten, an verschiedenen deutschen Institutionen forschten und verschiedene Fachbeziehungen knüpften. Dass uns dies doch nicht gelungen ist, lag nicht am Herausgeber. Die hier veröffentlichten fünf Abhandlungen (eine von einem österreichischen, eine von einem mährisch-tschechischen, zwei von ungarischen und eine von einem ungarischen Autor aus der Slowakei) deuten darauf hin, dass sogar ein solch „kleiner Beruf“ wie die Ethnographie über verschiedene thematische Anschauungsweisen verfügt. So ist es um so mehr zu bedauern, dass es uns nicht gelungen ist, unseren ursprünglichen Plan zu verwirklichen.

**TANULMÁNYOK
ŠTÚDIE
ABHANDLUNGEN**



Európától Európáig

A bécsi Osztrák Néprajzi Múzeum útjai

KLAUS BEITL

0. Bevezetés

Amikor a Berlini Néprajzi Múzeumtól meghívást kaptam a Német Néprajzi Társaság „Kultúrtörténeti Múzeumok” munkacsoportjának „Utak Európába. Kiindulópontok és problematikus területek a múzeumokban” című konferenciájára, eszembe jutottak azok az egykori, egymáshoz vezető utak, amelyeket a berlini és bécsi néprajzi múzeumaink immár 100 éves történetének folyamán kerestünk és megjártunk.

A felkérésben, hogy itt Berlinben közösen kutassuk föl az „utakat Európába”, kölcsönös gondolat- és tapasztalatcseréhez vezető lépést szeretnék látni. Ebben a folyamatban a bécsi Osztrák Néprajzi Múzeumnak kétségtől jelentős szerepe lehet. A következőkben öt lehetséges utat vizsgállok meg:

1. A kiindulópont Európa

Az 1895-ben néprajzi egyesületként alapított bécsi Osztrák Néprajzi Múzeum története kellemképpen fel van dolgozva, ezért ismertnek feltételezhető. Ennek ellenére engedtessek meg röviden felidézni a legfontosabb dátumokat, amelyek ennek a bécsi múzeumalapításnak az európai-néprajzi előkészítésére figyelmeztetnek. Közismert, hogy Michael Haberlandt (1860–1940) és Wilhelm Hein (1861–1903), a Bécsi Központi Néprajzi Múzeum alapítói, csatlakoztak Alois Riegl korabeli törekvéseihez, amelyek a háziipar felélesztésére és – az ezzel összefüggő – „népművészet” felfedezésére, valamint az Osztrák Művészeti és Ipari Múzeumban megvalósított kiállítások rendezésére irányultak. Mint a bécsi Természettörténeti Udvari Múzeum Néprajzi Osztálya tisztviselőinek, figyelmük főként a néprajzi kérdésekre irányult. Érdeklődéssel figyelték a többi, más jellegű néprajzi múzeumok megalakulását. Kapcsolatban álltak Rudolf Virchow patológussal és antropológussal, aki a stockholmi Északi Múzeum mintájára 1889-ben megalapította a berlini „Német Népviseletek és Háziipari Termékek Múzeumát”. Figyelemmel kísérték a Budapesti Néprajzi Múzeum megalakulását¹, valamint nyomon követték a prágai cseh–szláv kiállítást 1895-ben („*Národopisná výstava československá v Praze 1895*”), amely egyszersmind a bécsi múzeum megalapításának is elindítója lett. Az Ausztrián kívüli múzeumok alapításával ellentétben, amelyeket nemzetállami szempontok motiváltak, Michael Haberlandt és Wilhelm Hein olyan múzeumot igyekezett létrehozni, amelyben a Monarchia valamennyi népe – a magyar korona országainak kivételé-

¹ A budapesti Nemzeti Múzeum Néprajzi Tára 1873-ban önállósult, a Magyarországi Néprajzi Társaság 1889-ben alakult, s folyóirata, az *Ethnographia* 1890-ben indult (a szerk. megj.)

vel – képviselte volna magát. Az intézmény tudományos célkitűzéseit Michael Haberlandt a következőképpen fogalmazta meg közismert „Útravaló!” című felhívásával, az 1895-ben indult központi néprajzi folyóirat, a *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* első számában:

„A Kárpátoktól egészen az Adriáig a hazának természet és történelem által megszbott keretei között néptörzsek tarka sokasága lakik, s ez mint egy kivonat mutatja be Európa etnológiai változatosságát. Germánok, szlávok, románok – az indoeurópai népcsalád fő törzsei – közösen teszik ki különböző történelmi rétegződésben és nemzeti árnyalatban az osztrák lakosságot. Nem maguk a nemzetiségek érdekelnek azonban bennünket, hanem azok népies, tősgyökeres alapjai. Nekünk egyedül a népi alsóréteget kell kutatni és bemutatni. A valódi népet, amelynek primitív gazdasága primitív életmódnak felel meg. A természetes formáiban akarjuk megismerni, megmagyarázni és bemutatni... Ausztria tarka etnográfiai összetételén keresztül a népismeret összehasonlító irányzata valósággal magától értetődőnek adódik. A német vagy a román népek néprajzával ellentétben nekünk nem kell országon kívülre mennünk ahhoz, hogy nemzeti kereteken átlépve az általános törvényszerűségeket találjuk meg.”

Ilyen előzményekkel pár éven belül, neves gyűjtő- és kutató személyiségek hálózatának segítségével egy, a mai napig meglepően szerteágazó és egyedülállóan reprezentatív gyűjteményt tudtak létrehozni, amely az Osztrák Néprajzi Múzeum törzsállományát jelentette. Míg a korai gyűjtemények Közép-Európát, az Osztrák–Magyar Monarchiát és a balkáni országokat foglalták magukban, addig az első világháború előtt az összehasonlító néprajz értelmében és a Michael Haberlandt fia, valamint követője, Arthur Haberlandt (1889–1964), továbbá kitűnő diákjai (Eugenie Goldstern és Rudolf Trebitsch) közötti együttműködés következtében kiterjedtek Európa többi területeire is (Bretagne, a francia és piemonti Alpok, Baszkföld stb.).

2. Szünetelés/leállás és befelé fordulás

A múzeum alapítása és indulása kezdeti negyed századának dinamikája az első világháború befejeztével és a Monarchia széthullásával megtört. Az ekkorra összezsugorodott, kis köztársaságon kívüli valamennyi korábbi gyűjtési terület elszakadt, a múzeum társadalmi környezete – a bécsi udvar, a nemesség és a polgárság – átalakult, és az ország gazdasági mélypontja a múzeum számára is egy évtizedes stagnálást eredményezett. Közben ott volt a viszonylag nagy és széles körű gyűjtemény, amely a múzeum kiállításait – ahogy erről 1921-ben a „Néprajzi Múzeum vezetőjének rövid kiadása” is beszámol – az elkövetkező 25 évben, egészen a második világháborúig, a múzeum biztonságba helyezéséig lényegesen meghatározta (...) „Akik valamennyire is ismerik a körülményeket, azok számára nyilvánvaló, hogy egy szigorú, tartományok szerint tagolt néprajzi felfogást a kiállításon képtelenség követni. Az »örökös tartomány« történelmi-politikai fogalom, nem pedig néprajzi. A néprajzi szempontú valóság inkább országcsoportokat, tartománycsoportokat ismer”, amelyek mozaikszerűen, példaszzerűen adják ki „német Ausztriát (Alsó- és Felső-Ausztria, Salzburg és Észak-Tirol, Karintia és Krajna német területei). Hasonlóan lettek az egykori Monarchia nem német utódállamaiból származó gyűjtemények is csoportosítva: szudéta országok (németek Morvaországban, Sziléziában és Csehországban); szlovákok és vlachok Morvaországban, cseh–szlávok Morvaországban és Csehországban); kárpáti országok (lengyelek Kelet-Sziléziában és Nyugat-Galiciában, Galícia és Bukovina, a huculok Bukovinában)”. Végül az „európai összehasonlító gyűjtemények: adriai és balkáni országok; Kelet-Európa; Svájc és a Német Birodalom; román országok” teljesen félreszorultak.

A második osztrák köztársaság újjáalakulásával 1945 után elkezdődött a múzeum történetének harmadik negyedszázada. A második világháború vége radikális fordulatot hozott a múzeum számára. A háborús mentés során megadatott a kiállítási gyűjtemény újjáépítésének egy, a történeti helyzetnek és az időszzerű szakmai színvonalnak megfelelő feltétele. Az intézmény újjáalakításának fő gondolata, az osztrák identitás-helyreállítás szükségességének megfelelően, a mai Ausztria és annak nyugati (Dél-Németország) és déli szomszédos országai (Dél-Tirol) anyagára korlátozódva immár kultúrföldrajzi-regionális és történelmi áthatásban rejlett. Ez a „befelé fordulás” azt a következményt vonta maga után, hogy a fellazított kiállítási mód során és a tematika didaktikus előkészítésével – feliratokkal, képi dokumentumokkal és elterjedési térképekkel – a rendelkezésre álló kiállítási felületeket tömbökként hasznosították. Az egész kelet-európai szláv anyag ennek következtében egyszerű, nehezen hozzáférhető raktárakba került, a nyilvánosság elől elzárva, mint láthatatlan „keleti osztály” csaknem két évtizedig lappangott.

3. Kiutak

A bécsi Schönborn kerti palotájában elhelyezett múzeum állandósult helyhiányából bizonyos következtetéseket lehetett levonni. A szükséges intézkedéseknél azokkal a körülményekkel is számolni kellett, hogy az eredeti alapítási tervet, amely egy összehasonlító európai néprajz szükségleteire hivatkozik, időközben nem lehet fenntartani. A hetvenes évek beálltával, azaz a múzeum története negyedik 25 évének kezdetével, egy újabb út mutatkozott. Ausztria háború utáni gazdasági felépülése Bécsben és környékén a kulturális örökség, főként számos barokk kastélyépület restaurálásához és átépítéséhez vezetett. Az alsó-ausztriai és burgenlandi úgynevezett kastélymúzeumok berendezése tehermentesítette a tartományi fővárosok túlsúlyos szövetségi múzeumait, és új kulturális súlypontokat fektetett a bécsi kirándulóhelyekre. Az Osztrák Néprajzi Múzeumnak meghatározó része volt ebben: Gobelsburg Kastélymúzeum a Zwettl cisztercita egyházi apátság ottani szőlőbirtokán (keramika, üveg, népies barokk bútorok), szakrális népművészeti gyűjtemény az orsolyiták egykori bécsi kolostorában, régi kolostorpatikájával, Raabs Kastély Mesemúzeum (időközben ismét bezárták), gyűjtemény és bemutatóhely a régi mattersburgi paraszthalmomban (bútorok, népviseletek és textiliek, szerszám; 1994-ben megszüntették és az új Segensdorfi/Burgenlandi Szövetségi Múzeumraktárba helyezték át).

Az Osztrák Néprajzi Múzeum decentralizációs programjának egyik legfontosabb alkotóeleme, amely végül megteremtette a múzeum 10 évvel ezelőtti, alapoktól történő felújításának, átszervezésének és újjátervezésének a feltételét a bécsi fő épületben, a kelet- és dél-európai gyűjtemények elkülönítése, majd egy önálló, a törzsmúzeumhoz csatolt, Bécstől 60 kilométerre, Észak-Burgenlandban, szemben a szlovák fővárossal, Pozsonnyal, a köpcsényi kastélyban létrehozott néprajzi múzeum lett. 1972-ben saját háttéregyesülete alakult az 1973-ban működésbe lépett köpcsényi múzeumnak. A rendszeresen növekvő saját gyűjtemények mellett, főként az Osztrák Néprajzi Múzeum kelet- és dél-európai készlete (amely mintegy 20 000 leltári számot foglal magában) állt a múzeum rendelkezésére. A köpcsényi múzeum továbbá a többi bécsi szövetségi múzeumoknak (Etnológiai Múzeum, Osztrák Iparművészeti Múzeum) rávonatkozó gyűjteményeire mint tartós kölcsönzési lehetőségre is számíthatott. Ha az Osztrák Néprajzi Múzeum első negyed évszázadban meghirdetett gyűjtő- és kutatótevékenysége érvényben lett volna, és ha az ilyen tudományos igyekezetekből nyert ismeretek és felismerések a nacionalizmusoktól fenyegetett, többnemzetiségű állam belső megbékélését szolgálták volna, akkor az újonnan megalapított Köpcsényi Néprajzi Múzeumnak az lett volna a küldetése, hogy Közép-Európában a megváltozott politikai és állami feltételekből kiin-

dulva hozzájáruljon az Ausztriával szomszédos államok népeinek hagyományos kulturális jellegzetességeinek, továbbá a háború utáni Európa népeinek megértéséhez. A Köpcsényi Néprajzi Múzeum helyzetéből adódóan vált Ausztria, Szlovákia és Magyarország háromszögében egyfajta „ablakká Kelet- és Délkelet-Európára”, feladatát az a szerepe egészítette ki előnyösen, hogy az 1989-es határok megnyitásának idején a regionális és nemzetközi találkozások színtere lett. Ezt a célt szolgálja már hosszú ideje az állandó kiállítási gyűjtemény a kastély első emeletének termeiben. Egy gyűjteményi- és helytörténeti bevezető vezet a kultúrterületi és etnikai egységek több területre osztott bemutatójához: keleti szláv népi kultúrák (Oroszország, Ukrajna), nyugati szláv terület (Lengyelország, Morvaország, Csehország, anabaptista települések Alsó-Ausztria cseh–szlovák határvidékén), magyar–román területek, albán–görög–török népi kultúrák és a délszláv terület (Bulgária, és nem régen még a Jugoszláv Népi Köztársaság név alatt összevont balkáni országok, Bosznia-Hercegovina, az Adria-parti országok és Isztria, egészen a mai Ausztriával határos Szlovéniáig).

A Köpcsényi Néprajzi Múzeum elsősorban a nemzetközi kultúracseré helye: néprajzi napok és szemináriumok, előadások, művészeti rendezvények színtere, amelyek az évente megrendezett Pannóniai Fórum Koncertciklus névvel váltak ismertté. Kiemelt tekintélyt vívtak ki maguknak a különleges kiállítások, amelyeket számos szomszédos országgal együttműködve rendeztek meg. Eltekintve egy pragmatikus, a köznapi gyakorlatra lebontott személyi és intézményi tudománycserének az értékétől, általános kulturális és népművelési jelentőségétől, e cserekiállítások haszna a tudományos eredmények cseréjében, a koncepciók és módszerek összehasonlításában, egyáltalán: a szakmai dialógus lehetőségeiben rejlik. Az Osztrák Néprajzi Múzeum régi kelet- és délkelet-európai gyűjteményével kapcsolatban főként arról van szó, hogy az utódállamokban az elmúlt háromnegyed évszázadban a haladó nemzeti etnológiától indított kutatásokat az egyedülálló történelmi gyűjtemények utólagos meghatározásához, és újraértékeléséhez használják fel. Túl messzire vezetne, ha a már említett nézőpontokból kiindulva megkísérelnék annak a több mint félszáz különleges kiállításnak elemzését, amelyet az elmúlt 15 évben, az általam felügyelt 1979-től 1994-ig terjedő időszakban a Köpcsényi Néprajzi Múzeumban megvalósult. Albániától Magyarorszáig eddig 13 ország partnere a Köpcsényi Néprajzi Múzeumnak. A múzeum és Magyarország, valamint Szlovákia között volt a leggyakoribb a csere². A további bilaterális kiállítási projektekre és a köpcsényi barokk kastélyon végzett jelenkori – újabb – restaurálási és átalakítási munkálatokra való tekintettel előremutató az állandó kiállításoknak az elkövetkező időre tervezett új koncepciója és újjáalakítása. Időközben országhatárok okozta akadályok nélkül lehetséges a közös munka tervezése a szomszédos országokban működő megfelelő szakintézményekkel – mint eddig a brünni Cseh Múzeum Etnográfiai Osztályával, a Krakkói Etnográfiai Múzeummal, valamint előreláthatóan a lemergi és kijevei ukrán etnográfiai intézettel. E kapcsolatok értelme és célja a mi országainkat érintő történelmi gyűjteménykészletek közös feldolgozása. Ugyanezen módon iránymutató a Köpcsényi Néprajzi Múzeum kiállítási gyűjteményének jövőbeli újjáalakításához a mostani „*Bosznia. Megszállás (1878) és merénylet (1914/18) között. Az Osztrák Néprajzi Múzeum boszniai gyűjteménye*” című kiállítás megvalósítása, amely Franz Grieshofer a Bécsi Egyetem Néprajzi Intézetében tartott előadás, valamint a múzeummal közösen megvalósított projekt alapján képzelte el Boszniának az etnológián keresztül való felfedezését.

2 A dél-szlovákiai tájak fafaragó művészete címen a komáromi Duna Menti Múzeum Magyar Nemzetiségi Osztálya is kiállítással mutatkozott be 1995-ben a köpcsényi múzeumban [a szerk. megj.]

4. Egy tévút: A „kultúrák múzeuma” és a „népek és kultúrák múzeuma” projektum

Az 1980-as évek második felében a bécsi múzeumok elhelyezésének az ügye jelentős mértékben mozgásba lendült. A változások kiváltó oka nagy részben az a körülmény volt, hogy 1986-ban a Bécsi Vásár Rt.-vel (Wiener Messe-AG) a belvárosi vásárpalota – tehát a két nagy Szövetségi Múzeum, a Művészettörténeti és a Természettudományi Múzeum vonzáskörzetébe tartozó egykori barokk udvari istálló – használatáról kötött szerződés lejárt. Ebből adódott a lehetőség, hogy a ma *Múzeumnegyed* („Museumsquartier”) néven ismert nagy kiterjedésű történelmi épülettömböket a bécsi Szövetségi Múzeumok régóta szükséges fejlesztésének szolgálatába állítsák. A Tudomány és Kutatás Szövetségi Minisztériumának égisze alatt ki is dolgozták azt a „múzeumi tervezet”-et, amelynek pályafutása időközben „végtelen történelem”-mé lett, bel- és külföldön heves vitákat váltott ki, s megvalósítása azóta is várat magára.

Számunkra, azaz a néprajz számára ez a projektum mára voltaképpen okafogyottá vált. Arra viszont emlékeztetni kell, hogy az Osztrák Néprajzi Múzeum ezzel kapcsolatban egy rendkívül ambiciózus, integrációs múzeumtervezésbe kapcsolódott be, amelyet olykor ugyanolyan vehemensen szorgalmaztak, mint máskor, elleneztek (...) „A Vásárpalota mint a világkultúrák panorámája?” címmel jelent meg 1988. február 9-én a *Die Presse* című bécsi napilapban egy cikk, amely arról tudósít, hogy január közepén Walter Dostal bécsi etnológus, a Bécsi Egyetem Néprajzi Intézetének vezetője, az akkori tudományminisztertől, Hans Tuppytól azt a feladatot kapta, hogy a már 1984-ben előterjesztett, és az elődjétől, Heinz Fischer tudományminisztertől elutasított „Kultúrák múzeuma” elképzelését ismét elevenítse fel. Az eredeti ötlet alapján 1988 nyarára egy „sajtóérett” projektum született. A Bécsi Természettudományi Múzeum által az „Ember a kozmoszban” című kiállítás koncepciójából kiinduló tervezet egy nagy panoráma létrehozását célozta meg, amelynek „olyan témákat kellett volna magában foglalnia, mint az Európán kívüli és őstársadalmak, európai népi kultúrák, kultúravándorlás a kolonizáció által, Európán kívüli kultúrák befolyása az európai művészetre és az ipari társadalom kultúrájának hatása a harmadik világra stb. Az etnológusok megbízott munkacsoportja a szakmúzeumok képviselőivel szakmai megbeszéléseket is folytatott, nemzetközi szakértők bevonásával egy ankétot is rendeztek továbbá 1989. március 13-án a Tudomány és Kutatás Szövetségi Minisztériumában, amelyen az érintett múzeumoknak a megtárgyalt projektummal kapcsolatos helyeslése és elutasítása gyakorlatilag egyensúlyban volt. Az Osztrák Néprajzi Múzeum igazgatósága alapos mérlegelés, belső diskussziók után egy úgynevezett „nagy megoldás” mellett döntött. Noha a határozat a néprajz történetileg megalapozott tudományos (az Osztrák Néprajzi Múzeum tudományos intézetként jött létre), jogi (egyesületi múzeum) és szervezeti autonómiáját is figyelembe vette, alapjában véve azonban egy speciális, s bizonyos fokig interdiszciplináris tudományos és múzeumi szakágazatok szövetségének, az ő- és korai történelemnek, az etnológiának és etnográfának az eszmeisége fémjellezte. Az antropológiai tudományok múzeumainak egy ilyen reintegrációja megfelelt volna a szóban forgó tudományos diszciplínák egyébként is természetes konvergenciájának, és adott esetben – különös tekintettel a tervezett „kultúrák párbeszéde” kiállításra – egy újszerű együttműködésnek alapja lehetett volna. Egy taktikai megfontolás is szerepet játszott persze az Osztrák Néprajzi Múzeum vezetőségének pozitív hozzáállásában. Az öt évvel korábban elkezdett, a múzeum épületének hosszú távú általános felújítási és modernizációs programja az állami pénzeszközök elmaradása miatt egy szinte megoldhatatlan krízisbe torkollott. Ezenkívül ugyanebben az időpontban egy helyi polgári kezdeményezés meghiúsította egy kiállítási pavilonnak az egyik múzeum közvetlen szomszédságában álló egykori légtalmi óvóhelyre való építését, miáltal a múzeumot egy korszerű kiállítási lehetőségtől fosztottak meg. A múzeumnak az állam és a város átfogó projektumához való hozzákapcsolódása tehát kiutat je-

lenthetett volna, jóllehet annak finanszírozhatósága kapcsán kétségek merülhettek fel. A szakértők és kormányhivatalnokok viszont felvilágosítottak bennünket, hogy a nagy és látványos projektumokhoz nagyon is létezik pénzforrás. Ily módon „felbátorítva” természetesen már csak előnyöket láttunk a propagált „nagy megoldásban”. Ismételjük át tehát ennek előnyeit:

- 1) a helyproblémák általános megoldása;
- 2) a kényszerűségből decentralizált gyűjteményegységek összevonhatósága;
- 3) az Osztrák Néprajzi Múzeum mint az Osztrák Szövetségi Múzeumok Szövetsége egyesületi tagmúzeuma ambivalens jogi státusának tisztázása a múzeumnak a szövetségi múzeumokba való integrációjával;
- 4) a tervezett „kultúrak múzeumának” a belvárosi „Múzeumnegyed / Museumsquartier” területén történő központi elhelyezése, ellentétben a fennálló relatív kedvezőtlen elhelyezkedésű Osztrák Néprajzi Múzeummal az elővárosban (néprajzi múzeumok a városi perifériában: pl. Párizs, Róma, Turócszentmárton stb.).

Mindezek ellenére végezetül az egész projekttel a történet, hogy az 1989-es parlamenti választások után, az osztrák szövetségi kormány újjraalakításával, ismét miniszteri utasításra és a szigorú költségvetési megszorító intézkedésekre hivatkozva annak megvalósítását elhalasztották.

5. Új utak

Végezetül arról az útról kell szólnunk, amelyet az Osztrák Néprajzi Múzeum az elmúlt tíz évben, fennállása 100. jubileuma környékén a történeti népi kultúráról szóló új, állandó kiállítási gyűjteményének elkészítésével és megnyitásával választott. Anélkül, hogy a körülötte kialakult és még ma is zajló élénk vitára kitérnénk, jellemzésül elmondható, hogy a megvalósítás során a néprajzinak/kultúrantropológiainak mondható feltevésből kiinduló utat kerestük. Azt az utat tehát, amely az embereket a természethez, a környezethez, a gazdaságokhoz, a történelemhez, a kollektív emlékezethez és a szociális rendhez fűződő kapcsolatában mutatja. Mind a kiállítási tárgyak kiválasztása, mind a kiállítási termék felépítése az exponátumok mögött meghúzódó élettörténeti összefüggésekre hívja fel a figyelmet. A kiállításon látható, nagyrészt a 17–19. századból származó tárgyi világ a mindennapok kultúrájáról, az építésről és lakásról, a mindennapi szükségletek tárgyairól, a munkáról és hitről, a szegénységről és a regionális büszkeségről mesélnek. A tárgyak tartalma iránti érdeklődés felkeltése, és a törvényszerűségeiknek, funkciójuknak megszólaltatása a célja az új kiállításnak. Bepillantást enged a néprajz „tájjal és emberekkel” folytatott tevékenységébe, és ezáltal a múzeum gyűjteményének különleges történetét is érzékelteti.

Az egykori osztrák múzeumalapítás eszmeiségének megfelelően az új (szisztematikus és történeti szempontból nem tagolt!) bemutató, tudatos bepillantást kínál az egykori Osztrák–Magyar Monarchia országainak népművészetéből felgyülemlett gyűjteményegységekbe: az alpesi táj nagy állományát európai kontextusba helyezve, egy valós történeti paraszti kultúra képeként vetíti élénk, annak „egységét a sokféleségben”, mint egy „Európába vezető utat”.

(Végh Annamária fordítása)

Od Európy k Európe

Cesty viedenského Rakúskeho národopisného múzea
(Zhrnutie)

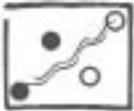
Hlavná línia dejín viedenského Rakúskeho národopisného múzea vychádza v duchu európsky orientovaného národopisu – neberúc do úvahy krajiny Uhorskej koruny – pôvodne z porovnávacieho výskumu a prezentácie národností rakúskej monarchie. Podľa poňatia Michaela Haberlandta z roku 1895 „od Karpát až po Adriu žije v prírode a histórii ohraničenom rámci vlasti pestré množstvo národností, ktoré ako esencia predstavujú etnologickú rozmanitosť Európy. Germáni, Slovania, Rumuni – hlavné kmene indoeurópskej rodiny národov – spoločne vytvárajú v rôznom historickom rozvrstvení a národných odtieňoch rakúske obyvateľstvo“. Táto orientácia, vytvorená v poslednom období Rakúsko-uhorskej monarchie, bola po prvej svetovej vojne potlačená, jej dôsledkom bolo zúženie vedeckého obzoru rakúskeho národopisu na domáci, ktorý v čase prvej a druhej republiky slúžil na formovanie identity zmenšeného, novovytvoreného štátu. V dobe národného socializmu znamenal odmietanie všetkého cudzieho. Myšlienka nového európskeho spoločenstva bola v Rakúskom národopisnom múzeu znovu nastolená vtedy, keď si uvedomili nesmiernu hodnotu vlastných historických a národopisných zbierok zo susedných štátov niekdajšej monarchie. Vychádzajúc z toho, roku 1973 založili v dolnorakúskom Kítsee Národopisné múzeum, ktoré až do súčasnosti „chce byť oknom do Východnej Európy“.

(Preklad Ida Gaálová)

Von Europa nach Europa

Wege des Österreichischen Museums für Volkskunde in Wien
(Zusammenfassung)

Die deutsche Fassung der Abhandlung ist im Tagungsband „Wege nach Europa. Ansätze und Problemfelder in den Museen. 11. Tagung der Arbeitsgruppe Kulturhistorische Museen in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 4.–8. Oktober 1994 (Hgg. von Dagmar Neuland-Kitzerow und Irene Ziehe), Berlin 1995, S. 68–73.“ veröffentlicht worden.



Warten auf den neuen Steward Ökologische Anthropologie und der Neoevolutionismus

BORSOS BALÁZS

Der Amerikaner Julian H. Steward ist bis heute die fraglos bedeutendste und unumgänglichs-te Gestalt der ökologischen Anthropologie; erst auf Grund seines synthetisierenden Lebenswerkes können wir überhaupt von ökologischer Anthropologie sprechen. Eine zweite Persönlichkeit von vergleichbarem Format fehlt leider bis heute in unserer Disziplin. Auf dem 15. IUAES Kongress (Florenz, Juli 2003), großenteils der ökologischen Anthropologie gewidmet, wurde festgestellt, die bisherige Entwicklung unserer Disziplin bestehe nur in der Ausarbeitung verschiedener Ansätze und in deren heftiger Verteidigung. Ideen gebe es reichlich, aber die Synthese fehle eindeutig. Deshalb wird die Lage der Disziplin mit der Geschichte von den Blinden und dem Elefanten verglichen. Die Blinden tasten jeweils einen anderen Teil des Elefanten ab und haben nachher völlig verschiedene Vorstellungen von dem Tier. Den Elefanten als Ganzen aber nimmt keiner wahr (Sponsel 2003, 7).

Der letzte, der versucht hat, den Elefanten in seiner Ganzheit zu erfassen und darzustellen, war Julian Steward. Leider war seine Darstellung weniger ein eine ganze Wand füllendes Fresko, als vielmehr eine Menge verschiedener Tafelbilder. Seine Theorie wurde nicht in einer größeren Publikation zusammengefasst. Die Nachfolger müssen sie aus mehreren Schriften zusammentragen, wenn auch zwei edierte Sammelbände vorliegen (Steward 1955; Steward 1977. Vgl.: Sponsel 1997, 448). Nach Stewards Theorie gilt für jede Kultur, dass gleiche Umwelt gleiche Anpassungsprozesse auslöst, folglich Gesellschaften mit anderer Umwelt andere Entwicklung durchlaufen können; und es gebe sich zwar überall wiederholende Gesetzmäßigkeiten, die können aber nicht als absolut betrachtet werden. Er strebte an, mit Hilfe der Methodik, die er kulturelle Ökologie nannte, die Vielfalt der Entwicklungen der menschlichen Kultur zu deuten (multilineare Evolution), um die unfruchtbare Annahme zu vermeiden, Kultur entstamme der Kultur selbst (Steward 1955, 5, 36). Um die Untersuchung und den Vergleich von Kulturen zu erleichtern, führte er den Terminus des kulturellen Kerns ein. Dazu gehören Phänomene, die mit Umwelt und Autarkie verknüpft werden können. Nach Stewards Ansichten gehören zum kulturellen Kern diejenigen politischen, gesellschaftlichen und religiösen Muster, die eine enge Beziehung zu Umwelt und Autarkie haben (Steward 1955, 37, 89). Nach Steward kann die kulturelle Ökologie mit drei grundlegenden Methoden arbeiten: mit der Untersuchung der Beziehung von Produktionstechniken und Umwelt; mit der Untersuchung von kulturellen Mustern, die durch die Nutzung eines Gebietes durch bestimmte Technologien entstehen; und mit der Untersuchung der Wirkung, welche diese kulturellen Muster auf andere Segmente der Kultur ausüben (Steward 1955, 40–41). Die Möglichkeit eines Widerspruches in seiner Theorie – es ließen sich eventuell mit ihrer natürlichen Umwelt augenscheinlich nicht verbundene Kulturen finden, bzw. es ließen sich in gleicher Umwelt unterschiedliche Kulturen finden – versuchte Steward mit der Ein-

führung des Begriffes der Integration in die soziokulturelle Umwelt zu vermeiden. Der so definierte kulturelle Typus sei die Gesamtheit von Erscheinungen des kulturellen Kerns, die aus einer umweltgemäßen Anpassung stammen und die gleichen Ebenen der soziokulturellen Integration vertreten. Die kulturellen Typen der Welt haben solche Gesetzmäßigkeiten, die mit Hilfe von Termini der gleichen Ebenen und gleichen Anpassungen beschrieben werden können (Steward 1955, 42).

Gegen die Theorie von Steward wurde selbstverständlich manche Kritik formuliert. Man hat darauf hingewiesen, dass es nicht zu beweisen sei, dass ein kulturelles Phänomen ‚unbedingt‘ auf Grund der verursachenden Umwelt entsteht, auch sei die geradlinige (aus der Umwelt stammende) Wirkung im Falle eines kulturellen Phänomens nicht immer zu beweisen. Es wurde ihm vorgeworfen, er habe nur die technologische Adaptation in Betracht gezogen und die anderen kulturellen Phänomene nur mit dieser verknüpft, und habe so die nicht zum Bereich der Autarkie gehörenden Umwelt-Faktoren oder die Möglichkeit der genetischen Adaptation ausgeschlossen, etc. (Vayda–Rappaport 1968, 485–488. Weitere kritische Ansätze siehe in den Aufsätzen bei Clemmer et al. 1999).

Zu den Kritikern gehörte auch Mihály Sárkány;¹ er hat in zwei Aufsätzen (Sárkány 1979, Sárkány 1984/85) die theoretischen Ansätze Stewards mit den Eigenschaften der auch vom amerikanischen Forscher mehrfach untersuchten patrilinearen Horde konfrontiert. Schon als Kritik des theoretischen Grundsatzes formulierte er, dass es solche allgemeinen kulturellen Phänomene gebe, die unabhängig von der Umwelt überall in jeder menschlichen Kultur auftreten (Sprache, Inzestverbot), bzw. dass die dem kulturellen Kern inkludierten Phänomene in Stewards Theorie nicht genügend exakt dargelegt seien. Ihre Relevanz hänge also mit den Forschungsansätzen eng zusammen (Sárkány 1979, 565). Sárkány entdeckte ferner – in erster Linie anhand von Beispielen aus der Kultur von Aborigines in Australien, bzw. anhand der Analyse von Wittfogels hydraulischer Hypothese und der ‚asiatischen Produktionsweise‘ –, dass Stewards technologischer Determinismus sogar die Erfolge seiner konkreten Untersuchungen verhindere. In der Tat, die Stewardsche Kulturtheorie wird seither nur von wenigen angewandt (Sárkány 1979, 569).

Dennoch sind die Verdienste Stewards von größter Bedeutung. Wenn auch die Anzahl der direkten Nachfolger begrenzt ist,² hat sein Lebenswerk die Forschung der 1960er und 70er Jahre eminent befruchtet, nicht zuletzt wegen der von ihm ausgelösten Debatten. Die späteren Vertreter der ökologischen Anthropologie entsprangen gewissermaßen aus Stewards Mantel. Sein Einfluss dauert auch heute noch an und hat auch Ungarn erreicht: Man kann erwähnen, dass János Bali in seiner PhD-Dissertation (Bali 2003) das Stewardsche Konzept des kulturellen Kerns verwendet hat (siehe noch Gunda 1981; Gunda 1983; Gunda 1987; Gunda 1992; Viga 1989). Stewards Bedeutung und seine Bereitschaft zur Synthese zeigt sich auch in der Tatsache, dass zwar seit den 1950er Jahren mehrere Ansätze versucht haben, Beziehung und Wirkung von Kultur und natürlicher Umwelt zu klären und zu deuten, die Bezeichnung dieser Ansätze jedoch ihren Namen jeweils aus ihren Ansatzpunkten herleiten lassen. Neben Leslie White – Begründer der auf dem Anwachsen von Energieverbrauch basierenden universalen Evolutionstheorie – ist es allein Steward, dessen Name eine ganze wissenschaftshistorische Epoche kennzeichnet: Benjamin Orlove verbindet in seiner Syn-

1 Die ungarische Fassung des Aufsatzes wurde zu Ehren M. Sárkánys geschrieben, und erschien in der Festschrift zu seinem 60. Geburtstag. Borsos–Szarvas–Vargyas (Hgg.): *Feketén fehéren. Varsánytól Rititűig*. Budapest (L'Harmattan), 2004.

2 Netting 1968; Netting 1981; Netting 1986; Netting 1996. Stewards Einfluss ist nach Orlove auch an Wolfs *Peasant Wars in the Twentieth Century* zu bemerken (Orlove 1980, 246).

these über die theoretischen und methodischen Grundlagen der ökologischen Anthropologie bis 1980 die erste Epoche dieser Disziplin mit den Namen von Steward und White. Laut Orloves Terminologie werden die 1960er und 70er Jahre durch den neoevolutionistischen und neofunktionalistischen Ansatz charakterisiert, während die zweite Hälfte der 1970er Jahre durch die sog. ‘prozessualistische’ (d. h. durch die den historischen Prozessen folgende) ökologische Anthropologie gekennzeichnet werde (Orlove 1980, 235).

In den 60ern wurden aus Stewards Thesen nur einige Richtungen hervorgehoben und weiterentwickelt. Die Neoevolutionisten hielten die Frage nach der Herkunft des Staates, der Zivilisation, der Kultur für die wichtigste (z. B. Fried 1967; Flannery 1972; Service 1975; Carneiro 1970), während die Neofunktionalisten (z. B. Vayda 1969; Burnham–Ellen 1979; Vayda–Rappaport 1968; Hardesty 1977; Bargatzky 1986; Rappaport 1967; Rappaport 1977; Rappaport 1979; Bennett 1975) die funktionalistische Anpassung von Gesellschaft und Kultur an die Umwelt für ausschlaggebend hielten. Orlove zählt den von Marvin Harris vertretenen, später als eigenen Ansatz definierten kulturellen Materialismus zum Neofunktionalismus (Harris 1975; Harris 1979; Harris 1997). Ein anderer Zweig des Neofunktionalismus – sein emblematischer Vertreter ist Rappaport – wird des öfteren wegen seiner einschneidenden naturwissenschaftlichen Fundierung als systemökologischer Ansatz bezeichnet (Sponsel 1999, 18). Es ist aber anzumerken: Obwohl die naturwissenschaftlichen Grundkonzepte und die des Ökosystems zur Verfügung standen,³ erschien die Möglichkeit einer dynamischen Wechselwirkung zwischen Kultur und Umwelt in den Überlegungen Stewards nicht (Sponsel 2003, 2). Im Gegensatz zum funktionalistischen (ökologischen) entstand der ‘prozessualistische’ Ansatz, der auch die historischen Rahmen und Mittel in Erwägung zog, sich auf die Mechanismen des Wandels konzentrierte, und – als Wichtigstes – die Wahl der Akteure der Kultur nicht außer Acht ließ, d.h. die Vermittler von Kultur sind sich ihrer Handlungen beim Erhalt oder Verfall der Gleichgewichte in der Umwelt laut dieses Ansatzes bewusst. Daraus entstand später die historische Ökologie. Auch wenn einzelne Abstufungen existieren, erkennt auch Orlove an, dass diese nur als Haupttrends angesehen werden können und die drei Ansätze noch 1980 nebeneinander vorkommen (Orlove 1980, 246).

Die Anzahl der Ansätze hat sich in der Zeit seit Orloves Beitrag um das Vielfache erhöht. Mit dem Gleichnis von Leslie Sponsel aus der Evolutionsbiologie gesprochen: In der ökologischen Anthropologie ist die Zeit der ‘adaptiven Radiatio’ gekommen; und da die Umweltfragen weltweit in den Vordergrund treten, beanspruchen die verschiedenen Theorien auch in dieser Disziplin alle möglichen intellektuellen ‘Nischen’ zu belegen (Sponsel 2003, 2).

In den letzten Jahrzehnten baute die ökologische Anthropologie Forschungsmethoden und Ergebnisse zahlreicher Nachbardisziplinen in ihr eigenes Forschungssystem ein und versucht die Grenzbereiche zu anderen Disziplinen zu ‘erobern’. So werden Beziehungen ausgebaut zu weitverstandenen biologischen Wissenschaften (Primatenforschung, physiologische Adaptation, Evolutionsökologie, Verhaltensökologie), zur Archäologie (Paleoökologie, Umweltarchäologie), zur Geschichtswissenschaft (historische Ökologie, Landschaftsgeschichte) und zur Sprachwissenschaft (Ethnoökologie, Ökolinquistik) (Sponsel 1987, 32; Sponsel 2003, Appendix 5). Diese ‘Eroberung’ hatte eine fruchtbare Wirkung auf die Anthropologie und sorgte für – wie früher angedeutet - Ansätze, die öfters für einzig gültig gehalten wurden. Diese wurden noch mit Ansätzen (spirituelle Ökologie, politische Ökologie, radikale Ökologie, Ökofeminismus, postmoderner *Environmentalismus*) aus den Teilbereichen der

3 Das Terminus Ökosystem wurde von Tansley (1935) bereits in den 1930er Jahren verwendet (Golley 1984, 33; Golley 1993, 8).

Anthropologie bereichert (angewandte Anthropologie, Religionsanthropologie, politische Anthropologie usw.), die die ökologische Anthropologie des 21. Jahrhunderts – zusammen mit den früheren Ansätzen – charakterisieren. Die Vielfalt der Ansätze verursachte auch thematische Bereicherung: Unter anderem ist die anthropologische Seite der politischen, umweltbezogenen Probleme in den Vordergrund getreten (Kolonialisierung, Neukolonialisierung und Globalisierung, Umweltrassismus, Menschenrechte, *traditional knowledge* und ihr globaler Einsatz, Abforstung und Verwüstung, nachhaltige Entwicklung). Betont wurden auch die Fragen des ökologischen Bewusstseins, die Problematik des Erhalts der biologischen und kulturellen Vielfalt, sowie die Erforschung der Ver- und Aufteilung der Ressourcen und der Konflikt um ihren Besitz.

Ist nun zur Zeit der adaptiven Radiation in der ökologischen Anthropologie eine neue – mit der Stewardschen vergleichbare – Synthese zu erwarten? Als grundsätzliche Annahme ist es zu wagen, dass eine Synthese seitens eines Interessengebietes zu erwarten ist, das auf mehreren Disziplinen, hauptsächlich auf den Grenzgebieten von Natur- und Sozialwissenschaften basiert, und Ergebnisse mehrerer Ansichten zu integrieren beansprucht. Einer der Ansätze mit solchen Ansprüchen ist der sog. neue Materialismus; er hat den Anspruch, die kontroversen Annahmen in der Anthropologie (Idealismus vs. Materialismus, Natur vs. Kultur) mit Hilfe der Vereinigung von textuellen, semiotischen Deutungen und ähnlichen Disziplinen (wie Biologie, Politologie, Ökonomie, Historie) hinter sich zu lassen (Biersack 1999, 11).

Da aber J. Steward als die Hauptgestalt des multilinenaren Evolutionismus' betrachtet werden kann und der Evolutionismus auch Mihály Sárkány's Ansichten nahe steht, möchte ich im Folgenden den Gedanken des Evolutionismus' und seine entscheidende Folgerungen auf die ökologische Anthropologie aus dieser Sicht ausführlicher behandeln.

Wenn wir die erste Generation der Sozialwissenschaftler (Spencer, Morgan, Tylor) als Evolutionisten betrachten, die – die Thesen Darwins ausschöpfend – die Geschichte als das konsequente Aufeinanderfolgen von Entwicklungsstufen auffassten (Sárkány–Somlai 2003a, 5), dann sollten die Reformer der zu Boas' und Malinowskis Zeit verbannten Theorie als Neo-Evolutionisten betrachtet werden und nicht ihre Nachfolger, wie das Orlove tut.⁴ Unter den Neo-Evolutionisten spielte der Archäologe V. Gordon Childe eine besondere Rolle, der, die grundsätzliche Bedeutung der technologischen Innovationen betonend, auf zwei revolutionäre Schritte in der Entwicklung der Menschheit verwies: Den als neolithisch bezeichneten, der durch die Domestizierung der wild lebenden und gejagten sowie gesammelten Lebewesen charakterisiert werden kann, bzw. die auf den dadurch anwachsenden Überschuss basierende sog. 'Revolution der Städte', die das Entstehen von nicht-produktiven gesellschaftlichen Gruppen und dadurch das Entstehen von komplexen Gesellschaftsstrukturen ermöglichte (Childe 1951; Childe 1968). Der dritte große Theoretiker, Leslie White, versuchte, ähnlich wie Steward, die soziokulturellen Phänomene aus der Produktionsweise der materiellen Lebensbedingungen zu verstehen. Seiner Ansicht nach können Kulturen wegen ihrer Mannigfaltigkeit miteinander nicht verglichen und ihre Entwicklung nicht verfolgt werden, deshalb müssen nicht Kulturen, sondern die Entwicklung der *menschlichen Kultur als einheitliche Ganzheit* im Mittelpunkt der Auslegung stehen. Auf dieser Grundlage suchte White für die Beschreibung der kulturellen Evolution nach einem berechenbaren, allgemeinen, kulturungebundenen Faktor. Er fand diesen in der Energie, die seither zentrale Kom-

4 Sárkány nennt diese auch Neo-Evolutionisten (Sárkány–Somlai 2003a, 11–12.). Die so 'gebrandmarkten' Wissenschaftler sträuben sich aber gegen diese Benennung. White betont, dass er „nur die allgemeinen evolutionistischen Ansichten des 19. Jahrhunderts eigen nennt“ (Sahlins 1997, 512).

ponente der ökologischen Untersuchungen wurde. Nach White können alle kulturellen Systeme durch drei Faktoren charakterisiert werden: Den pro-Kopf-Energieverbrauch, den Effizienzgrad des Energieverbrauchs und die Menge der durch diesen Energieverbrauch produzierten Güter. Diese drei Faktoren bestimmen den Entwicklungsgrad der jeweiligen Kultur. Ein kulturelles System kann aber die äußerste Grenze ihrer technologischen Möglichkeiten nie erreichen, denn das auf erhöhtem Energieverbrauch basierende soziale System wirkt dagegen. Der Schlüssel der Entwicklung liegt in der Effizienz des Energieverbrauchs. Eine gesteigerte Energieaufnahme an sich bedeutet noch keine Entwicklung, sie tritt erst dann ein, wenn mit deren Hilfe die Effizienz der Entwicklungsmittel zunimmt. Dies bedeutet aber einen schlagartigen technologischen Wandel, und so erreicht die Gesellschaft eine neue Entwicklungsstufe. Demnach verbindet White die Stufen der Entwicklung grundsätzlich mit der Effizienz des Energieverbrauchs; in dieser Entwicklung sind die großen Schritte erstens das Ausschöpfen der tierischen und natürlichen Energie durch einfache Maschinen, weiterhin das Ausschöpfen der fossilen Energiere Ressourcen, bzw. neuerdings die Nutzung der radioaktiven Prozesse als Energielieferanten (White 1973; White 1997a, insbesondere S. 465, 476, 480). Zwar wird die Veränderung in der Ausnutzung der Energiequellen in der Geschichte der Menschheit nicht geleugnet, die Theorie Whites wird dennoch wegen ihrer vereinfachenden, einschränkenden Sichtweise selbstverständlich vielfach kritisiert.⁵ White versuchte jedoch seine Thesen wissenschaftsgeschichtlich zu begründen. Nach ihm sollte das gleiche Phänomen in drei verschiedenen konzeptuellen Rahmen interpretiert werden: im Rahmen der zeitlichen Abläufe (historisch), im Rahmen der formbildenden Abläufe (strukturalistisch-funktionalistisch) und im dritten, in der evolutionistischen Auslegung, welche die formbildenden und zeitlichen Abläufe in ihrer Einheit erfasst und deshalb als grundlegend betrachtet werden kann. Nach Ansicht seiner Kritiker fiel White auch in dieser seiner Theorie in die Falle der Vereinfachung (Sárkány–Somlai 2003a, 16–17) und habe sich von der Dreiheit der These-Antithese-Synthese-Schritte nicht befreien können. Der ‘universelle Evolutionismus’ von Childe und White ließ beinahe unausweichlich die Antwort in Form des Stewardschen ‘multilinearen Evolutionismus’ entstehen, der die Veränderungen der Technologie – ähnlich wie die beiden anderen –, für die Antriebskraft der Entwicklung hält. In dieser Hinsicht unterscheidet man in der Anthropologie die umstrittene, vergleichende Kulturforschung von Georg Peter Murdock von den Vertretern der ‘großen Generation’ des Neoevolutionismus; nicht zuletzt wegen der zweifelhaften philologischen Exaktheit der Auslegungen und wegen der eindeutigen Orientierung des Autors an den westlichen Wissenschaften (Murdock 2003, 17, 25. Siehe die Anmerkungen von McGee und Warms). In Murdocks Thesen steht der interkulturelle Vergleich der Kulturphänomene Stewards multilinearem Evolutionismus nahe, und der statistische Vergleich der allgemeinen Grundlagen in den Verwandtschaftsbeziehungen steht Whites universellem Evolutionismus nahe. Murdock unterscheidet sich aber von beiden darin, dass ihn – ähnlich wie seinen großen Vorläufer Morgan – der Wandel der Verwandtschaftsbeziehungen interessiert, während Steward und White in erster Linie die materiellen Aspekte der Kultur untersucht haben (McGee–Warms 2003, 13–14).

5 Applebaum 1987, 202. Die Auslegungen Whites sind in sich schon widersprüchlich, denn während er als Postulat behauptet, dass „sich die Kultur entwickelt, wenn der pro-Kopf-Energieverbrauch, oder wenn die Effizienz der energieausnutzenden Mittel steigt (White 1997a, 465.)“ d. h. dass er diese beiden Faktoren als gleichrangig betrachtet, hält er in seinen Folgerungen die Steigerung der Effizienz des Energieverbrauchs für den wichtigsten Faktor der Entwicklung (White 1997a, 478).

Dementsprechend sollten wir nach Steward statt Neoevolutionismus eher über eine ‘neue Welle’ des Evolutionismus sprechen.⁶ Den ersten Schritt tat Marshall Sahlins, indem er die multilineare und die universale Entwicklungstheorie in Einklang zu bringen versuchte und seine allgemeine und spezifische Evolutionstheorie schuf. „Die durch allumfassende Entwicklungsstufen vollzogene Entfaltung der Kultur ist die allgemeine Evolution“, und der von den einzelnen Kulturen vollzogene Prozess (Historie: Kroeber, multilineare Evolution: Steward) ist die spezifische Evolution.⁷ Dafür, dass Orlove die Neoevolutionisten und die Neofunktionalisten nicht unbegründet als zusammengehörig betrachtet, kann Elman Services Werk als Beispiel dienen (Service 1962; Service 1975). Die von ihm eingeführte (und seitdem weitgehend angewandte) politisch-evolutionistische Typologie (Horde – Stamm – *chiefdom* – Staat) basiert auf funktionalistischen Grundlagen, denn – so Service – die Entstehung der einzelnen Stufen könne auf ihre bessere funktionelle Effektivität zurückgeführt werden (vgl. Sanderson 1997, 175). In Robert Carneiros kurzem aufsehenerregenden Beitrag kehrte die ökologische Sichtweise mit Anwendung von Konflikttheorie und Umweltfaktoren zurück (Carneiro 1970). Seiner Meinung nach wird die politische Entwicklung vom Bevölkerungsdruck und von der interkulturellen Auseinandersetzung beeinflusst. Die in der Abwanderung verhinderten Bevölkerungsgruppen (etwa die Bewohner des Nil-Tales eingeeengt durch die Sahara) kommen unter die Herrschaft anderer, wodurch sich das politische System verstärkt und komplexer wird. Die Tätigkeit von Childe und White weiterführend und ergänzend arbeitete der Soziologe Gerhard Lenski (1966 und dann 1978 mit Jean Lenski zusammen) das auf technologischer Entwicklung basierende System der sozialen Evolution aus, nach der sich die Wirkung des Wandels von technologischen-wirtschaftlichen Mitteln im sozialen System niederschlägt. Obwohl Marvin Harris für einen Neofunktionalisten gehalten wird, und er mit der Ausarbeitung von Deutungsmitteln des kulturellen Materialismus’ Erklärung für schwer zu deutende soziokulturelle Teilaspekte suchte, ist er in der Evolutionstheorie geschätzt:

Seiner Ansicht nach wurde die technologische Entwicklung in den meisten Gesellschaften nicht für ein Zeichen von Fortschritt gehalten, sondern man hat sich ihr widersetzt, da die neuen Techniken mehr Zeit und Energieaufwand erforderten. Kulturelle Evolution wird seiner Meinung nach durch den Bevölkerungsdruck und folglich durch die Umweltzerstörung verursacht, denn die Versorgung einer wachsenden Bevölkerung erfordert unabdingbar neue und effektivere Techniken. Eine neue Technik bewirkt aber wiederum Bevölkerungszuwachs und weitere Zerstörung der Umwelt, d.h. dass durch den angeblichen Fortschritt die Menschheit in einen Teufelskreis gerät. Es ist leicht zu bemerken, dass die zentrale Frage Harris’ mit dem in der modernen Systemtheorie als *type one error* bezeichneten Phänomen zusammenfällt. Sein Kennzeichen ist, dass die Eingriffe in die Subsysteme (in diesem Falle in die Technologie) das System umfassende (holistische) Veränderungen generieren, die nur mit Hilfe von weiteren, intensiven und nur kurzlebigen technischen Maßnahmen vermieden werden können (Borsos Béla 2002, 54).

Bis in die 1980er und 90er Jahre hat sich dann auch die neue Welle des Evolutionismus verflacht. Die Frage der kulturellen Evolution wurde statt eines zentralen Paradigmas die theoretische Entsprechung eines ‘Hula-Hoop-Reifens’, eine Art intellektueller Streich, und keine umfassende Theorie. In der Anthropologie wehte wieder ein anderer Wind – und schlug wie-

6 Diese Forscher werden von Mihály Sárkány als Neo-Neoevolutionisten genannt (Sárkány–Somlai 2003a, 20), welche Bezeichnung ich selbst für etwas unbeholfen halte.

7 Sahlins 1997, 513. [orig: „...the succession of culture through stages of overall progress, is general evolution.” Sahlins (et al.) (eds.) *Evolution and Culture*. Ann Arbor, 1966, 43.] Es ist zu bemerken, dass Sahlins selber meistens sogar gegen das Neo- Prädikat auftritt, auch vergebens (Bohannon–Glazer 1997, 487).

der andere Wellen –, und die Frage der Evolution wurde auf das Feld von Marxismus und Archäologie zurückgedrängt (Rambo 1991a, 25). Manchmal tauchten zwar neue Ideen, neue Autoren auf, aber der Hauptstrom der Anthropologie und der ökologischen Anthropologie fließt nun anderswo. Der hauptsächliche Grund dafür – wie das von Mihály Sárkány und Péter Somlai erklärt wird – liegt in der Veränderung des ‘Zeitgeistes’, und zwar eben darin, dass die ökologisch genannten Ansichten in den Vordergrund traten: So gesehen kann die Modernisierung für die Zerstörung des für die menschlichen Lebensumstände nötigen Gleichgewichts verantwortlich gemacht werden. Die Idee des historischen Fortschritts verlor seine Glaubwürdigkeit, und die Wissenschaftler versuchten – losgelöst von den früheren ‘progressivistischen’ Prämissen des Evolutionismus’ – neue prinzipielle Fundierung zu finden. Ihre Arbeiten wurden durch die Aufklärung von mehreren Fehlinterpretationen gestärkt, die von den Anthropologen des Evolutionismus’ in dem Glauben begangen worden sind, dass sie die Entwicklungsrichtung der Geschichte kennen, obwohl sie nur in ihrer eigenen Methodik verfangen waren und komplexe Phänomene ins Prokrustesbett ihrer eigenen historischen Schemata einzuzwängen versuchten. In der ‘postevolutionistischen’ Forschung traten statt umfangreicher Themen die Erforschung des Gedächtnisses und der Mentalität, die Mikrohistorie, die Erforschung der Denkinhalte, der symbolischen und narrativen Formen in den Vordergrund, und es ist ersichtlich geworden, dass in der Geschichte der Menschheit neben ‘Progression’ auch Stagnation und Regression erscheint (Sárkány–Somlai 2003a, 15–19). Zwar werden „im gegenwärtigen intellektuellen Klima die umfassenden, die universale Geschichte betreffenden Konzeptionen nicht gefördert“ (Sárkány–Somlai 2003a, 18), trotzdem lohnt es sich, in Betracht der ökologischen Anthropologie etwas länger bei den Möglichkeiten der evolutionistischen Ansätze zu verweilen.

Eine der zentralen Fragen des evolutionistischen Gedankens ist, was die einzelnen Stufen der Entwicklung ausmacht. Unter ihnen sind die technologischen, bzw. die sozial- und politisch bestimmten Phasen am meisten bekannt (Morgan, Steward, Service). Ähnlich detailliert wurden die Phasen der Selbstversorgungssysteme erarbeitet, unter ihnen ist die makrosoziologische Forschung der Lenskis am eingängigsten: Sie definieren 10 Selbstversorgungssysteme von den Sammlern über die unterschiedlich entwickelten Pflanzenbau-, Agrar-, Hirten- und spezialisierten Fischersysteme bis zu den Industriesystemen, ausdrücklich betonend, dass unter ihnen keine unilineare Beziehung bestehe.⁸ Ein gemeinsames Problem der von Gerhard und Jean Lenski, plus anderen früheren Autoren (Hobhouse, Goldschmidt) ausgearbeiteten Systeme ist es, dass sie aus theoretischer Sicht für einen Rückschritt gehalten werden können. Sie behaupten nämlich – ähnlich wie Steward – eine mit ethnographischen Daten nur unzureichend stützbar, deterministische Beziehung zwischen der selbstversorgenden, aus der Anpassung an die Umwelt abzuleitenden Wirtschaft und anderen Seiten der Kultur (Rambo 1991a, 31). Wenn man aber nicht nur Subsysteme der Kultur, sondern die Kultur in ihrer Ganzheit betrachtet, die nach White die Gesamtheit von Symbolen sei (White 1997b, 459), dann wäre die Bestimmung von Entwicklungsstufen dennoch wichtig, auch wenn dies nicht immer einfach auszuführen zu sein scheint. Laut Talcott Parsons könnten die Informationsübertragungsmittel als Bestimmungsgrundlage der Entwicklungsstufen dienen. Diese Übertragungsmittel sind die mündlichen, schriftlichen, bzw. institutionalisierten Überlieferungsformen (Recht, Gesetze) der normativen Ordnung. In dieser Liste wäre noch zu beachten,

8 Jäger und Sammler, 2. einfache Pflanzenbauer, 3. entwickelte Pflanzenbauer, 4. einfache Agrarproduzenten, 5. entwickelte Agrarproduzenten, 6. Fischer, 7. maritime Systeme (Fischerei, Züchtung verschiedener Meerestiere), 8. einfache Hirten, 9. entwickelte Hirten, 10. Industriegesellschaften (Lenski–Lenski 1978, 88–90).

dass Marshall die Erscheinung des Druckes als Auslöser von grundlegendem kulturellen Wandel betrachtet (McLuhan 1962. Vgl. Parsons 1966, 25–27). Der Wandel einzelner, in der Kultur tief verwurzelter Faktoren (Musik, Religion) kann auch als Stufe der kulturellen Evolution betrachtet werden (Lomax 1976; Bellah 1970). Wenn nun die Entwicklungsstufen am komplexen Verstehen bestimmter Phänomene gemessen werden, dann kann in der Welt auch ‘Devolution’ wahrgenommen werden, denn Naturvölker können bestimmte ökologische Faktoren weit umfassender bewerten, als ein Staat mit komplexer Struktur (Lewis 1991).

Die Beziehung zwischen der neuen Welle des Evolutionismus’ und der ökologischen Anthropologie kann man am besten fassen, wenn diejenige Funktion der Umweltfaktoren untersucht wird, die sie als Antrieb der kulturellen Evolution spielen. Die Evolutionsbiologie hält den Bevölkerungsdruck und den Wettkampf um die Ressourcen für den Antrieb der biologischen Evolution, demnach taucht diese Vorstellung auch im Falle der kulturellen Evolution auf. Dies ist aber – führen wir die Analogie fort – keine ausreichende Erklärung, denn im Verlauf der biologischen Evolution stirbt die besiegte Spezies aus (was auch die Kultur betreffen kann), dennoch kann die siegreiche Spezies nur bis zur Grenze der eigenen Nische und bis zur Grenze der Tragfähigkeit der Nische Bestand haben. Wird die Grenze der Tragfähigkeit überschritten, verursacht dies durch Übernutzung und Degradation der Umwelt einen schnellen Populationsrückgang, denn die Population ist nicht fähig, in so kurzer Zeit ihre genetisch bedingten Verhaltensmuster schlagartig zu ändern. Eine derartige Veränderung kann aber eine Menschengruppe eines bestimmten kulturellen Entwicklungsstandes durchaus vollziehen. Die neuere Forschung widerlegt Whites Thesen: Auch die Höhe des Energieverbrauchs und seine Effizienz können nicht als der Antrieb der Evolution betrachtet werden, denn in manchen Jäger- und Sammlergesellschaften ist der Energieverbrauch ebenso effizient wie in Industriegesellschaften (Rachmann 1991; Rambo 1991b), wenn auch die verbrauchte Gesamtenergie selbstverständlich geringer ist. Innerhalb der neuen Welle des Evolutionismus’ tauchte auch der Gedanke auf, dass im Laufe der sozialen und kulturellen Evolution denjenigen unter den gesellschaftsbestimmenden Faktoren eine erhöhte Bedeutung zugesprochen werden müsse, die aus der sozialen Umwelt stammen (Cohen 1983, 179). Nach dem Vergleich von bisherigen Evolutionstheorien scheinen noch immer die technologischen Innovationen zur Förderung der kulturellen Evolution am meisten geeignet zu sein (Rambo 1991a, 51–52). Diese These wird neuerdings überraschenderweise seitens der Wirtschaftswissenschaften herausgefordert: Laut Jeff Madrick ist der technologische Wandel nicht der Grund, sondern die Folge von Wirtschaftswachstum, der (zumindest in den letzten 1000 Jahren) durch die Größe der Binnenmärkte und die Offenheit der Außenmärkte zu Stande gebracht worden sei (Madrick 2002).⁹

Demnach können Art und Beschaffenheit (ökologischer Faktor) der natürlichen Umwelt in der Geschichte der kulturellen Evolution eher als hemmender und nicht als den Wandel auslösender Faktor angesehen werden. Gemäß Liebigs Gesetz über limitierende Faktoren in der Natur wächst eine Pflanze in dem Maße, wie es vom Minimum der zum Wachstum nötigen Stoffe ermöglicht wird; demnach kann sich die Gesellschaft auch nur so und in dem Maße entwickeln, wie dies von den Umweltfaktoren ermöglicht wird (Bargatzky 1986, 167–173). Eine Fehladaptation (die umweltfremde Nutzung durch bestimmte Selbsterhaltungsformen)

⁹ György Matolcsy bespricht das Werk von Madrick (2002) in der Wochenzeitschrift *Heti Válasz* 3 (2003), Nr. 47, 46.

oder die übertriebene Ausbreitung einer Produktionsform kann die Übernutzung der Umwelt und letztlich den Verfall der Kultur zur Folge haben.¹⁰

Die neoevolutionistische Sichtweise ist für die ökologischen Anthropologie nicht nur wegen der Erforschung von Umweltfaktoren beachtenswert, sondern sie liefert wichtige Angaben zur grundlegenden Frage der ökologischen Anthropologie, zur Problematik der Forschungseinheit, und zwar durch die Erforschung der Selektionseinheit. In der Theorie der Biologie und kulturellen Evolution ist die Klärung der Selektionseinheit unvermeidbar, denn alle Ausführungen beruhen auf dieser Frage. Würden wir uns nur nach der Intensität der Argumentierung richten, könnte man glauben, dass in der Evolutionsbiologie die reduktionistischen Theorien vorherrschen und die Theorie Dawkins' vom 'geizigen Gen' (*selfish gen*) angenommen worden sei. In Wirklichkeit sind neben dem Gen als Selektionseinheit sowohl Organismus, Gruppe, Population, Zönobium wie auch das Ökosystem annehmbar (Dawkins 1986. Vgl. Rambo 1991a, 56). Nichtsdestotrotz hat die Ansicht der Gruppenselektion in der Biologie wenig Anklang gefunden (Csányi 1999, 35–37). Die Soziobiologie belässt es auch nicht dabei, das Gen nur in der Biologie als Grundeinheit zu betrachten, sondern betrachtet es auch in der kulturellen Evolution als solche.¹¹ Diese Theorie nimmt gleichwohl schwere Lasten auf sich: Wenn wir diesem Gedankengang folgen, dann sollten der genetischen Diversität auch eine kulturelle Diversität, und den genetischen Leistungen auch kulturelle Leistungen zugesprochen werden. Tiefliegende Argumente sprechen gegen diese Annahme: Völker von gleicher Sprache und Herkunft können unter unterschiedlichen natürlichen Umweltbedingungen unterschiedliche Kulturen aufbauen,¹² und der über Rassen und Kulturen streuende Einfluss der amerikanischen Zivilisation kann diese Theorie ebenfalls nicht stützen. Kein Geisteswissenschaftler würde aber behaupten, dass sich mit der Entstehung der Kultur die biologische Evolution auflöst. Beide wirken zugleich (Ko-Evolution), mit der Einschränkung, dass das Ausscheiden der Selektionseinheiten in der kulturellen Evolution mit einer anderen Geschwindigkeit vonstatten geht als in der biologischen. Diese Geschwindigkeit hängt aber nun davon ab, was als Selektionseinheit angenommen wird (Csányi 1999, 259–261).

Diesbezüglich haben die evolutionistischen Autoren mehrere Vorschläge. Die Pioniere der Theorie und ihre Nachfolger betrachteten ganze kulturelle Systeme, Gesellschaften als Selektionseinheiten, eben weil sie nicht den Spuren von Darwin, sondern denen von Marx und Spencer folgten. Die kulturellen Systeme sind im Vergleich zum Organismus oder zur Spezies keine leicht abgrenzbaren Einheiten, denn sie bilden einander vielfach überlappende, sich kreuzende Netzwerke. Wenn es auch Beispiele für die Selektion großer kultureller Einheiten gibt, konnten sie im Verlauf der kulturellen Evolution nur als Ausnahmen gelten, wie das massenhafte Aussterben in der Tierwelt am Ende des Paläo- und Mesozoikum (Erdaltertum, Erdmittelalter). (Rambo 1991a, 62–65) Nach anderen Theorien können in der kulturellen Evolution einzelne Kulturphänomene als Selektionseinheiten dienen, die von den einzelnen Gesellschaften eingebaut, verwertet, bzw. ausgeschieden werden (Rambo 1991a, 66). Die

10 Borsos 2000, 185–186. Meggers (1954) führt den Verfall der Maya-Zivilisation darauf zurück, dass der tropische Regenwald für intensive Feldbau ungeeignet war, was zum Erhalt dieses komplexen Staates aber nötig gewesen wäre.

11 Lumsden–Wilson 1981. Auf ungarisch ist bei Wilson (2003, 152–153.) eine Andeutung zu lesen. Aber Wilson macht hier nur einen strittigen, rhetorischen Zug, um die Aufmerksamkeit des Lesers zu fesseln (Wilson 2003, 153. Siehe die Anmerkungen von McGee–Warms).

12 Eines der bekanntesten Beispiele ist das der ostafrikanischen Pokots (Suks): Einige Gruppen leben auf trockenen Ebenen als Hirten, andere leben in anderer Umwelt, auf niederschlagreicheren Höhen als Pflanzenbauer (Fedders–Salvadori 1979, 67; Reckers 1991, 61–65).

reduktionistische Evolutionsbiologie bietet – analog zum Gen – für die Einheit der kulturellen Evolution eine hypothetische Informationseinheit, das ‘Mem’, das „keinesfalls ein genetischer Replikator sein soll und nur in einer Umwelt gedeiht, die komplexe, miteinander kommunizierende Denkkaparete geschaffen haben sollen.“¹³ Das ‘Mem’ kann aber, genauso wenig wie das Kulturgen der Soziobiologie, die Frage beantworten, was diese Einheit eigentlich ist und wie sie erkannt werden kann (Rambo 1991a, 69).

Was die Problematik der Untersuchungseinheit (Population oder kulturelle Gruppe, Ökosystem oder kulturelles System – Borsos 2001, 18–25) betrifft, die sich an den Fragenkomplex der Selektionseinheit anschließt, sollte die ökologische Anthropologie am ehesten die Humanetologie zu Rate ziehen. Diese versucht die Problematik der Selektionseinheit mit Hilfe der folgenden Theorie zu umgehen: Auf den ersten Stufen der kulturellen Entwicklung, auf der die kulturelle und die biologische Evolution zugleich gewirkt haben, war die Selektionseinheit die eigene Kultur tragende Gruppe, und der Prozess verlief relativ langsam, weil ein *maladaptives* Kulturphänomen erst dann ausscheiden konnte, wenn die ganze, es tragende Gruppe verfiel (Csányi 1999, 260). Mit der Entstehung von größeren sozialen Einheiten verschwindet die Isolation der Gruppensubjekte, und das Kulturphänomen (,Idee’) wird die Evolutionsgrundeinheit. Die Evolution der Ideen verläuft wesentlich schneller als die genetische Evolution des Menschen (Csányi 1999, 260). Nehmen wir die Wandelbarkeit der Selektionseinheit im Verlauf der kulturellen Evolution an, können wir dann die These formulieren, dass die Untersuchungseinheit der ökologischen Anthropologie auf Grund der Eigenschaften, Größe, Komplexität der Umweltbezüge dieser Einheit definiert werden kann. Ihr Verhältnis ist aber umgekehrt proportional. Auf der Organisationsebene von relativ isolierten Gruppen ist die Selektionseinheit größer und kann mit der kleineren Untersuchungseinheit der ökologischen Anthropologie (Population) identisch sein. Auf der Ebene der Evolution von Ideen – wenn die Selektionseinheit klein ist, aber die Menschen in Megapopulationen leben – liefert vermutlich eine Untersuchungseinheit von der Größenordnung des Ökosystems die besten Antwortmöglichkeiten auf die Fragen der ökologischen Anthropologie. Gleichwohl können sich Subsysteme der Ökosysteme für die Erforschung von Teilfragen als geeignet erweisen (Borsos 2000, 14–15). Die Frage der Untersuchungseinheit kann in der ökologischen Anthropologie üblicherweise, eigentlich analog zur Frage der Selektionseinheit, thematisiert werden, wenn statt der Selektion die Adaptationseinheit analysiert wird: Was wird zu welchen Umweltbedingungen adaptiert? Auch aus dieser Frage resultieren unterschiedliche Antworten: soziale Einheiten (Steward), Populationen (Rappaport) oder Kulturphänomene (Basalla 1988).

Im *new wave* Evolutionismus und in der ökologischen Anthropologie ist es ferner noch interessant, welcher der Umweltfaktoren als entscheidend selektierend (und dabei als die Kultur beeinflussender Faktor) angesehen werden kann. Während die Umweltfaktoren in der Ökologie leicht definier- und messbar sind (wie Licht, Wasser, Temperatur, physikalische und chemische Werte), neigt die Anthropologie dazu, diese ungenau zu behandeln (wie z. B. ‘die’ Umwelt schlechthin). Sie versucht nicht einmal bei den messbaren Faktoren ihren Einfluss auf die Entstehung und Entwicklung der Kultur in Erwägung zu ziehen (Rambo 1991a, 80). Es existieren zwar Theorien, die diese Unterschiede berücksichtigen, ein größeres Problem aber ist es, dass die Anordnung und Gewichtung komplexer Faktoren stark von der Umwelt,

13 Dawkins 1982, 109 [orig.: „The meme is a completely non-genetic kind of replikator, which flourishes only in the environment provided by complex, communicating brains.”]

von der untersuchten Gruppe und von den Prämissen der Forschung anhängig sind, weshalb zwei verschiedene Analysen nur schwer miteinander zu vergleichen sind.¹⁴

Bei der gleichzeitigen Analyse von kultureller und biologischer Evolution taucht unumgänglich die vorhin erwähnte Frage auf, ob die Informationsübertragung in den beiden Prozessen unterschiedlich ist: Die genetische Information wird in Form von DNS durch Reproduktion in die nächste Generation übertragen, (sie wird eventuell unter Selektionsdruck ausgeschieden). Währenddessen wird die kulturelle Information durch symbolische Repräsentation, durch Lernprozesse angeeignet, auch innerhalb der gleichen Generation. Die genetische Informationsübertragung kann wegen der biologischen Zusammengehörigkeit der Menschheit universell sein, aber der kulturelle Informationsaustausch nicht. Um erfolgreichen Informationsaustausch zu haben, müssen gleiche Strukturen von symbolischer Repräsentation vorhanden sein. (Die visuelle Informationsübergabe ist wegen ihrer Universalität in modernen Gesellschaften in den Vordergrund getreten.) ‚J. S. Bach‘ der Genetik, Cavalli-Sforza¹⁵, unterscheidet vier Übertragungsmodi, wie die kulturelle Information übertragen werden kann: Eltern – Kinder, Dirigent – Dirigierter, nicht verwandte Personen – Personen, Gruppe – Einzelner. Die ersten beiden Beziehungen sind vertikal (d. h. zwischen Generationen), auch die zweite ist mehrheitlich vertikal, wenn auch darin horizontale Beziehungen erscheinen. Die dritte und vierte Beziehung ist überwiegend horizontal, d.h. im Informationsaustausch nehmen etwa Gleichaltrige teil, bzw. ist die Zugehörigkeit zu einer Generation an und für sich irrelevant. Laut Cavalli-Sforza soll in den traditionellen Gesellschaften die vertikale Übertragung beachtlich sein, während in den modernen Gesellschaften auch die horizontale in den Vordergrund trete, und das soll die Geschwindigkeit der kulturellen Evolution erklären (Cavalli-Sforza 1988, 244–246). Der Frage des kulturellen und genetischen Informationsaustausches wird von allen Forschern der ökologischen Anthropologie Beachtung geschenkt, aber eine holistische Auflösung des Problems blieb bisher aus.

Eine gleichzeitige Untersuchung der kulturellen und biologischen Evolution wird dadurch erschwert, dass in der Anthropologie die Ansicht vertreten wird, die Kultur sei als die Gesamtheit von Symbolen und nicht als die Gesamtheit von Verhaltensadaptation an zusehen (Rambo 1991a, 92). Es ist darum schwierig, von diesen zwei Prozessen – unterschiedliche Aspekte betonend – ein weitgehend gültiges Bild zu zeichnen. Die ökologische Anthropologie stößt auf ein schwer lösbares Problem, wenn sie dennoch versucht, die umweltlichen und kulturellen Faktoren in ihrer Einheit zu erfassen. Die Aufstellung einer Synthese wird auch durch die Tatsache nicht erleichtert, dass einige Detailfragen, wie z. B. die Lösung der Selektions- bzw. Adaptationseinheit, nur auf Hypothesen beruhen.

14 Nehmen wir zwei Beiträge als Beispiel, die sich beide mit solchen bäuerlichen Gemeinschaften befassen, die in komplexe Gesellschaften integriert sind, und die Feldbau in Überschwemmungsgebieten betreiben. In der ökologischen anthropologischen Analyse des Bodrogeköz (NO-Ungarn) werden 8 Faktoren der natürlichen Umwelt in Erwägung gezogen, die teilweise von der Gesellschaft beeinflusst werden (geographische Kleinregion, Höhe über dem Meeresspiegel, Physiographie (d.h. relatives Relief), siedlungsgeographische Lage, siedlungsgeographische Struktur, Jahresdurchschnitt von Niederschlag und Temperatur, Bodentypen) (Borsos 2000, 49–51). Demgegenüber zieht Rambo beim Vergleich von Bauerngesellschaften (*peasant systems*) im Roten Fluss-Delta und im Mekong-Delta neben den sozialen, ganz andere, ausgesprochen komplexe Faktoren unter den Umweltfaktoren in Erwägung: Biodiversität, physiographische Diversität, Tragfähigkeit, Kosten der Ausnutzung der Umweltressourcen, Qualität von Kommunikation- und Verkehrssystemen, lebensgefährdende Faktoren (Seuchen, Flut, Tai-fun... usw.) (Rambo 1977, 184). Von all diesen können nur Physiographie und physiographische Diversität als ähnlich bezeichnet werden.

15 Die Familie Cavalli-Sforza ist in der Genetik so berühmt wie die Familie Bach in der Musik. Unter ihnen könnte Luigi Luca analog zu Johann Sebastian Bach angesehen werden (Csányi 1999, 254.)

Ende des 20. Jahrhunderts ist die evolutionistische Theorie bereits mit der Systemtheorie, der Stütze der ökologischen Anthropologie, stark verbunden. So gesehen – da nach dem zweiten Satz der Thermodynamik das Universum dem Zustand der Ungeordnetheit zustrebt – sollte die Geschichte und insbesondere die Evolution, als ein auf immer mehr Geordnetheit hinauslaufender Prozess, als die Steigerung der Unwahrscheinlichkeit angesehen werden (Luhmann 1992, 283). Zwar gewann noch die progressivistische Sozialtheorie in der Person von Jürgen Habermas, dem Ausleger des auf die Geschichte bezogenen, inversen ‚Haeckel-Gesetzes‘ (die Epochen der Menschheitsgeschichte werden analog zur Ontogenese festgestellt), einen ausgezeichneten Theoretiker und Verfechter, griff die postmoderne Wissenschaftskritik nicht nur den Evolutionismus, sondern alle Wissenschaftstheorien mit einheitlichen Denkweisen heftig an. Anstelle der umfassenden, allgemeingültigen Narrativa treten Vielfalt und Relativismus, anstelle der wissenschaftlichen Integration Multidisziplinarität und die Zergliederung der Kenntnisse. Diese Art der Wissenschaftsentwicklung steht aber den weltbestimmenden Prozessen der Globalisierung gegenüber. Wenn auch die gegenwärtigen wirtschaftlichen Entscheidungsmechanismen von alternativen Wirtschaftswissenschaftlern heftig kritisiert werden, fand der für die Wissenschaft charakteristische postmoderne Paradigmenwechsel im Bereich der Wirtschaft und Technik nicht statt, und die Entscheidungen werden weiterhin von mystifizierten, einen Wirtschaftswachstum verheißenden Eckzahlen (wie GDP, GNP, Produktivität usw.) beeinflusst (Sárkány–Somlai 2003a, 21–22). Die von der ökologischen Krise noch am meisten betroffenen Funktionäre können auch nur den Slogan der ‚nachhaltigen Entwicklung‘ wiederholen; auf der über begrenzte Ressourcen verfügenden Erde ist das offensichtlich kein gangbarer Weg. Ein eindeutiges Zeichen der Krise ist es, dass obwohl der ‚Fortschritt‘ in den Gesellschaften weiterhin ein gültiges Ziel zu bleiben scheint, sind es immer weniger Menschen, die daran auch glauben (Sárkány–Somlai 2003a, 23). Es ist ziemlich unwahrscheinlich, dass die Wissenschaft zu bereits ungültig gewordenen Paradigmen zurückkehrt. Genauso wenig denkbar erscheint aber auch ein postmoderner Wandel in den Entscheidungsmechanismen der Wirtschaft in der nächsten Zukunft – dies umso weniger, wenn wir noch die Wirtschaftsanalyse erwägen, die die globalen Prozesse für das Resultat der Eigenbewegung des Systems und nicht für das von einzelnen Entscheidungen hält (Korten 1996, 227–237).

Wegen des Widerspruches zwischen den Prozessen der Wissenschaftsentwicklung und der Wirklichkeit ist es kaum denkbar, auf der konzipierten Grundlage des Evolutionismus‘ eine wissenschaftliche Synthese aufzustellen, die von dem Elefanten der ökologischen Anthropologie ein überzeugendes Bild zeichnen könnte. Die Synthese an sich ist dennoch ein substantieller Bedarf in der ökologischen Anthropologie, die weiterhin vor dem Dilemma steht, wie die Phänomene von Natur und Gesellschaft von einem ausreichend weitgefassten System erfasst werden können, das aber die bisherigen Dichotomien von Gesellschaft/Natur = sie/wir überholen könnte (Little 1999, 257–259). Einige Anthropologen glauben, die Synthese mit einer in Zusammenarbeit von Biologen und Anthropologen erarbeiteten Neudefinition des Begriffes Adaptation zu erreichen. Andere wiederum glauben, dass die neuen Richtungen der ökologischen Anthropologie (die ‚neuen Ökologien‘) eine Synthese in Form des sog. neuen Materialismus bewirken werden, der im Konsens von textuellen, semiotischen Ansätzen und anderen Disziplinen (Biologie, Politologie, Wirtschaftswissenschaft, Historie) die Gegensätze – belastet auch von der Gegenüberstellung von Idealismus und Materialismus – ausgleichen wird (Biersack 1999, 5, 11). Eine neue Synthese müsste neben der Konzeptualisierung der Selektions- bzw. Adaptationsabläufe in der Evolution, die auch die umweltlichen und kulturellen Faktoren in Betracht zieht, auch die Erklärung der gegenwärtigen Phänomene beinhalten. Dies kann nur innerhalb einer Systemtheorie, die eine gleichzeitige Auslegung

von natürlichen (umweltlichen), gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Systemen umfasst, realisiert werden. Der Urheber/Die Urheberin einer solchen Theorie könnte nicht nur die Anerkennung der Anthropologen und das Prädikat 'ein neuer Steward' mit Recht erwarten, sondern auch im weiteren Umkreis der Wissenschaften Beifall ernten, denn er/sie hätte die Ausarbeitung eines neuen wissenschaftlichen Paradigmas erzielt. So ein Auftritt scheint eben deshalb als recht ungewiss.

Literatur

APPLEBAUM, HERBERT

1987 20th Century Evolution and Ecological Anthropology. Introduction. In Applebaum H (ed.) *Perspectives in Cultural Anthropology*. Albany: State University of New York, 199–207.

BAILEY, ROBERT M. – HEADLAND, THOMAS N.

1991 The Tropical Rain Forest: Is It a Productive Environment for Human Foragers? *Human Ecology* 19 (2), 261–285.

BALÉE, WILLIAM (ED.)

1998 *Advances in Historical Ecology*. New York: Columbia University Press.

BALI JÁNOS

2003 *A Börzsöny-vidéki málnatermelő táj gazdaság- és társadalomnéprajza* (Manuskript der PhD-Dissertation).

BARGATZKY, THOMAS

1986 *Einführung in die Kulturökologie*. Berlin: Dietrich Reimer.

BASALLA, GEORGE

1988 *The Evolution of Technology*. Cambridge: Cambridge University Press.

BATES, DANIEL G. – LEES, SUSAN H. (EDS.)

1996 *Case Studies in Human Ecology*. New York: Plenum Press.

BATES, DANIEL G. – PLOG, FRED

1991 *Human Adaptive Strategies*. New York: McGraw-Hill.

BATES, DANIEL G. (ED.)

2001 *Human Adaptive Strategies: Ecology, Culture and Politics*. Boston: Allyn and Bacon.

BELLAH, ROBERT N.

1970 *Beyond Relief: Essays on Religion in a Post Traditional World*. New York: Harper and Row.

BENNETT, JOHN W.

1975 Ecosystem Analogies in Cultural Ecology. In Polgar, Steven (ed): *Population, Ecology and Social Evolution*. The Hague-Paris: Mouton.

BICZÓ GÁBOR (SZERK.)

2003 *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai.

BOHANNAN, PETER – GLAZER, MARK (SZERK.)

1997 *Mérőldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem-McGraw Hill.

BORSOS BALÁZS

- 2000 *Három folyó között. A bodrogi közeli gazdálkodás alkalmazkodása a természeti viszonyokhoz a folyószabályozási munkák idején (1840–1910)*. Budapest: Akadémiai.
- 2000–2001 Félig festett zebra a Múzeum körúton. Az ökológiai antropológia a természet- és társadalomtudományok között. *Kultúra és Közösség* 5–6 (1), 99–108.
- 2001 Populáció – ökoszisztéma – niche. Az ökológia helye és szerepe az ökológiai antropológiában. In Szilágyi Miklós (szerk.): *Ethnológiai tanulmányok. Népi kultúra – népi társadalom* XX. 9–36.

BORSOS BÉLA

- 2002 *Azok a bizonyos könnyű léptek. I. Ökológia és rendszerelmélet*. Budapest: L'Harmattan.

BURNHAM, P. C. – ELLEN, R. F. (EDS.)

- 1979 *Social and Ecological Systems*. London: Academic.

CAMPBELL, BERNARD

- 1982 (1995) *Human Ecology. The Story of Our Place in Nature from Prehistory to the Present*. New York: Aldine.

CARNEIRO, ROBERT L.

- 1970 The Theory of the Origin of the State. *Science* 169, 733–738.

CAVALLI-SFORZA L. LUCA

- 1988 Cultural Transmission and Adaptation. *International Social Science Journal* 40, 239–254.

CHILDE, GORDON

- 1951 *Social evolution*. London: Watts.
- 1968 *Az ember önmaga alkotója*. Budapest: Kossuth

CLEMMER, RICHARD O. – MYERS, L. DANIEL – RUDDEN, MARY ELIZABETH (EDS.)

- 1999 *Julian Steward and the Great Basin: The Making of an Anthropologist*. Salt Lake City: University of Utah Press.

COHEN, YEHUDI

- 1983 A Theory and Model of Social Change and Evolution. *Journal of Anthropological Archaeology* 2, 164–207.

CSÁNYI VILMOS

1999. *Az emberi természet*. Humánétológia. Budapest: Vince Kiadó.

DAWKINS, RICHARD

- 1982 *The Extended Phenotype: The Gene as the Unit of Selection*. London: Freeman.
- 1986 *Az önző gén*. Budapest: Gondolat.
- 1994 *A vak órásmester. Gondolatok a darwini evolúcióelmületről*. Budapest: Akadémiai–Mezőgazda.

EDGERTON, ROBERT B.

- 1971 *The Individual of Cultural Adaptation: A Study of Four East African Peoples*. Berkeley: University of California Press

ELLEN, ROY F.

- 1982 (1986) *Environment, Subsistence and System. The Ecology of Small-Scale Social Formations*. Cambridge – New York: Cambridge Univ. Press.

FITZHUGH, BEN – HUNT, TERRY

1997a (eds.) Islands and Laboratories. *Special Issue of Human Ecology* 25 (3).

1997b Introduction: Islands as Laboratories: Archaeological Research in Comparative Perspective. *Human Ecology* 25 (3), 379–383.

FLANNERY, KENT V.

1972 The Cultural Evolution of Civilisations. *Annual Review of Ecology and Systematics* 3, 399–426.

FRIED, MORTON H.

1967 *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. New York: Random House.

GOLLEY, FRANK B.

1984 Historical Origins of the Ecosystem Concept in Biology. In Moran, Emilio F. (ed.) *The Ecosystem Concept in Anthropology*. AAAS Selected Symposium 92. Boulder, Col.: Westview, 33–49.

GOLLEY, FRANK B.

1993 *A History of the Ecosystem Concept in Ecology: More than the Sum of its Parts*. New Haven – London: Yale University Press.

HARDESTY, DONALD L.

1977 *Ecological Anthropology*. New York etc.: John Wiley & Sons.

HARRIS, MARVIN

1975 *Culture, People, Nature*. White Plains, NY: Longman

1977 *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*. New York: Random House

1979 *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.

1997 *A kulturális materializmus elméleti alapelvei*. In Bohannan–Glazer 1997, 517–551.

HEADLAND, THOMAS N. – BAILEY, ROBERT C.

1991a (eds.) Have Hunter-Gatherers Ever Lived in Tropical Rain Forests Independently of Agriculture? *Special Issue of Human Ecology* 19 (2).

1991b Introduction: Have Hunter-Gatherers Ever Lived in Tropical Rain Forests Independently of Agriculture? *Human Ecology* 19 (2), 115–122.

JOCHIM, MICHAEL A.

1981 *Strategies for Survival: Cultural Behaviour in an Ecological Context*. New York: Academic Press.

KORMONDY, EDWARD J. – BROWN, DANIEL E.

1998 *Fundamentals of Human Ecology. Upper Saddle River*: NJ: Prentice-Hall.

KORTEN, DAVID C.

1996 *Tökés társaságok világalma*. Budapest: Kapu.

LENSKI, GERHARD E. – LENSKI, JEAN

1978 *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*. New York: McGraw-Hill.

LENSKI, GERHARD E.

1966 *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York: McGraw-Hill.

LEWIS, HENRY T.

1991 Technological Complexity, Ecological Diversity, and Fire Regimes in Northern Australia: Hunter-Gatherer, Cowboy, Ranger. In Rambo, Terry A. – Gillogly, Kathleen (eds): *Profiles*

in *Cultural Evolution: Papers from Conference in Honour of Elman R. Service*. Urbana: University of Michigan Press, 261–288.

LOMAX, ALAN

1976 *Cantometrics: An Approach to the Anthropology of Music*. Berkeley: University of California Extension Media Center.

LUHMANN, N[IKLAS]

1992 The Direction of Evolution. In Haferkamp, H. – Smelser, N. J. (eds.) *Social Change and Modernity*. Berkeley: Univ. of California Press, 279–293.

LUMSDEN, C[HARLES] J. – WILSON, O. E[DWARD]

1981 *Genes, Mind and Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

MADRICK, JEFF

2002 *Why Economies Grow. The Forces that Shape Prosperity and How to Get them Working Again*. New York: Basic.

MCGEE, R. JON – WARMS, RICHARD. J.

2003 *Kulturális ökológia és neoevolucionizmus*. In Biczó 2003, 11–14.

MCLUHAN, MARSHALL

1962 *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.

MILTON, K[AY]

1996 *Environmentalism and culture theory: Exploring the role of anthropology in environmental discourse*. London: Routledge.

MILTON, KAY (ED.)

1993 *Environmentalism: The View from Anthropology*. New York: Routledge.

MOLNAR, STEPHEN – MOLNAR, IVA M.

2000 *Environmental Change and Human Survival. Some Dimensions of Human Ecology*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.

MORAN, EMILIO F.

1979/2000 *Human Adaptability: An Introduction to Ecological Anthropology*. Boulder: Wertview. (2000: revised edition)

MURDOCK, GEORGE PETER

2003 Családi stabilitás a nem-európai kultúrákban. In Biczó 2003, 15–26.

NETTING, ROBERT M.

1968 *Hill Farmers of Nigeria: Cultural Ecology of the Kofyar of the Jos Plateau*. Seattle: University of Washington Press.

NETTING, ROBERT M.

1981 *Balancing on an Alp. Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

NETTING, ROBERT M.

1986 (1977) *Cultural Ecology. Prospects Heights*. II.: Waveland.

1996 Cultural Ecology. In Levinson, David – Ember, Melvin (eds.) *Encyclopaedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt and Co. 1, 267–271.

- ORLOVE, BENJAMIN
1980 Ecological Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 9, 235–273.
- PARSONS, TALCOTT
1966 *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall.
- RACHMANN, ALI M. A.
1991 Social Integration and Energy Utilization: An Analysis of the Kubu Suku Terasing of Indonesia and the Temuan Orang Asli of Malaysia. In Rambo–Gillogly 1991, 311–331.
- RAMBO, TERRY A.
1977 Closed Corporate and Open Peasant Communities: Reopening a Hastily Shut Case. *Comparative Studies in Society and History* 19 (2), 179–188.
1991a The Study of Cultural Evolution. In Rambo–Gillogly 1991, 23–109.
1991b Energy and the Evolution of Culture: A Reassessment of White’s Law. In Rambo–Gillogly 1991, 291–310.
- RAMBO, TERRY A. – GILLOGLY, KATHLEEN (EDS):
1991 *Profiles in Cultural Evolution: Papers from Conference in Honour of Elman R. Service*. Urbana: University of Michigan Press.
- RAPPAPORT, ROY A.
1967 *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven – London: Yale Univ. Press.
1977 Maladaptation in Social Systems. In Friedmann, J. – Rowlands, M. J. (eds.): *The Evolution of Social Systems*. London: Duckworth, 49–71.
1979 *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond, Cal.: North Atlantic Press.
- SAHLINS, MARSHALL D.
1997 Specifikus és általános evolúció. In Bohannon–Glazer 1997, 488–514.
- SANDERSON, STEPHEN K.
1997 Evolution. In Barfield, Thomas (ed.): *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishers, 448–450.
- SÁRKÁNY MIHÁLY
1979 Kulturális ökológia – távlatok és korlátok. *Világosság* 20 (8–9), 564–569.
1984–85 Patrilineal band and the logic of cultural ecology. *Acta Ethnographica* 33 (1–4), 309–320.
1997 Nyitott szemmel. Környezet és kultúra, ahogy Gunda Béla látta. *Herman Ottó Múzeum Évkönyve XXXV–XXXVI*, 427–434.
2001 Evolúció, folyamat, történelem. In Pál Eszter (szerk.) *Útközben. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből Somlai Péter 60. születésnapjára*. Budapest: Új Mandátum, 205–213.
- SÁRKÁNY MIHÁLY – SOMLAI PÉTER
2003a A haladástól a kontingenciáig. Vázlat a szocio-kulturális evolúció változó elméleteiről. *Szociológiai Szemle* 13 (3), 3–26.
2003b Vom Progress zu Postmoderne. Der soziokulturelle Evolutionismus und die Veraenderungen der historischen Anschauung. In Meleghy, Tamás – Niederzu, Heinz-Jürgen (Hrsg.) *Soziale Evolution. Die Evolutionstheorie und die Sozialwissenschaften. Österreichische Zeitschrift für Soziologie. Sonderband 7*. Westdeutscher Verlag, 33–52.

SERVICE, ELMAN R.

- 1962 *Primitive Social Organisation: An Evolutionary Perspective*. New York: Random House.
1975 *The Origins of State and Civilisation: The Process of Cultural Evolution*. New York: Norton.

SMITH, ERIC A. – WINTERHALDER, BRUCE (EDS.)

- 1992 *Evolutionary Ecology and Human Behaviour*. New York: Aldine de Gruyter.

SPONSEL, LESLIE E.

- 1987 Cultural Ecology and Environmental Education. *Journal of Environmental Education* 19 (1), 31–42.
1997 Steward, Julian. In Barfield, Thomas (ed.): *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishers, 448–450.
1999 *Culture and Nature: Ecological Approaches in Anthropology* (Manuskript)
2003 Ecological Anthropology: A Critical Retrospective and Prospective Analysis. <http://www.hawaii.edu/blackboard/anthro435>

STEWART, JULIAN H.

- 1955 *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press (neue Ausgabe:1973).
1977 *Evolution and Ecology: Essays on Social Transformation*. Urbana: University of Illinois Press.
1997 A kulturális ökológia fogalma és módszere. In Bohannon–Glazer 1997, 439–456.

TANSLEY, ALFRED GEORGE

- 1935 The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms. *Ecology* 16, 205–221.

TOWNSEND, PATRICIA K.

- 2000 *Environmental Anthropology. From Pigs to Policies*. Prospect Heights: Waveland Press.

VAYDA, ANDREW P. – RAPPAPORT, ROY A.

- 1968 Ecology, Cultural and Non-Cultural. In Clifton James A. (ed.): *Introduction to Cultural Anthropology*. Boston: Houghton Mifflin. 477–497.

VAYDA, ANDREW P. (ED.)

- 1969 *Environment & Cultural Behaviour. Ecological Studies in Cultural Anthropology*. Garden City, New York: The Natural History Press.

WHITE, LESLIE A.

- 1973 *A kultúra fejlődése*. Budapest: Kossuth /Szociológiai Füzetek 5./
1997a Az energia és a kultúra evolúciója. In Bohannon–Glazer 1997, 460–486.
1997b A szimbólum: az emberi viselkedés eredete és alapja. In Bohannon–Glazer 1997, 459.

WILK, RICHARD – STONE, PRISCILLA

- 1998a (eds.) A Very Human Ecology: Celebrating the Work of Robert McC. Netting. *Human Ecology* 26 (2).
1998b Introduction to a Very Human Ecology: Celebrating the Work of Robert McC. Netting. *Human Ecology* 26 (2), 175–188.

WILSON, EDWARD O.

- 2003 A gén moralitása. In Biczó 2003, 152–159.

Az új Stewardra várva

Ökológiai antropológia és neoevolucionizmus
(Összefoglalás)

A tanulmányban a szerző ökológiai antropológia tudományágában jelentős szerepet játszó evolucionista megközelítés múltjával, hatásával, és lehetőségeivel foglalkozik. Az evolucionizmus az antropológiában három „hullámban” fejtette ki hatását. Az első evolucionisták (Morgan, Tylor és Spencer) elsősorban a XIX. századhoz köthető munkásságát a XX. század közepén e megközelítés újabb fellendülése követte, amely már szorosabban köthető az ökológiai antropológia központi kérdéséhez: az ember és a természeti környezet kölcsönhatása vizsgálatához. Ezt a „neoevolucionizmusnak” is nevezhető irányzatot elsősorban Julian Steward (és Leslie White) neve fémjelzi. Steward volt az utolsó, aki az általa kulturális ökológiának nevezett módszertan segítségével megpróbálta egységes magyarázó elméletbe foglalni az emberi kultúra időbeli változását és térbeli változatait. Borsos Balázs tanulmánya elsősorban azt vizsgálja, hogy az evolucionista megközelítés harmadik fellendülése (az „új hullám”) során előtérbe került kérdések és az ebbe a megközelítésbe sorolható kutatók (egyebek mellett Harris, Service, Sahlins és mások) munkája nyomán kirajzolódhat-e egy újabb összefoglaló elmélet lehetősége az ökológiai antropológiában. Elemzésében a szerző az evolucionizmus kiváló magyarországi kutatói Sárkány Mihály és Somlai Péter meglátásaira támaszkodik: szerintük ugyanis a tudomány fejlődése elfordult az evolucionizmustól, a jelenkori gazdasági folyamatok és az őket befolyásoló döntéshozók gondolkodása azonban még ezen a pályán haladnak. A szerző sorra veszi az evolucionista megközelítés alapvető kérdéseit (vizsgálati egység, adaptáció és szelekció problémája, a kulturális és biológiai evolúció hasonlóságai és különbségei), és rámutat arra, milyen nehézségei vannak, ha ezeket egységes magyarázó keretbe próbáljuk illeszteni. A jelenkori folyamatok elemzése arra a következtetésre vezet, hogy a mai tudományos paradigmában az ökológiai antropológia evolucionista alapon felépített szintézise meglehetősen kétségesnek tűnik.

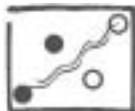
Čakajúc na nového Stewarda

Ekologická antropológia a neoevolucionizmus
(Zhrnutie)

Autor sa v štúdiu zaoberá minulosťou, vplyvom a možnosťami evolucionistického prístupu, ktorý hrá dôležitú úlohu vo vednom odbore ekologickej antropológie. Evolucionizmus prejavil svoj vplyv v antropológii v troch „vlnách”. Po činnosti prvých evolucionistov (Morgan, Tylor a Spencer), ktorú možno spojiť predovšetkým s 19. storočím, nasledoval v polovici 20. storočia ďalší rozmach tohto prístupu, ktorý možno už ťažšie spojiť s ústrednou otázkou ekologickej antropológie: so skúmaním vzájomného vplyvu človeka a prírodného prostredia. Tomuto smeru, ktorý možno nazvať aj „neoevolucionizmom”, dodáva punc meno Juliana Stewarda (a Leslieho Whitea). Steward bol posledný, kto sa pokúsil metódou, ktorú nazval kultúrnou ekológiou, pojať do jednotnej vysvetľujúcej teórie premenu ľudskej kultúry v čase a jej obmeny v priestore. Balázs Borsos vo svojej štúdiu skúma predovšetkým to, či sa v dôsledku otázok, ktoré sa dostali do popredia v priebehu tretieho rozmachu evolucionistického prístupu („nová vlna”) a na základe práce vedcov (okrem iných Harris, Service, Sahlins a iní), ktorých možno zaradiť k tomuto prístupu, sa môže rysovať nová sumarizujúca teória v ekologickej antropológii. Vo svojej analýze sa autor opiera o postrehy vynikajúcich maďarských skúmateľov evolucionizmu Mihálya Sárkány a Pétera Somfaiho: podľa nich sa totiž vývoj vedy odvrátil od evolucionizmu, súčasne ekonomické procesy a zmysľanie rozhodujúcich činiteľov, ktorí ich ovplyvňujú, však ešte zostali na tomto prístupe. Autor jednotlivo rozoberá základné otázky evolucionistického prístupu (výskumná jednotka, problém adaptácie a selekcie, podobnosti a rozdielnosti kultúrnej a biologickej evolúcie) a poukazuje na to, aké problémy nastávajú, ak sa ich pokúsime vtasť do jednotného

vysvetľujúceho rámca. Analýza súčasných procesov ho vedie k záveru, že v dnešnej vedeckej paradigme sa syntéza ekologickej antropológie, postavená na evolucionistickom základe, zdá byť dosť sporná.

(Preklad Ida Gaálová)



Közép- és Délkelet-Európa, mint kulturális tér: a népi kultúra dimenziói*

VÁCLAV FROLEC
(1934–1992)

A jelenkori Európának számos dimenziója van. Ezek vezető motívumának egyre inkább az identitás kialakítása utáni vágy mutatkozik. Önazonosulásra törekszik Közép- és Délkelet-Európa is, amely a totalitárius rendszerek bukása után kialakult új helyzetben keresi a felemelkedés, az Európába való belépés és az integráció útjait. Európa és részei identitásának kérdése hozzátartozik e kontinens történelmének és kultúrájának fejlődési logikájához. Sőt akár azt is megkockáztathatjuk, hogy ez az európai történelem filozófiájának, értelmének a problémája.

Miben rejlik Európa kulturális identitása?

Ez a kérdés összefügg magával a kultúra egységének felfogásával, amelyet a sokszínűség egységeként kell érteni. A kultúra egyes szféráiban létező különbségek nem zárják ki egységet számos más területen. A kultúrák különbözőségét egységként tekintő felfogás létezésében látjuk a kiutat az európai kulturális társadalom megértéséhez. Európa kulturális identitása a közös alap tudatán nyugszik, melynek szilárd pillérei az antik kultúra és a kereszténység. A kulturális dualizmust itt elsősorban a nyugati (latin) és a keleti (bizánci) szféra fejezi ki. Az európai kultúra egyik gyökere a paraszti kultúra és az európai nemzeti társadalmak népi rétegeinek agrárszemléletmódja. Fontos, sokszor lényeges ösztönzéseket hoztak a társadalom más összetevői. Európa egy évezreden keresztül egy külön térséget képez, melyben olyan gondolkodásmódok és tevékenységek nyilvánulnak meg, amelyek az európai kulturális egység proklamációjához vezetnek. Ellentétesen, integrálón, de gyakrabban dezintegrálón hatottak a szláv, a germán, a román és más egységek gondolatai, melyeknek alapja a közös származás, nyelvi rokonság és közös kulturális jelek tudata volt. Ezek vezettek a pánszláv és pángermán típusú politikai mozgalmakhoz, amelyek történelmi szempontból utópiák voltak (Burszta 1985, 158). Az európai kultúra a világ kultúrájának kontextusában fejlődött és fejlődik, annak integrált része, sőt sok irányban példája is. Jellemző rá az áramlatok, források és nemzeti hagyományok gazdagsága. Ez – főleg a múltra való tekintettel – lényegesen megkülönbözteti a Kelet meglehetősen unifikált civilizációitól és Afrika kultúráitól, továbbá részben a mai amerikai kultúrától is (Dobroczyński–Stefanowicz 1979, 159).

* Jelen írás eredetileg csehül a Václav Frolec által alapított *Ethnologia Europae Centralis* c. folyóirat első számában látott napvilágot (Brno 1992, 11–23). A fordítás közléséhez való hozzájárulásért Věra Frolcovának tartozunk köszönettel.

Létezik a népi kultúra történelmének filozófiája?

Nem értek egyet azzal az állítással, hogy a népi kultúrának nincsen történelme. Van, csak éppen másként nyilvánul meg, mint ahogy általában a történelmi idő általános eseményeit értelmezni szoktuk. Ha tehát a népi kultúra történelmi kategória, beszélhetünk a történelmi értelméről, filozófiájáról is. Európa részeinek, nemzetek csoportjainak vagy egyes etnikai társadalmaknak azonban nem csak egy bizonyos értelmük van, hanem sok, mégpedig a tér- és időbeli változások dinamikájában. Josef Pekař cseh történész annak idején azt írta a történelem értelméről, a történelem filozófiájáról, hogy „lényegében nincs itt szó másról, mint a történelmi fejlődés fő tényezőinek ismeréséről, és az általa kialakított összefüggések magyarázatáról” (Pekař 1990, 386). Ha ezt a tézist vizsgálatunk tárgyára alkalmazzuk, elmondhatjuk, hogy az európai nemzetek és Európa egyes részeinek kultúrája az európai életnek része, megnyilvánulása és változata. Ha meg akarjuk magyarázni a népi kultúra értelmét, kutatnunk kell a geneziséit, történelmi-fejlődési tendenciáit, kontinuitásait és diszkontinuitásait, kultúrtársági, interetnikus és egyéb kapcsolatait. És igyekezetünk itt még csak az elején tart. Ám mindenképpen el kell kezdeni, és nem szabad félni a vereség kockázatától. A kezdeti sikertelenség is az európai etnológia további fejlődésének motorjává válhat.

Az európai kultúra paraszti forrásai

A földművelésen alapuló paraszti kultúrát általában véve az európai kultúra egyik alappillérenek tekinthetjük, amin minden társadalmi réteg osztozott: a nemesség, a polgárság (iparosok, kereskedők), a munkásság, a parasztság. A középkorban kialakult paraszti kultúra magában foglalja a szimbolikus kultúra legkorábbi formáit, mint amilyen a nyelv, a gesztusok segítségével végzett rituálék, a tánc és a dramatikus megnyilatkozások, gyakran szertartásokkal egybekötve, a hang- és vizuális jelek (Kłoskowska 1981, 317–318). A paraszti kultúra az agrár-gondolkodásmódból indul ki, melynek alapja az évszakok, a természeti ciklusok és az emberélet periódusainak változása, gazdag kultúrával és a kozmikus rend tiszteletben tartásával. A szellemi világ, a rituális rendszer és a konkrét munkatevékenységek is a közösség prosperitására irányulnak. Ezt a régi kulturális alapot minden európai nemzetnél megtaláljuk, a kezdeti társadalmi viszonyoknak a lényegét jelenti. A feudális társadalmi rétegződés folyamatában a paraszti kultúra a legkülönbözőbb kapcsolatokba és viszonyokba került más társadalmi rétegek megnyilvánulásaival. Európa kereszténnyé válásával, és az állami szervezet fejlődésével a paraszti kultúrában is elkezdtek érvényesülni az intézményes második kulturális rendszer elemei. A népi paraszti kultúra és a hivatalos keresztény egyházi kultúra kölcsönhatásainak az európai nemzeteknél (és csoportjaiknál) megvoltak a maguk sajátosságai. Általános vonás volt a pogány és a keresztény elemek szimbiózisa, a világi, a profán összefonódása a vallással, a szakrálissal, az intézményes egyházi élet befolyásolása a helyi környezet paraszti kultúrája által (a helyi szentek kultusza, a népszokások és népies szertartások térnyerése az egyházi rítusban stb.), továbbá a nép szellemi szintjének emelkedése. A keresztény vallás a konfesszionálisan differenciált (katolicizmus, protestantizmus, pravoszláv egyház) Európa történelmi fejlődésében bizonyos időkben az etnokulturális jelek egyikévé válik. Jelentős mértékben befolyásolta az egyes nemzetek síkrazállását a politikai és kulturális szférákba, főleg Európa nyugati és keleti irányultságában. Európa cselekvő központjaivá a keleti földközi-tengeri térség, Olaszország, a Baltikum vált, valamint az „óeurópai” terület, ahogy időnként az európai Nyugat populációs magját nevezik, amely a Rajna forrásától a Maas folyó mentén Angliáig terül el. Az „óeurópai” sávban nőtt nagyra Franciaország, Anglia és Németország kultúrája (Korčák 1938, 40–44). Az említett első rendbeli cselekvő központok összjátéka képezi Közép- és Délkelet-Európa kulturális helyzetét.

Közép-Európa mint földrajzi és kulturális régió

Közép-Európa nyitott és átjárható régió földrajzi és kulturális szempontból is, amelyet különböző módon határolnak körül. Mi ahhoz az általános felfogáshoz tartjuk magunkat, amely szerint Közép-Európa délen és északon az Alpok és a Kárpátok, valamint a Baltikum között fekvő terület; keleten és nyugaton ez a terület nyitott. Közép-Európa hegyrajzi térképén a legfontosabb tényező a földfelület mély süllyedése az Alpok és a Kárpátok között – a pannon síkság, amely a Közép-Duna gyűjtőterületévé alakult, és amelyhez koncentrikusan lejtnek nagyrészt az alpesi, kárpáti és dinári területek. Ez a legtágabb, hegyekkel körülvett folyami medence Európában. Közép-Európa sokáig európai periféria volt, mert a mozgató központoknak a peremén helyezkedett el. Az európai civilizáció bölcsője egészen a középkorig a Földközi-tenger keleti vidéke volt.

Sajátos kulturális helyzete van a közép-európai térségben a Duna mentének. Mint egész Közép-Európa, ez a terület az őskortól egy átmeneti kulturális zónává alakult, amelyben az egyes nemzeti kultúrák különböző kulturális elemeket szívtak magukba, tovább fejlődtek és gazdagodtak. A közös jelek mellett, amelyek közös alapokból nőttek ki, kialakultak az egyes etnikai területeken többé vagy kevésbé jellegzetes különbözőségeik, amelyek a Duna menti népek alkotó képességeinek megnyilvánulásai. A kulturális befolyásolás főleg a középkorban és az újkorban erősödött fel.

Történelmi szempontból a középső Duna mente a valamikori római provincia, Pannónia területét képezte, melynek nyugati részén vezetett át a mai cseh és szlovák, valamint lengyel területeket a római világgal összekötő, ún. borostyán út. Etnikai szempontból Pannónia nem volt egységes. A rómaiak előtti lakosság illír és kelta törzsekből állt, amelyek egymással keveredtek. Pannónia lakossága, annak főleg kelta része, már a rómaiak idejévétele előtt jelentős fokú gazdasági fejlődést ért el. A rómaiak igyekeztek romanizálni a helybéli lakosságot. Ebben főleg a törzsi arisztokráciánál jártak sikerrel. Sokkal lassúbb volt a romanizáció folyamata az egyszerű földművelő és pásztorkodó népnél, amelyik megtartotta a régi életformáját (Oliva 1959).

A szlávok a Krisztus utáni 4. században telepedtek meg a Kárpát medencében. A történészek úgy vélik, hogy egyrészt a kárpáti szorosokon át, valamint a Tisza és Duna mentén, másrészt keletről, a Kárpátokon túlról a Duna folyásával szemben juthattak be ide. Feltehetően néhány migrációs hullámról van szó, amire a régészet egy Kelet-Szlovákiában a 4. századra datált település leletanyaga alapján következtet. Morvaország területén a Morva kapun keresztül történő előnyomulást legkorábban a 4. században tételezhetjük fel, majd ezt követően kerülhetett sor a további térhódításra egészen a Dunáig és a nyugat-szlovákiai Morva mentéig. Jelentősebbeknek azonban azok a migrációs vonulatok látszanak, amelyek a Duna-Tisza mente térségéből nyugat felé irányultak a Duna folyásával szemben, és a 4. századtól elérték a mai Délnyugat-Szlovákiát, valamint a régi Morvaországot, a mai Ausztria keleti területeit és talán Dél-Csehországot is (Havlík 1966, 103–104; Chropovský 1962, 217; Poulik 1948, 107; Varsík 1964). Etnogenetikai szempontból jelentős esemény volt a morva nemzetiség kialakulása a 9. század elején, amely a Nagymorva Birodalom alapvető etnikai elemévé vált. A régi morvák egy tágas területen telepedtek le a Morva, a Dyje, a Vág, a Nyitra, a Garam, az Ipoly folyó mentén a megfelelő Duna-szakasszal, valamint a Sajó és a Hernád mentén (Havlík 1957, 501; Ratkoš 1958, 8–9). A Nagymorva Birodalom megszűnése után fokozatosan eltűnt a morva nemzetiség is. Ennek nyugati szárnya összeolvadt a későbbi cseh etnikummal. A Morva folyótól keletre elterülő területen egészen a Tiszáig a szlovák feudális nemzetiség alakult ki, melynek fő központja Nyitra vidéke lett. A Közép-Duna menti térségben a

szláv népesség változatlan szubsztrátuma volt az összes későbbben idejövő nemzetnek, és egyike a kulturális hagyományok hordozóinak Közép-Európa e részében.

A 9. század végétől a Kárpát-medence másik jelentős történelmi tényezői a magyarok voltak, akik aztán később e terület történelmi fejlődésének fő meghatározóivá váltak. A Kárpát-medencébe, hátrálva más nomád népek nyomása elől, mint hódítók érkeztek dél-orsz őshazájukból, ahol szoros gazdasági, politikai és kulturális szimbiózisban éltek a török-tatár kazárokkal. A Kárpát-medencébe való bejövetelük után a magyarok megmaradtak régi életmódjuk mellett, amelyre a nomád pásztorkodás volt jellemző. Így volt ez a 10. század egész első felében egészen 955-ig, amikor Augsburgnál vereséget szenvedtek a közös cseh–német hadsereggel szemben. Ennek a vereségnek meghatározó jelentősége volt számukra. Erre az időszakra tehető a magyarok átmenete a vándorló és pásztorkodó életmódról a letelepedett, gazdálkodó életmódra (Váňa 1954, 82–83). A Duna mentére való bejövetelük után a magyarok a szláv lakosság közé telepedtek le. A helyi, vízrajzi és kataszteri elnevezések, amelyek a 12. és 13. századi oklevelekben maradtak fenn, arról tanúskodnak, hogy egészen a 12. század második feléig a szláv lakosság még nem asszimilálódott nemcsak a mai Dél-Szlovákia területén, hanem a Dunántúlon és a Tisza mentén sem. Abban a korban nem léteztek Magyarországon erősen zárt etnikai egységek, valamint etnikai határok sem a szlovákok és a magyarok között. A történelmi fejlődés csak a 13. és 14. századtól indult meg ebben az irányban (Stanislav 1948; Macûrek 1934; Fehér 1957, 272–273).

Egyelőre nyitott az osztrák Duna mente germán betelepítésének a kérdése a középkori német kolonizációig, valamint a szláv etnikum aránya a régi Duna menti Ausztriában a 6–12. század közötti időszakban. Meghatározó szerepe volt a mai Ausztria területén élő szlávok germanizálásában a bajor kolonizációnak, amely a 7–12. században ment végbe. Ennek következménye volt a bajor lakosság növekedése a Keleti tartomány (a mai Ausztria) Dunától délre fekvő régi területén. A folyótól északra még a 11. század második felében is a bajorokhoz képest jelentős számú morva lakosság maradt. A Keleti tartományban a szlávok egyre jobban elvesztették etnikai különállóságukat, és fokozatosan összeolvadtak a bajorokkal. Ez a folyamat a 12. században csúcsondhatott ki, amikor forrásaink a szlávokat már csak ritkán említik (Havlík 1963).

A későbbi etnikai mozgások közül jelentős szerepe volt főleg a középkori és újkori német kolonizációnak, amely a Közép-Duna mente néhány területét érintette. Túlnyomórészt lokális jellegük volt az olyan újabb kolonizációs hullámoknak, mint a 16–17. századi horvát megtelepülés Alsó-Ausztriában és Burgenlandban, Magyarországon, a mai Nyugat-Szlovákiában és Délkelet-Morvaországban.

A közép-európai térségben különös kulturális szerepük volt a Kárpátoknak, főleg azok nyugati részének. A nyugat-kárpáti lakosság alaprétegét az a szláv földművelő nép alkotta, amely délről és északról nyomult a folyók mentén a Kárpátok hegyvidékeire. A Kárpátok településfejlődésébe jelentős mértékben beleszólt a középkori és újkori német kolonizáció (főleg a Szepesség és Erdély területén) és elsősorban az ún. vlach kolonizáció. Ennek a vlach jogon alapuló kolonizációnak a kezdetei a nyugati Kárpátokban a 15. század végére és a 16. század elejére esnek. A kolonizáció az elkövetkező századokban is folytatódott. Kiegészítette a nyugat-kárpáti térség etnikai képét, melynek vizsgálata különös jelentőséggel bír a román–szláv, a német–szláv, a magyar–szláv, a szlávok közötti (ukrán–lengyel–szlovák–cseh), valamint a magyar–román kapcsolatok tanulmányozása szempontjából (Macûrek 1958, 326). A nyugati Kárpátok betelepítése a földművelő és a pásztor kultúra keveredéséhez vezetett. A specifikus vlach pásztorjelenségek a tej és tejtermékek feldolgozásában, a szellemi kultúrában, szertartásokban, építészetben, viseletben, népművészetben, folklórban nyilvánultak meg.

Míg a Kárpátok kisebb jelentőségű kulturális központokat választottak el egymástól, addig az Alpok hegysége két rendkívül intenzív és jelentős központ Olaszország és Rajna mente között terül el. A két hegység kulturális helyzete tehát lényegesen különböző volt. Az Alpok abszolút magasságuk ellenére, akár a hegygerincek, akár a hágók esetében, kevésbé akadályozták a lakosság mozgását és kulturális kapcsolataikat, mint a Kárpátok. Az Alpok közvetítették a dél-európai kulturális jelenségek terjedését közép Európa területén. Említsük meg legalább az alpesi vidékek hozadékát a közép-európai boronafalú építészet technikai fejlődésében, az Alpokon keresztül került Közép-Európába a kályhás római fűtőrendszer, ezzel az áramlattal függ össze az épített kémények elterjedése az úri, polgári és paraszti közép-európai kultúrában, valamint egyéb jelenségek is (Scheppers 1967, 1–7; Frolec 1974). Ezen az úton német elnevezésű, Dél-Európából származó kulturális elemek jutottak el a szláv környezetbe.

A Balkán mint történelmi-néprajzi térség

A Balkán-félsziget kulturális hidat alkot Kelet és Nyugat, Európa és Ázsia között. Földrajzi jellege és fekvése meghatározó tényezőnek bizonyult egy sajátos történelmi-néprajzi régió kialakulása szempontjából. A félsziget geográfiailag tömör masszát alkot, amelyet északon az európai kontinenssel összekötő a dinári masszív (rákapcsolódva a déli Alpokra) és a kárpát-balkáni ív. A Balkán-félsziget északi részén levő hegységek nem képeznek közlekedési akadályt, hanem inkább összekötő kapocsként funkcionáltak Európa többi részei felé. Hasonló szerepet töltött be a Duna és a Száva folyó. Délen a Balkán-félsziget az Égei-tengerrel kötődik Kis-Ázsiához és a széles mediterrán térséghez. Jovan Cvijic a Balkán-félsziget eurázsiai jellegéről beszél (Cvijic 1922, 14). Az észak-déli nyitottság, nyugaton kiegészítve az Adriai-tengerrel, keleten a Fekete-tengerrel a történelmi és kulturális fejlődésben a legkülönbözőbb áramlatok hatását jelentette, amelyek hozzájárultak a Balkán-félsziget jelentős és sajátos történelmi-néprajzi kialakulásához. A kulturális hatás, amelyet Balkán geográfiai nyitottsága tett lehetővé a közeli és távoli országok felé, az őskortól megnyilvánult egészen az újkorig. Ennek következménye volt például az alapvető kultúrnövények, a szőlőtöke, a háziállatok, az öntözőrendszerek, valamint egy sor gyártási eljárás és munkaeszköz terjedése az ázsiai térségből. Ide sorolhatók azok a kulturális elemek, amelyeket mediterránként jelölhetünk meg: az öszvér és a szamar alkalmazása fő igavonó állatokként, a fejen történő teherhordás, az olajbogyó betakarításánál és feldolgozásánál, valamint az olajütésnél alkalmazott munkaeszközök és munkafolyamatok, egyedi elemek a bortermelésben (Frolec 1979, 461–473), a jószággal végeztetett gabonacséplés stb. Milovan Gavazzi a mediterrán kultúra megnyilvánulásának tartja a dalmát „diplát” (duda) is, azt a hangszert, melynek analógiáját nemcsak a Balkán-félsziget belterületéről, hanem Szardíniáról és Afrika északi partjairól is ismerjük (Gavazzi 1930). Ilyen jellege van a különös kupolaformájú kőépítményeknek is, amelyek megtalálhatók Adria egész jugoszláv tengerpartján, de Olaszországban, Spanyolországban, Svájcban stb. is. A Dinári-hegység és az Alpok érintkezésének köszönhető némely alpesi eredetű kulturális elemek elterjedése (például Bosznia és Északnyugat-Horvátország népi építészetében, a horvát pásztorok hagyományos viseletében, a népszokásokban). A pásztorok kultúrák által a Balkán szorosan összefonódott a Kárpátok hegységével. A két régió között közvetítő szerepet, jellemzően „a nemzetek találkozásának kontaktuszónájaként” megjelölt Duna mente játszott, amely lehetővé tette a pannon kultúrhatások behatolását a Balkán-félszigetre és a „balkanizmusok”-ét a közép-európai térségbe.

A felvázolt utak által terjedtek a Balkánon déli és keleti irányból az orientális kulturális elemek, nyugatról és délnyugatról (az Adriai-tengertől) a nyugat-európai kultúra elemei; ezek legjelentősebb megnyilvánulásai a félszigeten a katolikus vallás és a latin ábécé (Cvijic 1924,

33). A közép-európai kulturális befolyás, amely főleg a 18. század végétől nyilvánult meg, elsősorban a Duna menti és alpesi vidékről irányult a félszigetre (Cvijić 1922, 150–151). Európai jelentősége ebben a kultúrtértségben Bécsnek és Budapestnek volt.

Európának és egyes részeinek geográfiai arculata jelentős mértékben befolyásolta a népi kultúrák jellegét. Ez elsősorban a tárgyi kultúrára érvényes. Említsünk meg legalább egy példát. Már a neolitikum időszakában kialakult Európa területén néhány sáv, amelyek az építőanyag felhasználása szerint különböznek egymástól. Európa déli, nyugati és északi szélső területei a kőépítmények zónáját képezték, Délkelet-Európában az agyagépítkezés terjedt el, a többi vidéken a fa volt a legfontosabb építőanyag (Schlette 1958, 146–147). Ezek között a fő zónák között vegyes sávok léteztek. A fa túlsúlyban volt a lomb- és tűlevelű erdőkkel fedett vidékeken, az agyag a füves sztyeppés, a kő a mediterrán és atlantikus területeken. A föld geológiai összetételétől függött a lakóépítmények föld alatti előfordulása, ahogy ez látható például a Duna menti földházak sávján. Ebben az értelemben Karel Honzík cseh építész a következőket írta: „Azért van mindig az a benyomásunk, mintha maga a természet alkotná a vidéki házakat, mintha a dalmát kőházak a Velebit mészkőhegységéből nőnének ki, vagy mintha a falvaink zsindeletetői a gabonamezőkből bújnának elő” (Honzík 1976, 328). Már a középkorban három alapzóna határolódott el a tüzelőberendezés specifikus formái szerint: Kelet-Európában a kemence vált tipikus fűtőberendezéssé, Nyugat-, Délnyugat- és Délkelet-Európában a nyitott tűzhely és a kandalló volt túlsúlyban, az észak-európai és közép-európai térségben a tűzhely és a kemence egy egységbe való összekapcsolása jött létre (Scheppers 1954, 361–362; Meier-Oberist 1956, 76; Moszyński 1967, 529–539). Ez a függőség a természeti adottságoktól különösen markáns a földművelésben. Nem vitatható például az, hogy az ágasfának nevezett szántóeszköz elterjedése az észak-országi vidéken összefügg az itt található homokos talajjal. A példákat még tovább sorolhatnánk.

A kulturális jelenségek jelentősen függenek a gazdasági körülményektől is. Ez általánosan ismert tény, amelyet nem szükséges aprólékosabban ecsetelni. Még a szellemi szférára is kihatással van. A szlávok lakta területeken Szent György jelenik meg a jószág védelmezője szerepében. Amíg a dél-szlávoknál elsősorban a birkákhoz kötődnek a szent ünnepéhez tartozó szertartások, addig a keleti szlávoknál és a nyugati szlávok egy részénél a szarvasmarha áll előtérben. A pannoni és alpesi vidékeken Szent Györgyöt a lovak védőszentjének is tekintik. Nyilvánvaló itt az összefüggés az állattartás jellegével, és annak kulturális jelentőségével az egyes területeken.

Az antik kulturális hagyományok

Az antik kultúra lett egész Európa kultúrájának az alapja. A Krisztus utáni 2. századtól a római birodalom határain kívül elterülő országok földművelő népe, például Írország, Skandinávia nyugati része, a német Rajna-mente és Délkelet-Európa egyes vidékei széles körben elkezdtek befogadni a római hatásokat. Megjelentek itt a rómaiak által propagált földművelő munkaeszközök, új növényfajták termesztése és állatfajok tenyésztése, egyes kézműves szerszámok és technikák (Wróblewski 1964, 71). Közép-Európába a görög-római hatások nemcsak nyugatról terjedtek, de az ősrégi délkeleti úton is.

Az antik hagyományok világosan jelennek meg például az európai szőlőtermesztői kultúrában. Itt meghatározó szerepük volt a rómaiaknak. Mindmáig kevésbé ismert a kelták, illírek, trákok konkrét hozzájárulása az európai szőlészet fejlődéséhez. Az antik kulturális réteggel függ össze a szőlőtermesztési munkák ciklusa, és az alap-munkafolyamatok, amelyek hozzájuk kötődnek, némely szőlőfajták elterjedése, a borászati szerszámok és eszközök alap-

típusai. Az antik hagyományokban gyökereznek a borászati jogszokások és a népi hiedelmi elképzelések egyes jelenségei is.

Antik alapokon formálódtak Európában a kulturális zónák. A szőlőtermesztési kultúrában hármat jelölhetünk ki: nyugat-európai, közép-európai és balkáni. Ezek a zónák az antik alaptól kiindulva közös jegyeik mellett a szőlőfajtákban, a szőlészeti munkaeszközökben, borászati technológiában és a borászok szellemi kultúrájában bizonyos sajátos elemeket is felmutatnak. A nyugat- és közép-európai zónáktól, amelyeknek számos közös vonásuk van, a balkáni szőlőtermesztés egy sor egyedi megnyilvánulással különbözik. Ezekhez tartozik a szőlőtőke-vezetés archaikus formáinak megtartása, a vörös szőlőfajták elterjedése, a bor feldolgozásának és tartósításának speciális technológiája, a szőlőprések és külön építmények hiánya a Balkán-félsziget központi régióiban. A balkáni szőlőtermesztés egy sor összefüggést mutat az elő-ázsiai bortermeléssel. Az említett európai szőlőtermesztési zónák között évszázadokon keresztül állandó kapcsolatok léteztek és kölcsönös befolyásolásra került sor. A nyugat-európai szőlőtermesztés hatása a közép-európai borászati kultúrára legnyilvánvalóbb az egyes szőlőfajták elterjedésében, és főleg a szőlészet védőszentjeinek kultuszában, amely a közép-európai térségbe a katolikus egyház intenzív nyomásának hatása alatt terjedt el. Más formában nyilvánult meg a lakosság vallási hovatartozása a balkán országok szőlőtermesztési kultúrájában. Az iszlám a szőlőtermesztést a szőlőfogyasztásra és musttermelésre irányította, míg a keresztény vallások a bortermelést támogatták. A balkáni szőlőtermesztés (beleértve a román szőlészetet is) speciális megnyilvánulásainak hatása elérte Közép-Európát is, főleg Magyarország és Burgenland területét. A szőlőtermesztési kultúra némely elemeiben, főleg a bortárolásban és borszállításban alapvető övezeti választóvonalnak mutatkozik Európa geográfiai elválasztása tekintetében déli és északi részre. A közép-európai bortermelő vidék magában foglalja Dél-Ausztria, Burgenland, Szlovákia, Magyarország, Morvaország, Csehország és Németország szőlőtermesztő területeit. Egyes jelekben (prések, borpincék és edények) hozzájuk kapcsolódik Románia nyugati része és Moldávia. A közép-európai kulturális közösség megnyilvánul a tárgyi kultúrában, jogi előírásokban és szokásokban, borászati szokásokban és ünnepélyekben, a borászok szellemi kultúrájában (Frolec 1985, 13–52).

A rómaiak által a mai Olaszország területén kialakított és fejlesztett kultúramodellt átvittek és adoptálták a római provinciákba Nyugat- és Közép-Európában. A rómaiak belefoglalták ebbe a modellbe az összes akkori civilizált világ vívmányát, elsősorban Görögországot, de a Közel- és Távols-Keletét is. A közép-európai régió népi kultúrái továbbviszik ezt a modellt az összes strukturális viszonyban (Wróblewski 1964, 73–78). Az antik világ nagy kulturális örökséget hagyott Európára. Jan Patočka filozófus „az európai kultúra sajátosságáról” szóló elmélkedésében az antik örökséggel kapcsolatban a szellemi horizontra irányítja a figyelmet. A „lélekkel való törődést” mint hozzáállást említi, amely két történelmi katasztrófa, a görög „polis” és a római birodalom bukása révén alakult ki. „Ez az antik örökség segített hozzá ahhoz, hogy mindkét katasztrófa tisztán negatív jelenségéből annak kísérletévé váljék, hogy meghaladja azt, ami az aktuális történelmi körülmények között bénítólag hatott és életképtelenné bizonyult, és hozzájárult az európai örökség új helyzetbe való alkalmazkodásához, valamint egységesítéséhez (...) A lélekkel való törődés – mondja Patočka – tehát az, ami létrehozta Európát” (Patočka 1990, 92–93; Patočka 1996, 317–319). És ezzel a következő jelentős kérdés vetődik fel.

A történelmi időszakok mentalitása és a népi kultúra

Az ember és a kulturális értékek, amelyeket megteremt, a történelmi időben változnak. Az európai embernek (mint egy etnikai közösség tagjának) a 14. és 15. században más volt a men-

talitása, mint a 16. és 17., a 18., 19. vagy 20. századi európainak. Ezzel kapcsolatban változott kulturális horizontja is. Közép-európai viszonyokban ez nem csak a gyártás fejlődésében, felfedezésekben, találmányokban, az életmód civilizációs folyamataiban nyilvánult meg, hanem elsősorban a kor szellemi légkörében. A középkorban a kulturális élet a keresztény tanítás szellemében zajlik, amely a társadalom mindennapi életét érinti. Az ünnep- és hétköznapi kultúrájához hozzátartozik a rendszeres templomlátogatás, az istentisztelet, a prédikációkon, egyházi ünnepségeken, körmeneteken, búcsújárásokon való részvétel. A középkori emberek életmódját ezért ezen az értékrenden keresztül kell szemlélni. A. J. Gurevics szovjet tudós a *Középkori kultúra kategóriái* című könyvében ebben az értelemben írja: „Hogyha ignoráljuk azt az értékrendet, amely a középkori emberek életszemléletének, életfelfogásának alapjait képezi, nem érthetjük meg a kultúrájukat sem. A legerterjedtebb és a legnépszerűbb zsánert abban a korban a legendák (a szentek élete) jelentették, az építészet legtipikusabb példáit a templomok; a festészetben a szentek képe van túlsúlyban, a szobrászatban a bibliai alakok. A középkori mesterek, irodalmárok és képzőművészek megvetik az őket körülvevő földi élet világos körvonalait...” (Gurevics 1978, 10; Gurevics 1981). A régi pogány elképzelések kontaktusba kerülnek a keresztény szellemi kultúrával. Cseh területeken erről meggyőző bizonyítékokkal szolgál a holešovi tanult bencés szerzetes, Jan. A Szentestéről szóló traktátumában feljegyzi a karácsonyi szokásokat IV. Károly cseh király és római császár idejéből. Ez egy európai jelentőségű páratlan emlék, amely megbízható forrásként szolgál a középkori szellemi kultúra, valamint a középkor és újkor közötti szokáshagyomány kontinuitásának megismeréséhez (Frolec 1988, 48–54). A középkorban a közép-európai térség minden országában terjed és egyre népszerűbbé válik a Mária-kultusz és az úrnap ünnepségek. A keresztény kultúra mellett létezik egy erőteljes népi nevető kultúra, amely egy lényegesen más, a világ, az ember és az emberi kapcsolatok egyértelműen nem hivatalos aspektusát közvetíti. Tulajdonképpen itt két világ valamiféle együttes, párhuzamos létezéséről van szó. Ennek figyelembevétele nélkül lehetetlen megérteni a középkor kulturális öntudatát és a reneszánsz kultúrát is. Ignorálni vagy alábecsülni a nevető középkort, a bolondok, ostobák ünnepeit (festa Stultorum, Fallorum, Fatuorum, fętes de fons) az akkori európai kultúra fejlődésének elferdítését jelenti (Bachtin 1975, 8; Bachtin 1982, 9; Frolec 1984, 9–17). Ennek a középkori nevetésnek a nyomait megtaláljuk a farsangi alakoskodásokban, de még a szertartásos körmenetekben is (Frolec 1990, 66–74; Frolec szerk. 1990). A virágzó középkor időszaka, a 13. századtól a 15. századig jelentős mérföldkő a közép-európai népi kultúra fejlődésében. Megalapozta az iparosodás előtti népi kultúra hagyományos formáit, úgy ahogy azokat az utóbbi századok újkeletű adataiból ismerjük.

A középkori technikai forradalomként jelölt gazdasági változások a közép-európai országokban a nyomásgazdálkodásban nyilvánultak meg, a tökéletesített ekék bevezetésében, a parasztudvar szervezésében, a földművelő települések arculatában. Ebben az időszakban kialakult a falusi házak alaprajzi szerkezete a cseh, a szlovák, a magyar, az osztrák területeken és másutt. A hivatalos nemesi kultúra mellett jelentkezett a polgári kultúra is, a népi paraszti kultúra mellett kialakul a jellegzetes városi népi kultúra – a kisiparosok, kereskedők, a városi szegénység kultúrája. A középkori népi kultúráról sajnos csak keveset tudunk. Már csak azért is, mert a feudalizmus, ahogy ezt J. le Goff kifejezte „a gesztusok világa, nem az írott szóé”. A középkori társadalom népi megnyilvánulásairól a korabeli irodalom hallgat. Sok minden visszafordíthatatlanul elveszett. Az európai etnológia számára kínálkozik az a feladat, hogy történészekkel együtt megvizsgálja a gótikus, reneszánsz, barokk időszak embereinek mentalitását, megkeresse a kor szellemi helyzetét, amely meghatározta az ember sajátos jellegét, hatással volt a törekvéseire, gondolkodására és cselekedeteire. Hiszen az áhítat is minden korban más volt, úgy ahogy változtak a vallásos elképzelések: a gótikus korszak Istene közel van

az emberhez, még az egyszerű emberhez is, a reneszánsz kor Istene egy nagyszerű uralkodó, akihez hosszú út vezet az udvaroncok, szentek, angyalok hadai között (Pekař 1990, 392, 408). Ebben az értelemben talán nemcsak a gótikus, a reneszánsz és a barokk művészetéről lehet majd beszélni, de a történelmi korszakok népi kultúrájáról is. A népi kultúra egyes jelenségeinél feltételezni lehet a kontinuitást egészen a gótikától a romantizmusig. Úgy tűnik, mindkét szellemi korszakban az ember mentalitása éppen a szellemi téren egyesült, a szabadság iránti törekvésben, amely különböző formában kivetődött a Rousseau-féle „c'est la peuple de la campagne, qui fait la nation” (a vidéki nép az, amely a nemzetet alkotja), és konkrét formában a 19. századi nemzeti mozgalmak sokszínűségébe. A történelmi korszakok népi kultúrájának tehát Közép-Európában megvan a saját értelme, saját filozófiája.

A közép-európai helyzettel összehasonlítva fel lehet deríteni a népi kultúra történelmének filozófiájában néhány balkáni sajátosságot is. A balkáni nemzetek kultúrájának egész jellegét befolyásolta a bizánci kultúra, amely a középkortól a keleti kultúrák forrásaiból táplálkozott és Jovan Cvijić szavaival, a balkáni kultúra par excellence, balkanizmussá vált (Cvijić 1924, 22). Miközben a bizánci hatások teljesen egyértelműek a hivatalos kultúrában és a művészetben, azok konkrét megnyilvánulása a népi kultúrában, kivéve a népviselet egyes elemeit és a népművészetet, ma már nehezebben meghatározható. Egyértelmű azonban, hogy már az oszmán törökök bejövetele előtt a balkáni országokba már bizánci közvetítéssel terjedtek a félszigeten török-keleti kulturális hatások, amelyek a mai napig fellelhetők a folklórban és a balkáni népek mentalitásában. A Balkán fölötti oszmán uralom Délkelet-Európában politikai, etnikai, szociális-gazdasági téren különböző változásokat váltott ki. Erőteljesen belenyúlt a balkáni nemzetek kulturális fejlődésébe is. Az évszázadokon át tartó oszmán uralom a balkáni nemzetek felett és a félsziget eurázsiai fekvése olyan mértékben befolyásolták a társadalmi és kulturális fejlődést, hogy a 15. századtól egészen a 19. századig a Balkán-félszigetnek inkább ázsiai, mint európai jellege volt. Jelentős kulturális változásokat és új ösztönzéseket hozott magával a balkáni nemzetek felszabadulása az oszmán uralom alól.

A népi kultúra némely vidékeken sokszor annyira átváltozott, hogy az eredeti állapot ma már csak nehezen rekonstruálható. Így van ez például Bulgária néhány régiójában a falusi házzal és a népviselettel, melyeknek mai jellege és arculata a bulgár felvilágosodás idejében alakult ki a 18. század második felében és a 19. században. A kulturális befolyásolás eszközüvé vált a Balkánon a vallás is. A pravoszláv vallás a félsziget némely részeiben a görög hatások terjesztését szolgálta, az iszlám a török-keleti kulturális megnyilvánulásokat erősítette, a katolicizmus a közép-európai és a nyugat-európai kulturális elemeket közvetítette. A keleti kereszténység szelleme más volt, mint a nyugati kereszténységé. A keleti kereszténység hajlott a miszticizmus felé, a nyugati kereszténység univerzálisabb. Mindkettőt úgy is fel lehet fogni, mint a mentalitásban és az életstílusban megmutakozó különbségeket. Ebben a folyamatban kulturális jelentőséget kap a Kelet–Nyugat kapcsolat.

Kelet-európai és nyugat-európai kulturális dimenzió példája: a Mikulás-kultusz

A Mikulás-kultusz nemzetfeletti pozíciót vívott ki. Elfogadta a görög és a latin egyház is, Európa összes nemzete. A kisázsiai Mürából származó püspökhöz kapcsolódik, aki Krisztus után 300-ban született. A sorsa és a róla szóló legendák már néhány évszázad alatt olyannyira ismertté tették Szent Miklóst, hogy a keleti egyház egyik leghíresebb szentjévé vált. Testi maradványainak a dél-olaszországi Bariba való átszállítását követően 1087-ben a Mikulás-kultusz gyorsan terjed Nyugat-Európában. Ehhez jelentősen hozzájárultak a Szentföldre irányuló zarándokutak a 11. század végétől, amelyek során a zarándokok keresztülmentek Itálián és a Bizánci Birodalmon, a Szent Miklós-kultusz fő központjain, Nyugaton és Keleten. Va-

lószerűleg legnagyobb érdemük e szent népszerűségében a normannoknak volt, akik Dél-Olaszországban a tengerészek védőszentjeként ismerték Szent Miklóst, és tiszteletét átvitték az észak-európai tengerparti vidékekre is. A kultusz terjedésének jelentős gócpontja volt Nyugat-Európában Észak-Franciaország, a középkori Nyugat-Európa északi felének szellemi központja. A dél-olaszországi városból, Bariból a Mikulás-kultusz tovább terjedt az alpesi szorosokon, a Pireneusokon és a Kárpátokon át, a nagy vízi és kereskedelmi utakon terjedt tovább az egész kontinensen. A kultusz határai a dél-európai partoktól húzódnak a baltikumi partokig. Átvették a szlávok is (Meisen 1931). Orosz hatás alatt, amely a kolostorok által a pravoszláv egyház jelentős támogatása mellett terjedt, Szent Miklós kultusza belekerült a finnugor nemzetek szellemi kultúrájába is. Itt különös szimbiozist alakított ki a helybéli pogány istennel és szellemekkel. Sőt, a keresztény szent olykor pogány istenné változik, akinek állatokat áldoznak fel, és áldozati lakomákat rendeznek (egyes finnugor nyelveken a Miklóst Mikola-torem, Mikola-jume, tehát Miklós-istennek nevezik). Némely finnugor nemzetek (pl. a cseremiszek) az orosz egyház szentjeinek nagyobb hatalmat tulajdonítottak, mint a saját isteneiknek és szellemeiknek. Ezeknek a kapcsolatoknak a tanulmányozása tágítja az európai etnológia kutatási területének kereteit.

Kulturális csere

A kulturális csere Európában különböző módon és különböző irányban valósult meg. A közép-európai és délkelet-európai térségből számos példát említhetnénk már az egyes nemzetek közötti kapcsolatok kezdeti időszakából. A magyar földművelői és építészeti terminológiában számos szláv eredetű kifejezést találunk (borona, *boronafal*, *boronaház*, *vályog* és másokat – Novak 1962, 47). A szláv terminológiában, pl. a viseletiben, a folklórban viszont fellelhető számos magyar eredetű kifejezés, hungarizmus.

A morva és szlovák borászati terminológiában német eredetű kifejezéseket, germanizmusokat találunk: *fríd* (a német Einfriedung-ból), *rúna* (Rain), *greft* (a német graben-ből), *preszúz* (Presshaus), *presz* (Presse), *hinst* (Hengst), *vincúr* (Winzer), *perkrecht* (Bergrecht), *perknosz* (Bergnosse) stb. Az Ausztriával való szoros kapcsolatra utalnak a helyi szőlőhegyek elnevezései; például a Břeclav környéki és a dél-morva szőlőkertek elnevezéseinek megvannak az analógiái a szomszédos alsó-ausztriai bortermelő falvakban. Sok hasonlóságot találunk a borászati rendszabályokban is Morvaországban és Alsó-Ausztriában. Az 1309-ből származó alsó-ausztriai falkensteini joggal legtöbb közös eleme van a Mikulov környéki borászati rendszabályoknak, amelyek németül vannak írva és sokban különböznek a többi morvaországi rendszabálytól. Az alsó-ausztriai Falkenstein városka volt a borászati perek legmagasabb bíróságának a székhelye. Ide fellebbeztek a távolabbi morva helységek (Uherský Brod, Bzenec stb.)

A német kolonisták Morvaországba, de Magyarországra is behoztak bizonyos szőlőfajtákat és munkaeszközöket. A cseh borászatban megtaláljuk a francia hatásokat is (Frolec 1970, 257–274). A középkori szokásréteg terjedésénél Lengyelországban közvetítő szerepe volt a cseh területeknek. Némely jelenség aztán, mint *A Dunára* elnevezésű leányjáték, lengyel közvetítéssel ukrán területre is átkerült. Lengyel területen keresztül viszont néhány ukrán kulturális jelenség jutott át Morvaországba. Ennek bizonyítéka például egy ukrán dal a kozákról és kedveséről, amely Ukrajnából eljutott Lengyelországba, és onnan torzított változatban átment Kelet-Morvaországba. Ennek az átvitelnek a közvetítői lengyel betlehemesek voltak. Gazdag jelentéstartalmat nyertek a cseh–szlovák–lengyel kulturális kapcsolatok a betyár-folklór témakörben. A legendás szlovák betyár Juraj Jánošík népi hőssé vált Morvaországban, Sziléziában és Lengyelországban is. A betyár tematika megjelenik még számos népi balladában, amelyek a lengyel, a szlovák és a morva hagyományokban is éltek. A kolonizációs hullámok

mellett, amelyekhez számos nyelvsziget kialakulása kötődik Közép-Európa keleti felében és Délkelet-Európában (ez a problematika megérdemelné egy külön elemzést), számos belső migráció is létrejött. Ezek különösen a Balkán-félszigeten voltak erősek, ahol a Vardaron lévő Velešská Klisura és a Zagrebačka Gora hegység közötti térségben a 14. századtól szinte az egész lakosság átrendeződött (Cvijić 1922, 160). A migrációk idejében a Duna mente szerb részen eltűntek a földházak, amelyeket felváltottak a boronafalú épületek és a sövényfalú házak, miközben mindkét építőanyag gyakran egy településen belül vagy szomszédos területen fordult elő. Ez nyilvánvalóan a lakosság migrációs mozgásával függ össze. A lakosság egy része ugyanis olyan vidékről származik, ahol a boronafalú házak voltak elterjedve (Šumadija, Stari Vlah, Bosna, Hercegovina), másik része pedig olyan területekről, ahol a sövényfalú házak voltak tipikusak (Nyugat-Bulgária, Koszovó, Metochija, Macedónia) (Frolec 1970a, 74).

A kulturális értékek cseréjét az európai országok és nemzetek között a munkaerő- és kereskedelmi migráció is közvetítette. A morva idénymunkások útjai Alsó-Ausztriába, Dél-Szlovákiába és Magyarországra irányultak. Ezekre a vidékekre mentek a munkások a mai Szlovákia északi területeiről is, akik cseh területeken és Lengyelországban is találtak munkát. A történelmi Gömör vármegye magyar és szlovák falvaiból is Alföldre jártak idénymunkások mezőgazdasági munkákra, fuvarozók és kereskedők fém-, agyag- és fatermékekkel. A délgömöri magyar favágók a századfordulón az Északkeleti-Kárpátokban dolgoztak (Paládi-Kovács 1988, 228–229). A munkaerő migráció és a kereskedelmi utak az egész Osztrák–Magyar Monarchia keretén belül valósultak meg, és a távoli európai országokba és a tengerentúrra is irányultak. Az árucseré a piaci központokban jött létre, és széles körben hálózó kereskedelem formájában is működött. Magyarországról a kereskedők Morvaországba hajtottak sertéseket, az Északkelet-Szlovákia területén élő szlovák gazdák a sertéseket Lengyelországban vásárolták. Árucserét a fuvarozók is közvetítettek. Morvaországból útjuk az akkori Porosz Sziléziába és Lengyelország északi vidékeire is vezetett. A kereskedelem tárgya volt az étolaj, a szárított gyümölcs, a szeszpárlatok. Útközben különböző árut vásároltak, főleg cserépárut, cukrot és sót. A kereskedelem a vízi szállítás útján is létrejött a határfolyókon. A Poprád és a Dunajec mentén Lengyelországba tutajokon úsztattak fát, vasat, gyógynövényeket, szárított gyümölcsöt, juhsajtot, mézbort, magyar borokat, ásványvizet és egyéb árut. A kivitt és behozott árukínálat az összes közép-európai és délkelet-európai országban meglehetősen széles volt és lényegesen befolyásolta a falusi és városi lakosságnak főleg a tárgyi kultúráját. Fontos kulturális szerepet töltött be Bécs és a többi közép-európai és balkáni városok között a hajóközlekedés a Dunán. A lakosság munka és üzlet utáni vándorlása fontos alakítója volt a népi kultúra fejlődésének. Befolyásolta az emberek szellemi szintjét és az egész látókörüket. Az Osztrák–Magyar Monarchia országaiban ismert volt a cseregyerekrendszer is, főleg a nyelvhatárokon és a vegyes etnikumú területeken. A különböző nemzeti-szerű családok egymás között bizonyos időre kicserélték hasonló korú gyermekeiket, hogy idegen nyelvet tanuljanak, melynek ismerete elsősorban gazdasági okokból volt fontos. Ilyen cserekapcsolatok általánosak voltak Morvaország és Alsó-Ausztria között, a szlovák és a magyar, valamint román és magyar területek között, továbbá Burgenlandban. Ezeket a kapcsolatokat a családokban nemzedékeken keresztül fenntartották, és ezek nagyban hozzájárultak a jó együttéléshez.

Egységesítő törekvések Közép-Európa népi kultúrájában

Abban az időben, amikor a Balkánon az oszmán uralom következtében a társadalmi szervezet régi formái és a primitív kulturális jelenségek maradtak fenn, amelyek a középkorban kezdtek eltűnni, vagy a jelentőségük csökkent, azonban a nehéz gazdasági körülmények meg-

újulásukhoz vezetett, Közép- és Nyugat-Európa a felvilágosodás korszakába lépett, amely megfelelt a világban elfoglalt helyének (Patočka 1990, 95). Európa Duna menti része a felvilágosult abszolutizmus reformjait éli át, amelyek a jobbágyok eltörléséhez, a jogi gondolkodás, a műveltség megváltozásához vezettek. Mária Terézia és II. József uralkodása idejében az iskola megszűnik az egyház kiváltságává lenni, és az állami szervezet és hatalom részévé válik. Az állami és hatósági intézmények rendeleteikkel lényegesen beavatkoznak a vidéki települések fejlődésébe és az építészeti kultúrába, az ünnepek, a szokáshagyomány és a szertartásos kultúra megtartásába, az egyházi életbe és egyáltalán a Monarchia lakosai mindennapi életének számos elemébe. Ezek a sokszor megszegett és be nem tartott rendeletek a közép-európai nemzeteknél a népi kultúra megnyilvánulásainak egységesüléséhez, majd a modernizáció folyamatában a későbbi időkben egészen az urbanizációig vezettek. De ez már a modern Közép- és Délkelet-Európa kulturális helyzetének egy következő fejezete.

Epilógus

Európa keresi az identitását. Ezt a keresést nem kerülheti el az európai etnológia sem, ha – Claude Lévi-Strauss szavaival mondva – egy új humanizmusra szeretne ösztönözni.

(*Gaal Ida fordítása*)

Irodalom

BACHTIN, M. M.

1975 *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha.

1982 *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Budapest.

BURSZTA, J.

1985 *Chłopskie źródła kultury*. Warszawa.

CVJIĆ, J.

1922 *Balkánsko Poluostrvo* 1. Zagreb.

1924 *Balkánske otázky*. Praha.

DOBROCYŃSKI, M. – STEFANOWICZ, J.

1979 *Tożsamość Europy*. Warszawa.

Etnogenezis i kulturno nasledstvo na bálgarskija narod. Sofia 1971.

Etnografický atlas Slovenska. Bratislava 1990.

FEHÉR, G.

1957 Beiträge zum Problem des ungarisch-slavischen Zusammenlebens. *Acta archaeologica* 8.

FROLEC, V.

1970a Das Rebmesser in den tschechischen Ländern und seine europäischen Parallelen. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 20.

1970b *Kulturní spoločenství a interetnické vztahy v lidovém stavitelství v Podunají*. Praha.

1974 *Lidová architektura na Moravě a ve Slezsku*. Brno.

1978 Česko-slovensko-polské vztahy a styky v lidové kultuře. In *Československo-Polsko. Stáročia susedstva a priateľstva*. Krakov–Varšava–Bratislava–Praha.

- 1979 La continuité culturelle et la tradition dans l' évolution des instruments de vigneronne. In *Rapports, co-rapports, communications tchécoslovaques pour le IV^e congrès de l' association internationale d' études du sud-est européen*. Praha.
- 1984 *Prostá krása. Deset kapitol o lidové kultuře v Čechách a na Moravě*. Praha.
- 1985 Die Weinbaukultur in Mähren in Kontext der europäischen Entwicklung. *Ethnologia slavica* 17.
- 1988 *Vánoce v české kultuře*. Praha.
- 1990 The Ride of Kings and Playing at King: Ritual – Play – Festival. *International Folklore Review* 7.
- FROLEC, V. szerk.
1990 *Jízda králů*. Praha.
- GAVAZZI, M.
1930 *Kulturna analiza etnografije Hrvata. Narodna starina*. Zagreb.
- GUREVIČ, A. J.
1978 *Kategorie středověké kultury*. Praha.
1981 *Problemy srednovekovoj narodnoj kultury*. Moskva.
- HAVLÍK, L.
1957 K otázce národnosti na území Velké Moravy. *Historický časopis* 5.
1963 *Staří Slované v rakouském Podunají v době od 6. do 12. století*. Praha.
1966 Gens Maravorum. In *Strážnice 1946–1965*. Red. V. Frolec–D. Holý–J. Tomeš. Brno.
- HONZÍK, K.
1976 *Tvorba životního slohu*. Praha.
- CHROPOVSKÝ, B.
1962 Slovanské osídlenie na Slovensku a jeho problémy. *Historický časopis* 10.
- Karpato-dunavskije zemli v srednije veka*. Kišinev 1975.
- KŁOSKOWSKA, A.
1981 *Socjologia kultury*. Warszawa.
- KORČÁK, J.
1938 *Geopolitické základy Československa*. Praha.
- Les peuples de l' Europe du sud-est et leur role dans l' histoire (XV^e – XX^e sc.)*. Sofia 1966
- MACŮREK, J.
1934 *Dějiny Maďarů a uherského státu*. Praha.
1958 *Valaši v západních Karpatech v 15.–18. století*. Ostrava.
- MEIER-OBERIST, E.
1956 *Kulturgeschichte des Wohnens im abendländischen Raum*. Hamburg.
- MEISEN, K.
1931 *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande*. Düsseldorf.
- MOSZYŃSKI, K.
1967 *Kultura ludowa Słowian 1*. Warszawa.

- NOVAK, V.
1962 Etnološki stiki Madžarov a Slovenci in Hrvati. *Etnološki Pregled* 4.
- OLIVA, P.
1959 *Pannonie a počátky krize římského impéria*. Praha.
- PALÁDI-KOVÁCS, A.
1988 *Életmód, foglalkozás, nemzetiség*. Debrecen.
- PATOČKA, J.
1990 *Kacířské eseje o filozofii dějin*. Praha.
1996 Eretnek esszék a történelem filozófiájáról. In *Mi a cseh? Esszék és tanulmányok*. Pozsony, 254–379. p.
- PEKAŘ, J.
1990 *O smyslu českých dějin*. Praha.
- POULÍK, J.
1948 *Staroslovanská Morava*. Praha.
- RATKOŠ, P.
1958 Veľkomoravské obdobie v slovenských dejinách. *Historický časopis* 6.
- SCHEPERS, J.
1954 Ofen und Kamin. In *Festschrift für Jost Trier*. Meisenheim/Glau.
1967 Mittelmeerländische Einflüsse in der Bau- und Wohnkultur des westlichen Mitteleuropas. In *Europäische Kulturverflechtungen im Bereich der volkstümlichen Überlieferung*. Göttingen.
- SCHLETTE, F.
1958 Die ältesten Haus- und Siedlungsformen des Menschen. *Ethnographisch-archäologische Forschungen* 5.
- SIROVÁTKA, O.
1983 *České lidové balady*. Praha.
- STANISLAV, J.
1948 *Slovenský juh v stredoveku I*. Turč. Sv. Martin.
- VÁŇA, Z.
1954 Maďari a Slované ve světle archeologických nálezů X.–XII. století. *Slovenská archeológia* 2.
- VARSÍK, B.
1964 *Osídlenie Košickej kotliny I*. Bratislava.
- WRÓBLEWSKI, T.
1964 *Wspólne elementy w ludowych kulturach Środkowej Europy*. Poznań.
- ZILYNSKYI, O.
1978 *Slovenská ľudová balada v interetnickom kontexte*. Bratislava.

Kulturní prostor střední a jihovýchodní Evropy – dimenze lidové kultury

(Résumé)

Kulturní jednota Evropy souvisí s pojetím jednoty kultury a její různorodosti. Je postavena na vědomí společného základu, němž jsou pevnými pilíři antická kultura a křesťanství. Lidová kultura evropských národů a jednotlivých částí Evropy je součástí, modalitou života evropského. Jedním z prvků evropského kulturního základu jsou rolnické zdroje. Střední Evropa je otevřeným a přechodným regionem z hlediska geografického i kulturního. Balkánský poloostrov tvoří kulturní most mezi Východem a Západem, Evropou a Asií.

(Ethnologia Europae Centralis.

Časopis pro národopis střední, východní a jihovýchodní Evropy 1. Brno 1992, s. 11–23.)

Cultural Space of Central and Southeastern Europe: Dimension of Folk Culture

(Summary)

Cultural identity of Europe is connected with the concept of cultural unity understood as unity in variety. Cultural identity of Europe is based on the feeling of common basis the firm pillars of which are antique culture and Christianity. One of the roots of European culture is rural culture and agrarian thinking of the country folk in European national communities. Important and in many aspects even principal impulses, also came from other parts of society. European culture has been developing in the context of world culture, whose integral part it forms and for which it even serves as a model in many respects. It is rich in different streams, sources, bases and national traditions.

Can we speak of philosophy of the folk culture history? The author does not agree with the opinion that folk culture has no history. It has its history, however, its course differs from that of general history. Hence, if folk culture is a historical category, we can speak of its historical purpose, of its philosophy. Folk culture of European nations and individual parts of Europe is modality of European life.

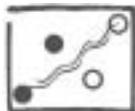
From geographical and cultural viewpoints Central Europe is an open and transitive region. A special position in Central Europe has the Danubian Basin. Special cultural functions were also fulfilled by the Carpathians especially their western part. If the Carpathians separated cultural centres of lower order, the Alps are located between two extraordinarily intensive action centres - Italy and Rhineland. The Alps mediated spreading of South-European culture to the territory of Central Europe.

The Balkan peninsula forms a cultural bridge between the East and the West, between Europe and Asia. The determining factor for formation of a characteristic historical and ethnographic region in the Balkan peninsula was its geographic character and location. The geographic organism of the peninsula consists of a compact mass connected in the north to the European continent by the Dinaric Massif and the Carpathian Balkan Arch. The mountains in the north of the Balkan peninsula, however, did not serve as a barrier to the rest of Europe but as a connecting link.

Man and cultural values he creates change with the historical time. Inhabitants of Europe in the 14th and 15th centuries were of different mentality than those of the 16th and 17th centuries or even those of the 13th, 19th and 20th centuries. Simultaneously, their cultural horizon has been changing as well. In Central Europe it involved not only changes in production, discoveries, inventions, civilization processes in the way of living. Above all it was the intellectual atmosphere of the time. Continuity of some of the folk culture processes can be presumed from the Gothic period up to Romanticism. In both the intellectual epochs the human mentality was united in struggle for freedom. In Central Europe, folk culture of individual historical epochs has its own purpose, its philosophy. Compared to the situation in Central Europe, in the Balkan peninsula some special features of the philosophy of folk culture history can be

traced. The character of the culture of Balkan nations was influenced by the Byzantine culture imbued since the Middle Ages from the sources of Eastern culture. If Byzantine influences are evident in official culture and art, their manifestation in folk culture except religion, some elements of folk costume and painting - is difficult to be identified at present. Cultural exchange in Europe was effected in different ways and many directions.

At present Europe is in search for its identity. Such a search has to be also performed by European ethnology if it is to inspire new humanism.



„Kedves szent tölgy!”

(Adalékok egy modern „fakultusz” kialakulási lehetőségéhez)

LISZKA JÓZSEF

Az alábbi dolgozat első fogalmazványát még 1997 áprilisában vettem papírra, amikor a bonni Alexander von Humboldt-Alapítvány tudományos ösztöndíjasaként fél esztendő tölthettem a marburgi egyetem Európai Etnológia és Kultúrakutatás Intézetében. Az akkor elkészült német változat később a Voigt Vilmos hatvanadik születésnapjára megjelentetett idegen nyelvű tisztelegő kötetben látott napvilágot (Liszka 2000). Jelen verzió az eredeti német szöveg magyar fordítása, illetve aktualizálása. Szívesen foglalkoztam vele ismét, hiszen életem egyik rendkívül hasznosan eltöltött, szép időszakára emlékeztem. Magyar nyelven való közreadása már csak Árpád-házi Szent Erzsébettel való (laza) kapcsolódásai révén is indokolt lehet.

Marburgi lakhelyünk, az egyetem vendégháza közelében tett hosszú és emlékezetes sétáink során 1997 januárjában leltünk rá arra a *szent tölgy*-ként (‘Heilige Eiche’) ismert (s mint később kiderült: tisztelt) fa matuzsálemre, amely fontos tájékozódási pontként a környék térképein is jelölve volt. A fa ekkor már ki volt égve (néhány hónappal korábban fiatalok raktak tüzet méretes odvában), mindössze üszkös csomjái emlékeztettek az egykor tiszteletet parancsoló faóriásra. A megmaradt törzs egy szalaggal volt körbekötve, s erre a szalagra gondos kezek mintegy harminc cédulácskát erősítettek. A papírdarabokon az egyik helyi alapiskola 3b osztálya tanulóinak a jókívánságai voltak írva. Ilyesmik:

Kedves szent tölgy!
Minden jót kívánok Neked,
mindenek előtt, hogy ismét egészséges légy.
Kívánok Neked sok erőt,
hogy ismét szép lehessél.
Baráti üdvözlettel Anna-Lena 3b osztály.

☞

Kedves tölgy!
Minden jókat kívánok Neked,
sok erőt, hogy a következő
esztendőben ismét kirügyezzél.
Sok üdvözlettel
A Te Susid, 3b osztály



Kedves tölgy!
Azt kívánom Neked, hogy a többi
tölgytől nyerjél erőt. Üdvözlettel
Jusuf, 3b osztály



Kedves tölgy!
Kívánom neked, hogy ismét
kizöldellj. Ekin 3b osztály



Kedves, öreg tölgy!
Sok erőt kívánok Neked,
hogy tavasszal ismét
kirügyezzél. És hogy
elég tápanyaghoz jussál.
A Te Mariannád és a 3b osztály

1997. február 12-én a törzsön egy újabb cédula jelent meg. Ezt az alábbi szöveggel ellátott kötszerrel erősítették a fához:

„Tekintsd ezt sebeid, amelyeket az én erőmmel meggyógyítottok, valóságos kötszerének!”

A diákoknak szóló, nyelvilleg és értelmileg is meglehetősen zavaros nyílt levél („költemény”) fordítása nagyjából így hangzik:

Halló kis 3b osztályosok, legyetek üdvözölve!
A szent tölgy nevében őszintén és tiszta szívből szeretnék Nektek köszönetet mondani!
A figyelmesség és remény, amit [céduláitok olvastán] éreztem, megérintett, s egyúttal
meg is vigasztalt.
Örültem, hogy ezek a kívánságok nemcsak bennem fogalmazódtak meg, bár én soha
nem vettem volna a bátorságot, hogy ezeket papírra is vessem.
Nagyon örülök, hogy a szent tölgyet ennyi szeretettel díszítették fel.
Ezek képesek felébreszteni az alvó lelkiismeretet.
Számunkra, növények és minden állat számára egy jobb, szeretettel irányított világ re-
ményét jelenti ez,
új
értelemmel
növény és állat
egymással-valóságát,
gondok nélkül

To.To.

Teljesen véletlenül, amikor éppen ezeket a sorokat másoltam le, illetve fényképeztem, sikerült személyesen is megismerkednem, egy 20–25 esztendőes hölgy személyében e „költemény” szerzőjével is. Éppen arra sétált, s megkérdezte, hogy az ő „költeményét” fényképezem-e? Elmondta, hogy a gyerekek céduláitól megghatódott, s ez az érzés íratta vele a fára ki-

akasztott sorokat. Valódi nevét nem volt hajlandó elárulni: a „*To.To.*” az ő „művészneve” – közölte. Hogy konkrétan mi történt a tölgygel, ezzel kapcsolatban nem tudott nekem felvilágosítással szolgálni. Aztán, mintha megbánta volna, hogy egyáltalán szóba elegyedett velem, gyorsan továbbment.

A bemutatott jelenségek felkeltették az érdeklődésemet, és a helyi sajtóban, valamint a marburgi Német Központi Mesearchívumban (Zentralarchiv der deutschen Volkszählung) utánanéztam a kérdésnek¹. Elsősorban a regionális újság, az *Oberhessische Presse* foglalkozott több cikkben is a témával. Híradásaiból a következőket tudhatta meg az olvasó:

„A 800 éves tölgyet, amelyet novemberben fölgújtottak (...), röviddel karácsony előtt néhány gyerek, nagyon kedvesen földíszítette. A fa elszenesedett törzsét (...) saját maguk gyártotta színes kártyácskákkal aggatták tele.”

(*Oberhessische Presse*, 1996. decembere)

„Az alapiskolai osztály kártyácskáira írott jókívánságai, amelyeket a »szent tölgy« törzsére erősítettek, úgy látszik, megtették a maguk hatását: a több mint 800 éves fa néhány ága a napokban ismét kizöldellt. Az elmúlt évben fiatalok egy csoportja Marburg legöregebb fájának odvába, tüzet raktak [amitől a tölgy leégett].

A »szent tölgy« megnevezés Dieter Woischke helytörténész szerint egy legendára vezethető vissza. Eszerint [Árpád-házi] Szent Erzsébet a schröcki kútnál mosott, majd hazafelé tartva Marburgba egy farkas támadta meg. Erzsébet egy sziklára [majd onnan a »szent tölgyre«] mászott fel, s így menekült meg a farkastól.”

(*Oberhessische Presse* 1997. május 21.)

A következő napi számában ugyanez az újság már, Dieter Woischke helyreigazítását közölte, miszerint:

„...Szent Erzsébet nem a Sonnenblick Klinika közelében található »szent tölgyre« mászott fel, hogy a reá támadó farkastól megmeneküljön (ahogy azt az *Oberhessische Presse* tudósítója interpretálta), hanem a »szent tölgytől« nagyjából 300 méteres távolságban található kősziklára, az ún. »Erzsébet lába nyoma-sziklára«, s onnan egy közeli fára.”

(*Oberhessische Presse* 1997. május 22.)

Árpád-házi Szent Erzsébet² marburgi legendáinak meglehetősen gazdag irodalma alapján ezt a helyreigazítást csak megerősíthetjük.

Két régi kút, jobban mondva forrás is található Marburg határában, amelyeket Erzsébettel hoz kapcsolatba a helyi népi emlékezet. Mindkettőről azt beszélnek, hogy annak idején oda hordta Erzsébet az ispotály betegeinek ruháit kimosni. A legenda szerint a megtisztított ruha úgy megállott a levegőben, mintha ruhaszáritó kötélre aggatta volna (egy változat szerint nap-sugarakra aggatta a vizes ruhát). A Schröck felé vezető út mentén található forrás közelében később egy kis kápolnát építettek, és egy remetelak is volt itt. A középkor folyamán a szent sírjához érkező zarándokok ehhez a *forráshoz* is ellátogattak, amelynek vizét gyógyhatásúnak tartották. Elsősorban a szembetegségek gyógyítására szolgált. 1596-ban díszes építményt emeltek fölé, s a környék népe ma is előszeretettel hordja vizét. Közeliében található az *Erzsébet lába nyoma-szikla* ('Elisabeth-Trappe'). Ez egy mészkődarab, amelyen különböző bemélyedések találhatók. A hiedelem azt tartja róla, hogy egyszer, amikor Erzsébetet egy far-

1 A kutatásaimhoz nyújtott segítségért Siegfried Beckernek tartozom köszönettel.

2 A német források inkább thüringiai, illetve magyarországi Szent Erzsébetként emlegetik.

kas támadta meg a közelben, kutyájával együtt erre a sziklára mászva menekült meg. A kőn található bemélyedések az ő, valamint kutyája lábnyoma és letett kosarának és botjának a lenyomata. A kis gödrökben általában mindig található víz, amelyet a közelmúltig szintén szembetegségek gyógyítására hordtak el. Ugyancsak a közelben található egy nagyon öreg bükkfa, amelyet a helybeliek csak *kerek fűcskának* ('das runde Bäumchen') neveznek, s amelynek a koronáját, helyi hagyomány szerint Erzsébet nyírta/nyíratta mindig kerekre. Halála után azonban már senki nem gondozta a fát: ám az a mai napig megőrizte azt a kerek formát, több mint hétszázötven éven keresztül (Pfisster 1885, 144).

A marburgi Erzsébet-legendák tehát elsősorban a Schröck és a Wehrda közeli kutakhoz, valamint az *Erzsébet lába nyoma-sziklához* kapcsolódik. Ismereteim szerint a *szent tölgy-gyel* Erzsébet személyét viszont nem lehet összefüggésbe hozni. További kutatók, köztük elsősorban Emil Schneider, akik Árpád-házi Szent Erzsébet marburgi kapcsolódásaival, legendáival foglalkoztak, szintén nem szolgáltattak az általunk vizsgált *szent tölgy* kérdéséhez további adatokat (Schneider 1923,1–2. Vö. Becker 1994, 76; Tewaag 1888, 1–25).

Árpád-házi Szent Erzsébet és a *szent tölgy* bármiféle kapcsolata mai ismereteink szerint tehát nem bizonyítható. Minden bizonnyal egy másodlagos megnevezésről van szó a mítikus, feltételezett germán fakultusz utóhatásaként. Ezt a feltételezést látszik alátámasztani a tény, hogy Jacob Grimm német mitológiája (miközben a szerző a térségből származott!), a marburgi *szent tölgy-et* még nem ismeri (Grimm 1835). Egyes vélemények szerint maga a *szent tölgy* kifejezés is csak 1970-ben bukkan föl először. Korábban *erdésztölgy-nek* ('Förstereiche') mondták. Dieter Woischke szerint viszont a *szent tölgy* megnevezés már a 16. században felbukkan (*Oberhessische Presse* 1997, 9. 13.).

Visszatérve a kiindulópontunkhoz: egy, a természetvédelmi „zöld” mozgalmakkal nyilvánvalóan összefonódott, modern, sajátos „fakultusz” kialakulási lehetőségének, egy „konstruált hagyománynak” voltunk tehát a gyökereinél, hiszen a kisdíákok céduláit további adatúzott jókívánság-vers, valamint valódi és jelképes kötszer is követte. Ez a hagyományteremtési kísérlet egy másik, szintén konstruált tradícióra próbált támaszkodni (ezt a helyi sajtó is igyekezett ébren tartani), jelesen egy rendkívül öreg fa még a legendák segítségével sem alátámasztható kapcsolódásaira Árpád-házi Szent Erzsébettel. Az öreg tölgyhöz ragasztott *szent* jelző vélhetően éppen olyan újkori találmány, mint amilyen a Szent Erzsébettel való kapcsolatba hozatala.

A fa 1997 tavaszára hajtott ugyan néhány levelet, de egykori dús lombkoronáját már nem kapta vissza, s 1998-ra elpusztult. Kotics József kollégám, aki 1999-ben töltötte Marburgban szintén Humboldt-ösztöndíjas idejét arról tájékoztatott, hogy ekkorra a fa már teljesen elszáradt. Mára a feltűnő, monumentális fatörzs az erdő szélén mintegy a környezetvédelem emlékművének, mementójának hat.

Irodalom

BAUER, HERMANN

1964 *St. Elisabeth und die Elisabethkirche zu Marburg.* Marburg.

BECKER, SIEGFRIED

1994 *Völkserzählung – Woran erinnert wurde.* In *Kulturführer Marburg-Biedenkopf. Ausschnitte aus der kulturhistorischen Vielfalt eines Landkreises.* Marburg.

2000 *Die Rosen der Elisabeth.* In *Folklore in 2000. Voces Amicorum Guilhelmo Voigt Sexagenario.* Szerk.: Nagy Ilona – Verebélyi Kincső. Budapest, 182–205. p.

- BRÜCKNER, WOLFGANG
1981 Zu Heiligenkult und Wallfahrtswesen im 13. Jahrhundert. Einordnungsversuch der volksfrommen Elisabeth-Verehrung in Marburg. In *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige*. Sigmaringen, 117–127. p.
- GRIMM, JACOB
1835 *Deutsche Mythologie*. H.n.
- JÓNÁS ILONA, SZ.
1989 *Árpád-házi Szent Erzsébet*. Budapest (2. kiadás)
- LISZKA, JÓZSEF
2000 „Liebe Heilige Eiche!” Zu einem modernen „Baumkult”. In *Folklore in 2000. Voces Amicorum Guilhelmo Voigt Sexagenario*. Szerk.: Nagy Ilona – Verebélyi Kincső. Budapest, 417–426. p.
- PFISSTER HERMANN, VON
1885 *Sagen und Aberglaube aus Hessen und Nassau*. Marburg.
- EMIL SCHNEIDER
1923 *Hessisches Sagenbuch für Schule und Haus*. Marburg.
- TEWAAG, J.
1888 *Erzählungen, Märchen, Sagen und Wundarten aus Hessen*. Marburg.
- WIES, ERNST
é.n. *Árpád-házi Szent Erzsébet. A lázadó szentség*. Budapest.

„Liebe Heilige Eiche!” Zu einem modernen „Baumkult” (Zusammenfassung)

Die deutsche Fassung der Abhandlung hat der Autor im April 1997 als Forschungsstipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung Bonn geschrieben. Damals verbarchte er ein halbes Jahr in Marburg am Institut für Europäische Ethnologie und Kulturforschung. Die erste, deutschsprachige Version des Aufsatzes ist in der Voigt-Festschrift *Folklore in 2000* (Hgg. von Ilona Nagy und Kincső Verebélyi), Budapest 2000, S. 417–426. veröffentlicht worden.

„Milý svätý dub!” Dodatky k možnosti vytvorenia jedného moderného „kultu stromu” (Zhrnutie)

V chotári nemeckého Marburgu (spolková krajina Hessen) stojí jeden niekoľkostoročný dub, ktorý miestna tradícia uctieva ako „svätý dub“ a bol (je?) vyznačený aj na mapách tohto regiónu („heilige Eiche“). V istých súvislostiach ho spájali aj s miestnymi legendami o svätej Alžbete (v tejto forme by teda mohol mať aj „maďarské súvislosti“), avšak tieto vzťahy nie sú dokázateľné. V obrovskej dutine duba na konci roku 1996 miestni výrastkovia založili oheň, od ktorého obrovský strom vyhorel. V januári nasledujúceho roku žiaci jednej marburgskej základnej školy rozvešali na zuhoľnatom pni stromu

lístočky. Na týchto kúskoch papiera želali stromu „uzdravenie“, aby „na jar znovu vyrašil“ atď. Boli sme teda pri koreni možnosti vytvorenia moderného, svojrázneho „kultu stromu“, jednej „konštruovanej tradície“, zrejme spätéj s hnutiami „zelených“, ochranárov prírody, veď k lístočkom žiakov pribudol aj ďalší pripevnený veršík so želaním všetkého dobrého, ako aj skutočné i symbolické obvazy. Strom však v ďalšom roku zahynul a tak nemohol pokračovať ani tento vytvárajúci sa kult.

(Preklad Ida Gaálová)



A szent tölgy Marburgban (Liszka József felv. 1997 január)



Az Erzsébet-lábanyoma-szikla felirat (Liszka József felv. 1997 január)



Az Erzsébet-lábanyoma-szikla (Liszka József felv. 1997 január)



Die heilige Erzsébet auf der Stein.
No. Nr. 1.

Hessisches Sagenbuch

für Schule und Haus

herausgibt und herausgegeben

von

Emil Schneider.

Zweite Auflage.

Mit 16 Zeichnungen von Otto Hübelschöe.



Kassel.

H. G. Glentzke Verlagsbuchhandlung, G. Thoma.
1921.

Árpád-házi Szent Erzsébet és a farkas Emil Schneider mondakötete nyomán



A szent tölgy 1999 húsvétján (Magyari Márta felvétele)



Ein Feuer raubte der Heiligen Eiche auf den Lahnbergen die Baumkrone

Baum hat sich nach der verheerenden Brandstiftung im November etwas erholt

Morbung. Das Alter des Baumes wird auf bis zu tausend Jahre geschätzt. Unklar ist, warum er in Beziehung zur Heiligen Elisabeth gebracht wurde.

von Renate Lenz

Der Astloch stimmt die traditionelle Meinung des Morbinger Bürgers. Ein mittelalterlicher Brand hat im Jahr 1100 zum Teil die Baumkrone zerstört. Die Heilige Eiche bei Morburg hat sich nach der verheerenden Brandstiftung im November etwas erholt. Der Astloch stimmt die traditionelle Meinung des Morbinger Bürgers. Ein mittelalterlicher Brand hat im Jahr 1100 zum Teil die Baumkrone zerstört. Die Heilige Eiche bei Morburg hat sich nach der verheerenden Brandstiftung im November etwas erholt.

Junge Baumkronen wachsen aus

Die Heilige Eiche wurde zerstört der Elisch Baumstamm und dem kleineren Nebenstamm. Der alte Baum, der um 1100 durch einen Brand zerstört wurde, ist heute noch zu sehen. Der neue Baum, der im Jahr 1997 gepflanzt wurde, ist heute schon zu sehen. Der alte Baum ist heute noch zu sehen.

Foto: Axel Bied

Der Baum trägt viele der meisten Früchte. Die Früchte sind sehr groß und süß. Die Früchte sind sehr groß und süß.

Waldarbeiter haben Bäume gefällt

Die Waldarbeiter haben die Bäume gefällt. Die Bäume sind sehr groß und süß. Die Bäume sind sehr groß und süß.

Waldarbeiter haben Bäume gefällt

Die Waldarbeiter haben die Bäume gefällt. Die Bäume sind sehr groß und süß. Die Bäume sind sehr groß und süß.

Waldarbeiter haben Bäume gefällt

Die Waldarbeiter haben die Bäume gefällt. Die Bäume sind sehr groß und süß. Die Bäume sind sehr groß und süß.

Waldarbeiter haben Bäume gefällt

Die Waldarbeiter haben die Bäume gefällt. Die Bäume sind sehr groß und süß. Die Bäume sind sehr groß und süß.

Der Baum trägt viele der meisten Früchte. Die Früchte sind sehr groß und süß. Die Früchte sind sehr groß und süß.

Waldarbeiter haben Bäume gefällt

Die Waldarbeiter haben die Bäume gefällt. Die Bäume sind sehr groß und süß. Die Bäume sind sehr groß und süß.

Waldarbeiter haben Bäume gefällt

Die Waldarbeiter haben die Bäume gefällt. Die Bäume sind sehr groß und süß. Die Bäume sind sehr groß und süß.

Waldarbeiter haben Bäume gefällt

Die Waldarbeiter haben die Bäume gefällt. Die Bäume sind sehr groß und süß. Die Bäume sind sehr groß und süß.

Waldarbeiter haben Bäume gefällt

Die Waldarbeiter haben die Bäume gefällt. Die Bäume sind sehr groß und süß. Die Bäume sind sehr groß und süß.

Der Baum trägt viele der meisten Früchte. Die Früchte sind sehr groß und süß. Die Früchte sind sehr groß und süß.

Waldarbeiter haben Bäume gefällt

Die Waldarbeiter haben die Bäume gefällt. Die Bäume sind sehr groß und süß. Die Bäume sind sehr groß und süß.

Waldarbeiter haben Bäume gefällt

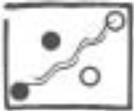
Die Waldarbeiter haben die Bäume gefällt. Die Bäume sind sehr groß und süß. Die Bäume sind sehr groß und süß.

Waldarbeiter haben Bäume gefällt

Die Waldarbeiter haben die Bäume gefällt. Die Bäume sind sehr groß und süß. Die Bäume sind sehr groß und süß.

Waldarbeiter haben Bäume gefällt

Die Waldarbeiter haben die Bäume gefällt. Die Bäume sind sehr groß und süß. Die Bäume sind sehr groß und süß.



Zur Geschichte der Verbreitung des Adventskranzes

LÁSZLÓ LUKÁCS

Ich soll Dich suchen mit der Sehnsucht,
Ich sehne mich nach Dir mit der Suche!
Mit der Liebe soll ich Dich finden,
Und soll ich Dich lieben mit dem Finden.

Die als Motto gewählten Zeilen des Gebetes vom englischen Kirchenvater, dem Heiligen Anselmus von Canterbury (1033–1109), drücken das Warten zur Adventszeit, die Vorbereitung auf die Ankunft Christi aus, deren Hilfsmittel in Mitteleuropa der Adventskranz ist.

Der Anfang des liturgischen kirchlichen Jahres ist der Advent, der Volkssprache nach *ádvént, ádvint*. Das Wort stammt aus dem lateinischen *adventus Domini* (die Ankunft des Herren). Der Kirche nach ist er eine heilige Zeit, im Mittelalter war er außerdem noch Zeit des Fastens als Vorbereitung auf Weihnachten (Bálint 1973, 15.; Gáncs–Szabó 2003). In seinem 1757 erschienenen Buch *Der heilige Heortokrates, oder kurze Geschichte der christlichen Feste* hat Péter Bod (1712–1769), reformierter Prediger im siebenbürgischen Magyarigen, Folgendes geschrieben: „*Domenica Adventus*, Adventsonntag. So werden heute die vier Wochen vor Weihnachten genannt. Früher waren es sechs Wochen, beginnend mit dem Tag des Hl. Martinus (die griechische Kirchengemeinde beginnt ihr Fasten auch heute noch an diesem Tag), aber bei den Latinisierten wurde er auf vier Wochen gekürzt. Denn Christ hat vier Ankünfte: 1. Als er zu Fleisch und Blut wurde; 2. wenn er in die Herzen hineinfliegt und den Mensch bekehrt; 3. wenn er zum Jüngsten Gericht kommt. Allgemein beginnt der Advent mit dem Tag des Hl. Andreas, da diese Tage zum Nachdenken über die Verkörperlichung Christi, zum Anfang des Fastens da waren...“ (Bod 1757, 31) Deshalb wurde die Adventszeit in Szeged *kisbűt* (kleines Fasten), in Tápé *adventbűt* (adventliches Fasten) genannt. Mittwoch und Freitag gab es ein strenges Fasten, am Samstag musste man sich nur von den Fleischgerichten fernhalten (Bálint 1973, 16; Bálint 1980, III: 214). Zur Adventszeit gab es auch keine lauten Festlichkeiten, die 1907 geborene Mezökövesder Gedingarbeiterin Margit Gari erinnert sich so: „Der Advent war für uns die Zeit der Erwartung von Christus, Vorläufer der Geburt des Christkinds. Wir haben gewartet, gebetet und haben uns gefreut, dass zu Weihnachten... Der Advent begann nach dem Andreastag, der die Musik einschloss. Wenn sich Andreas näherte, wussten wir, dass es leider vorbei mit der Freude ist. Am Andreastag gingen wir zur ersten Morgenmesse. Als der erste Adventstag anbrach, bereiteten wir schon die Unterkunft vor, aber nicht in unserem Haus, sondern in unseren Herzen“ (Fél 1993, 239; Fél 1983, 298–299.)

Im 19. Jahrhundert ist im protestantischen Norddeutschland ein Brauch entstanden, der den wichtigsten Sinn des Advents ausdrückte: das Erwarten der Weihnachtszeit. In den

1870er Jahren hatte in Pommern ein evangelischer Pfarrer am ersten Adventssonntag in einer Kirche einen Weihnachtsbaum aufgestellt, und an jedem neuen Sonntag eine zusätzliche Kerze daran angezündet. Später wurde der Baum durch einen, aus grünen Zweigen angefertigten Kranz ersetzt. Andere frühe Daten besagen, dass im größten Waisenhaus in Berlin schon 1860 ein mit Kerzen geschmückter Tannenkranz erschienen ist. Seit Ende des 19. Jahrhunderts, aber hauptsächlich seit dem Ersten Weltkrieg hat sich der Adventskranz von den protestantischen norddeutschen Gebieten bis in die katholischen süddeutschen und österreichischen Gebiete verbreitet. Bei seiner Verbreitung spielten auch die Kirchen, die Schulen und der Handel eine große Rolle.

In Österreich wurde er seit dem Ersten Weltkrieg zunächst nur in den Städten und bei den Familien der höheren gesellschaftlichen Schichten bekannt. Die Wiener machten im Jahr 1920 Bekanntschaft mit ihm, als ein Wiener Universitätsprofessor, aus Freiburg zurückkehrend, sich einen von einem Josefstädter Blumengeschäft anfertigen ließ. Dem Besitzer des Geschäftes gefiel das bisher unbekannt Ding so, dass er den zweiten Kranz ins Schaufenster hängte. Noch in jenem Advent wurden 30 Kränze verkauft. In Graz wurde er 1925 von der Jugendbewegung, in Linz nach dem Ersten Weltkrieg von aus Deutschland stammenden Familien bekannt gemacht.

In Tirol war er in der Zwischenkriegszeit noch kaum bekannt. Der aus Deutschland stammende Brauch hat sich zur Zeit des Anschlusses (1938–45) in ganz Österreich verbreitet (Wolfram 1959, 2–6; Galler 1977, 6–7.).

Heutzutage gibt es kein österreichisches Dorf oder Haus, in dem der Adventskranz unbekannt ist, selbst bei den Ungarn im Burgenland nicht (Seper 1976, 118; Petrei 1972, 148–149). Auf den Weinachtsmärkten, in den Blumengeschäften und Warenhäusern ist er überall zu kaufen. Als Dekoration ist er nicht nur in den Geschäften der Großstädte (Innsbruck, Salzburg, Graz, Wien), sondern auch in den kleinen Alpendörfern zu sehen. Im Familienkreis ist er aber nicht nur eine Dekoration. Zu Hause wird er mit seinen lila Schleifen an die Decke gehängt oder auf den Tisch gelegt. Seine vier Kerzen deuten auf die vier Adventswochen hin. An jedem Sonntag wird im dunklen Zimmer eine zusätzliche Kerze angezündet, so verstärkt sich sein Licht mit der Ankunft der Weihnachtszeit. Am Heiligabend brennen schon all seine vier Kerzen zusammen mit denen des Weihnachtsbaumes.

Neuerdings bekommen die Kinder mit dem Adventskranz auch einen sog. „Tagesfresser“: An einer Schleife sind 24 Nüsse gebunden, die die Tage bis Weihnachten symbolisieren. Die versilberten Nüsse zeigen die Sonntage, die vergoldete Nuss zeigt den Heiligen Abend an. Die Schleife wird an den Kranz gebunden, und die Kinder schneiden jeden Morgen oder Abend eine Nuss ab. In den die Wochentage symbolisierenden Nüssen sind kleine Zettel mit Ratschlägen in Bezug auf das Benehmen und Lernen, in den versilberten und im vergoldeten sind Süßigkeiten oder auch Geld versteckt.

Der Adventskranz ist in Österreich so beliebt, dass er seit einigen Jahrzehnten, zusammen mit dem kleinen Weihnachtsbaum, auch an den Gräbern zu finden ist.

Im Lande Salzburg wird der Adventskranz am frohen Silvesterabend im Garten verbrannt. Auf den Fragebögen des in der Mitte der 1950er Jahre zusammengestellten *Österreichischen Volkskundeatlases* hat eine Bauerstochter geantwortet: „Der Adventskranz ist erst seit kurzer Zeit bei uns Brauch. Es ist aber ein schöner Brauch, den man nicht mehr weglassen will“ (Wolfram 1959, 7).

Mit der geografischen Verbreitung des Adventskranzes haben sich sowohl die deutschen, als auch die österreichischen Volkskundeatlanten beschäftigt. Das Material der Karte Nr. 36 des *Atlases der deutschen Volkskunde* wurde 1932 gesammelt. Die Karte zeigt, dass der Adventskranz in den hauptsächlich protestantischen (evangelischen) Gebieten Norddeutsch-

lands stark verbreitet ist. Von seinem Stammgebiet ist er zu der Zeit noch nicht (oder nur sehr selten) in die katholischen südlichen und südöstlichen Gebiete Deutschlands und in Österreich eingedrungen. Die Grenze der Verbreitung kann bei den Sudetendeutschen sehr genau beobachtet werden: Bei ihren Nachbarn, im evangelischen Sachsen und Schlesien, ist der Adventskranz schon stark verbreitet, aber unter den katholischen Sudetendeutschen und in Oberschlesien war er noch fast unbekannt. Während der Sammlung für den Atlas hat sich auch herausgestellt, dass der Adventskranz zuerst bei den evangelischen Familien erschienen ist. Es ist auch auffällig, dass er sich in den Großstädten, in den Industriegebieten und in deren Umgebung sehr schnell verbreitet hat. Hier hat er sogar die Konfessionsgrenzen überschritten, am stärksten im Rhein- und Ruhrgebiet. Zuerst ist er bei den wohlhabenden Familien, in den oberen Gesellschaftsschichten erschienen, von dort aus hat er sich dann weiter verbreitet (Atlas der deutschen Volkskunde. 2. Lieferung, Karte Nr. 36.).

Der deutsche Volkskundeatlas gibt auch Informationen über Österreich: Die Karte Nr. 36. zeigt, dass der Adventskranz im Jahre 1932 nur sehr spärlich verbreitet war. Von den 1148 Forschungsorten war er nur in 86 bekannt, darunter in 51 Orten nur bei einigen Häusern. In Südtirol war er völlig unbekannt, in Tirol gab es 2, in Niederösterreich 30, in Oberösterreich 18 und in der Steiermark 20 Belegorte, an denen er bekannt war (Wolfram 1959, 1).

Im *Österreichischen Volkskundeatlas* beschäftigen sich sogar zwei Karten mit dem Adventskranz, seine Materialien wurden 1955/56 gesammelt. Als man 23 Jahre nach dem Deutschen Vorgänger den Adventskranz beschrieben hat, konnte man ihn schon an 1804 Belegorten registrieren, nur an 13 Orten war er unbekannt. Das bedeutet, dass die Intensität des Brauchs schon 16-mal größer war als früher. Die konfessionellen Unterschiede sind nun völlig verschwunden: Die katholische Kirche hat den protestantischen Brauch völlig übernommen, und seit dem Zweiten Weltkrieg haben sogar Kranzweihen in katholischen Kirchen stattgefunden.

Der Adventskranz war in der Mitte des 20. Jahrhunderts trotzdem nicht so allgemein in Österreich anerkannt: Das zeigt, dass er in 862 Forschungsorten nur in einigen Häusern bekannt war. Am stärksten verbreitet war er in dem in west-östlicher Richtung geöffneten Donautal, hauptsächlich in Oberösterreich, links und rechts neben den wichtigen Verkehrswegen und in den Flusstälern. Im nördlichen Teil von Niederösterreich, in zahlreichen Gebieten von Oststeiermark, Kärnten und Südtirol hingegen ist er nur sehr selten aufgetaucht, oft nur in den Kirchen, den Schulen oder bei einigen Häusern. In seiner Verbreitung spielten die Städte und die gebildeten Schichten eine führende Rolle. Die Bauern haben ihn nur langsam angenommen.

Die Kirche hat viel für seine Verbreitung getan: An 332 Forschungsorten hat ihn der Pfarrer oder eine andere kirchliche Person eingeführt. Die Schule hat an 266, die Organisationen der NSDAP an 42 Orten eine Rolle bei der Verbreitung gespielt. An den übrigen 67 Orten haben die vor den Bombardierungen in Deutschland Fliehenden, die ausgebombten deutschen Familien sowie die aus Deutschland kommenden Gäste und Ehefrauen für die Verbreitung das Wesentliche getan. Nicht zu übersehen sind die verschiedenen Zeitungsartikel, die vor Weihnachten Ratschläge zum Anfertigen von Adventskränzen gegeben haben.

Karte Nr. 8 im *Österreichischen Volkskundeatlas* zeigt, dass bei der österreichischen Verbreitung des Adventskranzes die Zeit des Anschlusses (1938-1945) eine sehr wichtige Rolle gespielt hat: Die Kontakte mit Deutschland waren intensiver, und der Brauch des Adventskranzes konnte noch leichter nach Österreich gelangen. Aus 186 Forschungsorten hat man mitgeteilt, dass dieser Brauch bei ihnen erst nach 1945 erschienen ist (Wolfram 1959, 2, 5. Österreichischer Volkskundeatlas. 1. Lieferung, Bl. 7, 8, 9.).

Nach der Erscheinung der beiden Volkskunde-Atlanten hat Hermann Bausinger eine Studie über den Adventskranz geschrieben, in der er neue, bislang unbekannte Daten über die Entstehung dieses Brauchs mitgeteilt hat. Von ihm wissen wir, dass den frühesten Adventskranz, von dem wir Aufzeichnungen finden können, der evangelische Priester und Gründer des Hamburger *Rauhen Hauses* (einer evangelischen Erziehungsanstalt), Johann Hinrich Wichern, im Jahre 1833 angefertigt hat: Vor der ersten Adventsmesse wurden rund um die Orgel zahlreiche farbige Wachskerzen aufgestellt und beim Lobspruch nacheinander angezündet. Später entstand der Brauch, dass von der ersten Adventsmesse an (in der Mitte des 19. Jahrhunderts am Mittag, seit den 1870er Jahren abends) jeden Tag eine neue Kerze am Leuchter des Gebetraumes angezündet wurde. So waren die runde Form und die Kerzen des Adventskranzes nach Bausinger schon gegeben, später kamen die Tannenzweige dazu (Bausinger 1970, 12–14.).

Im Jahr 1991 hat das Rauhe Haus ein Dokument herausgegeben, das die Entstehung des Adventskranzes so beschreibt: Der erste Adventskranz entstand im Jahre 1839, er war rund, aus Holz mit 23 Kerzen. Die Wände des Gebetsraumes waren von 1851 an mit Tannenzweigen geschmückt. Der wagenrad-große hölzerne Adventskranz, mit 18–24 dünnen, roten und 4 dicken, weißen Kerzen wurde zuerst 1860 mit Tannenzweigen verziert. Bis zum 24. Dezember wurde jeden Tag eine neue Kerze angezündet, das immer stärkere Licht hat die Ankunft Christi verkündet. Die dünnen roten Kerzen wurden werktags, die dicken weißen wurden sonntags angezündet. All das hat Johann Hinrich Wichern in seinem Tagebuch beschrieben, und die Hamburger Volkskundlerin Gisella Jaacks bestätigt: „Meines Wissens ist der Brauch, einen Adventskranz als Symbol der Erwartung aufzustellen und mit Lichtern zu versehen, auf Johann Hinrich Wichern zurückzuführen. Jedenfalls ist es bei Wichern zum ersten Mal zu belegen. Er hat mit großer Wahrscheinlichkeit als erster im europäischen Raum den Adventskranz eingeführt und bekannt gemacht“ (Mann von Velsen – Kohlmann hg. von 1991, 21–26).

Der Adventskranz ist im Ersten Weltkrieg in den Lazaretten Norddeutschlands erschienen, wo ihn auch aus anderen deutschen Gebieten stammende Soldaten kennenlernen konnten, was auch zu seiner Verbreitung beigetragen hat (Bausinger 1970, 15).

In Niederösterreich werden die Adventskränze am Abend vor dem ersten Adventssonntag kirchlich geweiht, sie werden auf die Altartreppen oder auf einen, zu diesem Zweck aufgestellten Tisch gelegt. In Wolkersdorf legen die Gläubigen ihre Kränze vor sich auf die Bank, und der Pfarrer weiht jeden Kranz. In Prinzendorf an der Zaya werden sie vor den Nebenaltar halbkreisförmig aufgestellt (Galler 1977, 8). Ausserdem hängt man in Niederösterreich Weihnachtssymbole (Apfel, Nuss oder Engelchen) an die bereits hängenden Kränze, so wird die Verwandtschaft zwischen Adventskranz und Weihnachtsbaum betont (Galler 1977, 8).

Bevor ich zur Erscheinung und Verbreitung des Adventskranzes in Ungarn übergehe, möchte ich in Bezug auf das vorher Gesagte aus Walter Hartingers Buch *Religion und Brauch* zitieren: „Dieser positiven Grundstimmung dürfte es zuzuschreiben sein, dass im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert Neuerscheinungen, wie der Weihnachtsbaum und der Adventskranz in den Kultraum integriert worden sind, obwohl ihnen damals durchweg der Geruch heidnischer Herkunft anhing. Mittlerweile gleichen die Chorräume mancher Kirchen zur Weihnachtszeit fast einem Licherwald, eine eventuell vorhandene Krippe ist in den Hintergrund verdrängt, für die Adventskränze gibt es bereits kirchliche Segnungen“ (Hartinger 1992, 68). Das kann mit der Feststellung Leopold Schmidts verbunden werden: „Vereinzelt ist es heute auch üblich, die Adventskränze zu segnen, kirchlich zu benedizieren. Das ist besonders merkwürdig, weil die Christbäume, die vor etwa anderthalb Jahrhunderten

in ähnlicher Form eingebürgert wurden, doch nie so nahe an kirchliches Ritual herangeführt worden sein dürften. Vermutlich hat da das für diese Adventskränze so bezeichnende Lichterwesen daran seinen Anteil, denn die Benediktion von Lichtern ist der Kirche seit langem geläufig und entspricht der von ihr selbst entwickelten Symbolik“ (Schmidt 1966, 29).

Das erstmals 1977 erschienene *Lexikon der ungarischen Volkskunde* erwähnt den Adventskranz unter dem Stichwort *Advent* nicht. Im 1993 erscheinenden *Großen Ungarischen Lexikon* kommt es aber schon vor: „Der Adventskranz symbolisiert das Licht, das im Laufe des Jahres schwindet, dann wächst.“ (*Magyar Nagylexikon*. Budapest 1993, I:167). Im *Ungarischen Katholischen Lexikon* schreibt, auf Professor Bausingers Studie beruhend, Elek Bartha über den Adventskranz, aber daraus kann man nicht feststellen, das der Kranz und sein Brauch sich auch in Ungarn verbreitet hat. (*Magyar Katolikus Lexikon*. Budapest 1993, I:61). In ungarischen volkskundlichen Handbüchern wurde erstmals im Jahr 1990, im siebten Band von *Ungarische Volkskunde*, von Zsuzsanna Tátrai erwähnt: „Der Adventskranz kann zu den, heutzutage an Popularität gewinnenden Weihnachtssymbolen gezählt werden. Der wahrscheinlich vom deutschen Sprachgebiet stammende Brauch begann sich in der Zwischenkriegszeit in Österreich zu verbreiten. Die Blumengeschäfte Budapests stellen ihn in unzähligen Varianten, mit farbigen Kerzen und Schleifen geschmückt, zusammen“ (Tátrai 1990, 249).

Ich selbst bin dem Adventskranz 1967 in Kápolnásnyék (Komitat Fejér) begegnet. Zu der Zeit kam der Pfarrer Alajos Milcsinszky von Ráckeve (Komitat Pest) zu uns, und er legte auf den linken Nebenaltar einen grünen Tannenkranz mit vier Kerzen. Am vierten Adventssonntag war das Anzünden der Kerzen besonders feierlich: Der Pfarrer hatte auf die Melodie eines populären Schlagers einen religiösen Text geschrieben, was dann vom Mädchenchor mit meiner Gitarrenbegleitung vorgetragen wurde. In den folgenden Jahren habe ich keine Adventskränze gesehen: Im Universitätsregiment von Hódmezővásárhely, an der Debrecener Universität und in unserer Mietwohnung in Debrecen gab es keine. Den Advent von 1978 habe ich als Herder-Stipendiat in Wien verbracht, wo ich dem Adventskranz sehr oft in Kirchen, an der Universität, in Blumengeschäften, in Schaufenstern und in den Sendungen des ORF begegnet bin. Im Institut für Volkskunde der Wiener Universität haben wir sogar die Vorlesungen von Professor Richard Wolfram besucht, der der Autor der Karten des Adventskranzes und deren Kommentare im *Österreichischen Volkskundeatlas* war. So konnte ich bis zu meiner Rückkehr nach Székesfehérvár/Stuhlweißenburg sehr viel über den Adventskranz lernen, wovon ich auch bald Gebrauch machte.

Im Dezember 1980 habe ich im Schaufenster des Parfüm- und Geschenkgeschäftes *Opera* mehrere mit vier Kerzen geschmückte grüne Kränze gesehen. Ich habe die Schaufensterdekorateurin gefragt, was sie davon wüsste. Sie hat gesagt, diese Kränze gehören irgendwie zu den Weihnachtsfeierlichkeiten. Sie stammen aus der DDR und sind im Geschäft erhältlich. In diesem Schaufenster waren die Kränze auch vor Weihnachten 1981 zu sehen. In den Adventswochen 1982 waren sie schon im *Warenhaus Fehérvár* zu sehen. Ich habe von ihnen Fotos gemacht. Die Kränze waren in einem Blumengeschäft in der Lenin- (heute Bischof Ottokár Prohászka-) Straße erhältlich. 1983 gab es eine Dekoration im *Domus-Warenhaus*, und ein Adventskranz ist auch im *Ungarischen Fernsehen*, in der Sendung *Hét* (Die Woche), neben dem Moderator erschienen. Sein Sinn war aber damals noch nicht bekannt, weil alle vier Kerzen schon am zweiten Adventssonntag brannten. Wahrscheinlich hat man ihn aus dem österreichischen Fernsehen übernommen, wo man ihn schon 1978/79 sehen konnte. Begeistert von der Erscheinung des Adventskranzes habe ich einen Artikel über ihn in den Zeitungen *Fejér Megyei Hírlap* (Weißenburger Zeitung), *Múzeumi Kurír* (Kurier des Museums), und auf Deutsch in der *Neuen Zeitung* geschrieben (Lukács 1980; Lukács 1982; Lukács 1983). Die

kleinen Mitteilungen können als erste Erwähnungen des Adventskranzes in der volkskundlichen Literatur Ungarns betrachtet werden.

Mein Kollege József Gelencsér hat in unserem gemeinsam geschriebenen Buch über die Volksbräuche des Komitats Weißenburg eine sehr frühe Erscheinungsperiode für den Adventskranz aus dem Mórer-Tal und dem Zámolyer-Becken erwähnt: „In Csákvár ist in der Zwischenkriegszeit bei einigen Familien der Adventskranz erschienen, wahrscheinlich mit deutscher Einwirkung. Er hat einen Durchmesser von ca. 20 cm, wurde aus Tannenzweigen angefertigt, er hatte vier Kerzen, die die vier Adventswochen symbolisieren, und wurde auf die Kommode gestellt. Jeden Adventssonntag wurde während des Abendgebetes eine zusätzliche Kerze angezündet, so wurde sein Licht auf Weihnachten zu immer stärker. In Csóka-kő, Söréd und Bodajk werden in der Kirche schon seit langem Adventskränze benutzt, der Pfarrer zündet immer vor Beginn der Messe eine Kerze an. In den Wohnungen wird er aber nicht benutzt“ (Gelencsér–Lukács 1991, 251). In seinem späteren Artikel schrieb József Gelencsér, dass die große Verbreitung des Adventskranzes Ende der 1980er Jahre begonnen hat, nachdem er bei kirchlichen Ritualen seinen Platz gefunden habe. Der Stuhlweißenburger Domherr, heute Großpobst, János Kiss sagt, dass der Adventskranz schon seit langem (den 1950er Jahren) Teil der Liturgie gewesen sei (Gelencsér 1996, 9). Ignác János Sulyok, bischöflicher Bibliothekar und Archivar von Stuhlweißenburg, sagte in den 80er Jahren, die Behörde der Diözese hätte sich Ende der 1950er Jahren damit beschäftigt, ob der Adventskranz in die Kirche aufgenommen werden könnte. Aus der Sammlung von Árpád Együd wissen wir, dass zur selben Zeit der Adventskranz im benachbarten Somogy akzeptiert worden war (Együd–Szapu 1994, 9).

Über seine Verbreitung in der heutigen Süd-Slowakei gibt auf Grund des Fragebogens im Jahr 1999 die Studie von József Liszka Auskunft. Der Adventskranz begann sich Ende der 1990er Jahre in der Süd-Slowakei zu verbreiten, besonders in den Städten, bei den Intellektuellen, den Unternehmern und bei der Kirche: In Komorn hat der Pfarrer am ersten Adventssonntag 1999 in der Hl. Rosalia-Kirche 20 Adventskränze geweiht, und alle drei Konfessionen pflegen den Brauch des Adventskranzes. In Kőbölkút (slow. Gbelce; ehemaliger Komitat Esztergom) hat sich auch eine Weihe der Adventskränze eingebürgert, aber nur bei den Katholiken (Liszka 2000, 153–154).

Die Verbreitung des Adventskranzes in Siebenbürgen hat Ferenc Pozsony mit der Wirkung der Sachsen erklärt, denn der Kranz ist in den sächsisch-ungarisch gemischten Familien zuerst erschienen. Die Sachsen, die nach dem Zweiten Weltkrieg nach Deutschland umgesiedelt sind, haben ihren in Siebenbürgen gebliebenen Angehörigen einen Adventskranz als Weihnachtsgeschenk mitgebracht. Die in die ehemaligen sächsischen Städte (Kronstadt, Reps, Schässburg) einziehenden Ungarn haben schon in den 1970er Jahren kleinere grüne Tannenkränze gemacht oder gekauft, die sie dann mit roten und weißen (also nationalfarbigen) Schleifen und Kerzen schmückten. Die Kirche, die Schule und der Handel hat auch hier bei der Verbreitung eine große Rolle gespielt (Pozsony 1998, 231–232). Auf dem sog. *Salzgebiet* im Szeklerlande haben die Calvinisten den Brauch von den Katholiken übernommen: „Am Anfang des weihnachtlichen Fastens haben die Katholiken des Salzgebietes Tannenkränze mit vier Kerzen angefertigt und jede Woche eine Kerze angezündet. Sicher – klagten die Protestanten von Parajd und Korond – wir machen schon auch Kränze, allmählich werden wir ihnen ähnlich“ (Madar 1998, 231–232).

In die Woiwodina kam der Adventskranz durch Ungarn in den 1990er Jahren. Bemerkenswert ist, dass die früher in Österreich und in Deutschland arbeitenden jugoslawischen Gastarbeiter nichts zu seiner Verbreitung beigetragen haben (Liszka 2000, 149).

In der Aula des Stuhlweißenburger Zisterzienser-Gymnasiums zündet das spirituelle Haupt, Alajos Milcsinszky, am Morgen eines jeden Montags im Advent eine neue Kerze am großen Adventskranz an. Die Lehrer, die Schüler und der Schülerchor tragen auch zur Festlichkeit des begleitenden Gebetes bei. Ein Adventskranz kommt auch auf den Lehrertisch aller Klassenräume, dessen Kerzen an den Religions- und Klassenleiterstunden angezündet werden. Als Pfarrer der Zisterzienserkirche hat Alajos Milcsinszky schon in den 1970er und 80er Jahren Adventskränze mitgebracht, die Entzündung der Kerzen im Jahre 1985 konnte ich auch fotografieren. Heute zündet Pfarrer Ottó Újfalussy immer vor der Messe am Sonntag um 18 Uhr eine Kerze an. Der Kranz wird unter das Bild der Heiligen Familie auf einen kleinen Tisch auf der rechten Seite gelegt. In der Bischofskathedrale wird immer vor der samstägigen Abendmesse eine Kerze angezündet. In allen Kirchen der Stadt erwartet man zu Weihnachten einen Adventskranz erwartet.

Auf dem Stuhlweißenburger Rathausplatz wird nicht nur Jedermanns Weihnachtsbaum, sondern auch ein riesiger Adventskranz aufgestellt, dessen Kerzen sonntagabends vom Bischof und vom Bürgermeister angezündet werden. Bei der Feierlichkeit sind auch Schauspieler, Sänger, Musikgruppen, Chöre, Schüler und Kindergartenbesucher beteiligt. Das Programm wird auch von den Zeitungen und auf Flugblättern weitergegeben. Auf der Titelseite der Zeitung der Stuhlweißenburger Selbstverwaltung *Fehérvári Polgár* (Stuhlweißenburger Bürger) war im Dezember zweimal das Farbfoto des Adventskranzes zu sehen (1998, 2002). In 2004 wurde ein Adventskranz über den Weihnachtsgruß des Bürgermeisters und des Bischofs gedruckt. Seit 1997 hat auch die Stadt Komorn (Slowakei) einen öffentlichen Adventskranz: Vor das Rathaus am Klapka-Platz wird in alle vier Ecken des Platzes ein riesiger Adventskranz mit vier Glühlampen aufgehängt (Liszka 2000, 150).

Laut József Gelencsér gibt es zwei Gründe, warum sich der Adventskranz so rasch verbreiten konnte: „Die freie Religionsausübung nach der Wende und das zunehmende Interesse für die Kirche gab ihm einen großen Aufschwung. Zweitens: Die im deutschen und österreichischen Besitz stehenden Warenhäuser haben immer eine große Vielfalt an Adventskränzen im Angebot, nicht nur im Schaufenster, sondern auch in den Prospekten und Katalogen“ (Gelencsér 1996, 9).

Ich selbst bin im Advent 1990 als Humboldt-Stipendiat dem Adventskranz in einem Prospekt begegnet. Ich habe die Handelsbeilage (Weihnachts Journal) der Zeitung *Dachauer Rundschau* (Ausgabe: 22. November 1990) aufbewahrt, worin wir über die selbstständige Herstellung des Adventskranzes lesen können. In den Handelsbeilagen (*Weihnachtsangebot*) der *Weißburger Zeitung* 2001 und 2004 können wir genau über dasselbe nachlesen.

Ich habe viele Prospekte von Handwerksgeschäften und Einkaufszentren gesammelt, die Adventskränze und Kerzen anbieten. In den letzten Jahren habe ich viele Postkarten zu Weihnachten mit einem Kranzbild enthalten, und auf den Fahrplan der Budapester Verkehrs-AG von Weihnachten bis Neujahr 2002/2003 wurde ebenfalls ein Adventskranz gedruckt.

Im Internet kann man nicht nur von seiner Geschichte und Herstellung, sondern auch vom größten Adventskranz Ungarns lesen: Der größte Kranz wurde 2003 in Algyő (Komitat Csongrád) angefertigt, sein Durchmesser betrug 6,6 Meter (www.rekordok.hu/advent.html).

Die deutsche und österreichische Fachliteratur meint, der Adventskranz würde dem Weihnachtsbaum bis zur Jahrtausendwende eine ernste Konkurrenz. Dieser Feststellung scheint zu entsprechen, dass an den Jedermanns Weihnachtsbaum am Budapester Vörösmarty-Platz im Jahre 2004 Kränze aus Stroh als Christbaumschmuck angehängt wurden. Somit hat der Adventskranz den Weihnachtsbaum nicht nur eingeholt, sondern auch erklommen.

(Übersetzt von Miklós Lukács)

Literatur

BAUSINGER, HERMANN

1970 Der Adventskranz. *Württembergisches Jahrbuch für Volkskunde*, 9–31.

BÁLINT SÁNDOR

1973 *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából.* Budapest.

1980 *A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete.* III. Szeged.

BOD PÉTER

1975 *Szent Heortokrátés. Avagy A' Keresztyének között elő-forduló innepeknek és a' rendes Kalendáriomban fel-jegyeztetett szenteknek rövid historiájok.* Oppenheim.

EGYÜD ÁRPÁD – SZAPU MAGDA

1994 *Téli jelesnapi szokások Somogyban.* Kaposvár.

FÉL EDIT

1983 *Le vinarie et le fiel. La vie d'une paysanne hongroise.* Budapest.

1993 Advent Mezőkövesden. In *Emlékezés Fél Editre.* Hg. von Fülemile Ágnes – Stefány Judit. Budapest, 239–243.

GALLER, WERNER

1977 *Weihnachten in Niederösterreich.* Sankt Pölten – Wien.

GÁNC S PÉTER – SZABÓ ISTVÁN

1980 *Megszületett a szeretet.* Mindentudás Egyeteme, III. szemeszter.

GELENCSÉR JÓZSEF

1996 Adventi koszorúk. *Fehérvári Polgár* II. 12. 9.

GELENCSÉR JÓZSEF – LUKÁCS LÁSZLÓ

1991 *Szép napunk támadt. A népszokások Fejér megyében.* Székesfehérvár.

HARTINGER, WALTER

1991 *Religion und Brauch.* Darmstadt.

LISZKA JÓZSEF

2000 Az adventi koszorú. Egy felmérés előzetes eredménye. *Fórum Társadalomtudományi Szemle* 2, Nr. 1., 147–156.

2003 Der Adventskranz: Verbreitung und Bedeutung eines neuen Brauchelements in der Südslowakei. In *Zwischen den Karpaten und der Ungarischen Tiefebene. Volkskunde der Ungarn in der Slowakei.* Passau, 415–435. /Passauer Studien zur Volkskunde Bd. 22./

LUKÁCS LÁSZLÓ

1980 A decemberi „kis bűt.” *Fejér Megyei Hírlap* XXXV. 216. 7.

1982 *Adventskranz. Neue Zeitung* XXVI. 48. 7.

1983 Adventi koszorú. *Múzeumi Kurír* 43. V. 3. 56-57.

MADAR ILONA

1998 *A sóvidéki vallásosságról.* Marosvásárhely.

- MANN VAN VELSEN, UWE – KOHLMANN, WILLI (HG.)
1991 *Der Adventskranz und seine Geschichte.* Hamburg.
- PETREI, BERTE
1972 *Lebendiges Brauchtum im Burgenland.* Eisenstadt.
- POZSONY FERENC
1998 *Szól a kakas már. Szász hatás az erdélyi magyar jeles napi szokásokban.* Csíkszereda.
- SCHMIDT, LEOPOLD
1966 *Volks Glaube und Volksbrauch. Gestalten, Gebilde, Gebärden.* Berlin.
- SEPER, KARL
1976 *Unterwarter Heimatbuch. Geschichte, Kultur und Wirtschaft einer südburgenländischen Gemeinde.* Unterwart.
- TÁTRAI ZSUZSANNA
1990 *Jeles napok – ünnepi szokások.* In *Magyar Néprajz VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Hg. von Dömötör Tekla. Budapest, 102–264.
- WOLFRAM, RICHARD
1959 *Adventskranz.* In *Österreichischer Volkskundeatlas. I. Lieferung, XI. Kommentar.* Wien.
- WOLFRAM, RICHARD – KRETSCHMER, INGRID (HG.)
1959–1979 *Österreichischer Volkskundeatlas.* Graz–Wien–Köln.

Az adventi koszorú elterjedésének történetéhez

(Összefoglalás)

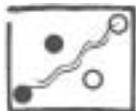
A szerző dolgozatában az adventi koszorú pályafutását, magyarországi elterjedési útvonalait kíséri nyomon, nagyjából a szakirodalom, kisebb részben saját megfigyelései segítségével. Adatai megerősítik azt a korábbi elképzelést, miszerint az adventi koszorú helyel-közzel, inkább a német nemzetiségi területeken már a két világháború közötti időszakban főbukkant Magyarországon, majd az 1960-as évektől, szórványosan magyar környezetben is megjelent, ám igazi pályafutását az 1989/90-es társadalmi-politikai változások után futotta be a magyar nyelvterületen.

K dejinám rozšírenia adventného venca

(Zhrnutie)

Autor vo svojej práci sleduje rozvoj používania adventného venca, cesty jeho rozšírenia v Maďarsku. Vychádza z odbornej literatúry aj z vlastného pozorovania. Jeho údaje potvrdzujú dávnejšiu domnienku, podľa ktorej sa adventný veniec miestami, skôr v nemeckej národnostnej oblasti, objavil v Maďarsku už v období medzi dvomi svetovými vojnami. Od šesťdesiatych rokov 20. storočia sa sporadicky vyskytoval aj v maďarskom prostredí, ale jeho najširšie uplatnenie v maďarskej jazykovej oblasti nastalo po spoločensko-politickom prevrate v roku 1989/90.

(Preklad Ida Gaálová)



Permoník

(Banský duch a bankský škriatok v poverových predstavách
gemerskej baníckej obce Rudná)

L. JUHÁSZ ILONA

Počas mojich národopisných výskumov poverových predstáv v gemerskej maďarskej baníckej obci Rudná som sa stretla s niekoľkými podaniami, ktoré súviseli s bankskými duchmi, bankskými škriatkami. Miestni obyvatelia ich nazývajú *permoníkmi*, resp. *perpónikmi* a rovnaký názov používajú aj obyvatelia okolitých maďarských a slovenských obcí. V tejto štúdiu sa pokúsim podať prehľad o tom, čo vie dnes maďarská (resp. slovenská) folkloristika o bankských duchoch, a zároveň predstavím povesti zozbierané v Rudnej.

I.

Údaje súvisiace s bankskými duchmi, známe v maďarskej odbornej literatúre do prelomu 19.–20. storočia, zhrnul roku 1890 György Versényi v *Ethnographii*. Zoltán Ujváry v publikácii, predstavujúcej jeho činnosť, osobitne vyzdvihuje Versényiho zásluhu na tom, že sa aj banícke povery zaradili k folklórnym témam. Istý čas aj sám pôsobil v kremnickej baníckej oblasti. V tamojšom maďarskom spolku mal prednášku o dôležitosti zbierania folklórnych tradícií. Vo svojom článku, publikovanom roku 1885 v 176. čísle periodika *Fővárosi Lapok*, uvádza viac baníckych povier. Bankského ducha nazýva *banskou príšerou* a prisudzuje jej nemecký pôvod. Jeho postava je podobná trpaslíkovi, má dlhú bielu bradu, nosí červené nohavice a zelenú čiapku. Obyčajne pomáha, ale často aj trestá. V jednej z poverových poviedok, ktoré uvádza Versényi, bankský duch ukázal gelnickému baníkovi, kde môžu objaviť zlato a v jednej spišskej bani tiež pomohol bankský duch nájsť rudu. V jeho zbierke sa v dvoch príbehoch objavil príklad toho, že hoci bankský duch včas upozornil baníkov na nebezpečenstvo, tí ho neposlúchli, a následkom bankského nešťastia viacerí prišli o život (Ujváry 2002).

V jednotlivých číslach *Ethnographie* v roku 1924 Néda Relkovič vo svojom príspevku v názvom *Néphagyománygyűjtés* (Zbieranie ľudových tradícií) uvádza údaje z Veszprému a Börzsönyu, podľa ktorých veszprémsky bankský duch je vysoký a má nepriateľský postoj k ľuďom, kým börzsönyský je bezhlavý trpaslík a jeho vzťah k ľuďom je tiež negatívny (Relkovič 1924). Spomenutý autor v 38. čísle toho istého časopisu z roku 1927 uvádza aj poverovú poviedku z obce Turňa (Abovsko-turnianska župa). V tomto príbehu bankský duch predpovedal baníkom, že baňu zaplaví voda, ale pretože osem baníkov o tom nevedelo, všetci pritom zahynuli. Keďže ich však bankský duch preklial, z času na čas sa objavovali v podobe ducha, raz v ľúbivej, inokedy v ošklivej podobe. Druhý príbeh sa vzťahuje na Banskú Štiavnicu a vystupuje v ňom bankský duch, ktorý rozdával poklady. Keďže ho vyhľadali naraz viacerí, nahneval sa pre ich lakomosť, sadol si na nich a zem sa otvorila, potom z bane vyšľahli plamene (Relkovič 1927).

Zsigmond Szendrey sa takisto na stránkach časopisu *Ethnographia* zaoberá otázkou predstavy banského ducha a vymenúva jeho názvy: *banská príšera*, *banský pastier*, *banský trpaslík* a *birgej*. Podotýka: „Poznajú ho od Sedmohradska po Satmársku a Máramarošskú župu, na Hornej zemi a v každej banickej oblasti. Obvykle je to drobný mužík, v Börzsönyi bezhlavý trpaslík, ale vo Veszpréme a Verespataku obor, v Bucsume sa zase objavuje v rôznych zvieracích podobách.” Szendrey pri charakteristike banských duchov píše, že sa objavujú aj v skupinách, v rodine, dokonca žijú rodinným životom, majú manželku a deti (Szendrey 1938).

V diele *Magyar Simplicissimus* (Maďarský Simplicissimus), pripisovanom nemeckému hudobníkovi a spisovateľovi Danielovi Speerovi a redigovanom Józsefom Turóczi-Trostlerom, opisuje autor ako vlastný zážitok príbeh, ako sa v Banskej Štiavnici stretol s banským škriatkom, keď spolu s baníkmi sfáral do hlbín zeme:

„Chvíľu sme pozorovali prácu, potom sme kráčali ďalej. Môj sprievodca toľko rozprával o strašidlách a o horských alebo šťastie prinášajúcich škriatkoch, že som sa už skoro bál. O hodinu sme sa dostali do najhlbších častí a tu som videl dvoch ľudí (vždy zvyknú pracovať vo dvojici), ako sa na kolenách modlia. Zdesil som sa, lebo môj sprievodca ich nepozdravil a dokonca prstom a rukou mi naznačil, aby som aj ja bol ticho. Po chvíli, kým sme stáli, práve keď znovu vzali do rúk mlaty a aj môj sprievodca ich pozdravil už vyššie spomenutým spôsobom, zrazu sme uvideli asi piat' vysokého človečika, ktorý mal podobu banického mládenca, nesúceho v ruke lampáš, ubíjačku a dláto! Podišiel k druhej, asi na siahu vzdialenej skale, potom sa vrátil a takto sa ukázal päťkrát po sebe. Môj sprievodca skríkol: „Šťastie nahor, na ubíjačku, na dláto!” Dvaja muži odpovedali: „Pánboh daj!” a celou silou začali pracovať mlatom na mieste, kde sa pred chvíľou ukázal človečik. A po pol siahe dolovania našli ako steblo slamy hrubé rýdze striebro, známym spôsobom zarastené v skale. Padli na kolená, aj môj sprievodca, a modlili sa. Nasledoval som ich príklad a pomodlil som sa jeden otčenáš. Povedali, že som šťastný človek a z celého odloženého kameňa mi dali taký kúsok, aký pri všetkej zodpovednosti mohli dať. Odhadovali, že môže mať hodnotu asi tak štvrt' toliara. Ja som veru svoj toliar, ktorý som vydal, neľutoval, lebo som mohol vidieť horského škriatka, o ktorom som predtým už toľko počul.”

(Turóczi Trostler 1956, 233)

Pál Nemcsik vo svojej práci o baníckom živote v maďarskom Borsodnádase sa zaoberá aj rozprávami, poverovými poviedkami baníkov. Banských škriatkov predstavuje ako bytosti, ktoré baníkom prekazujú v práci a spôsobujú mnoho nepríjemností. Obvykle stavajú baníkom prekážky v práci, „*môžu im zahasiť kahany, vypijú im pitnú vodu, zjedia im chlieb a strasia ich pri práci*”. Uvádza, že ich poznali v rôznych baniach pod rôznymi menami: niekde ich nazývali bermakli, inde banský trpaslík, banský duch, na iných miestach ho spomínali ako banskú príšeru alebo banskú dušu. Svojským spôsobom, v duchu komunistických ideologických požiadaviek svojej doby, chápe a charakterizuje banských škriatkov:

„Nie je náhodným javom to, že baníci si kedysi mysleli, že banský duch chodí po bani s takým istým banickým kahanom ako niekdajší „banskí kapitáni”. Neskúsený, zastrašený, duševne i fyzicky vykorisťovaný baník nie náhodou stotožňoval predstaviteľa nadprirodzených mocností, banského ducha s reálnou osobou, symbolizujúcou vykorisťovanie, s niekdajším banským kapitánom. V jeho vzťahu k obom bol najsilnejším pocitom strach. Z tohto strachu pramenila aj jeho vynútená poslušnosť až dovtedy, kým sa nedostal na vyšší stupeň osvietenosti a takmer súčasne zhodil zo seba dvojité jarmo, duševnú závislosť voči nadprirodzeným silám a z vykorisťovania prameniacu závislosť voči predstaviteľom vládnucej triedy.”

(Nemcsik 1961, 42)

V Dodatkoch medzi iným uvádza dva príbehy (nazýva ich rozprávkami), ktoré súvisia s bankským škriatkom. V prvom texte s názvom *Rozprávka o smädnom bankskom trpaslíkovi* nazýva informátor bankským trpaslíkom alebo len trpaslíkom bytosť, ktorá vždy vypije baníkom pitnú vodu. Baníci berú na zodpovednosť sud na vodu a nechcú mu veriť, že voda len tak sama od seba zmizne. Aby prišli na koreň veci, vystriehli, čo sa stane s vodou a uvideli, že ju vypil trpaslík v otrhaných šatách. Nechceli mu ublížiť, lebo sa báli, že im prinesie nešťastie, preto sa rozhodli, že v bani umiestnia pri vode pár číziem a oblek. Trpaslík si oblečenie vzal so sebou, a potom sa už nikdy viac nevrátil (Nemcsik 1961, 43–45).

V druhom príbehu s názvom *Rozprávka o chudobnom baníkovi* bytosť, ktorá sa objaví v bani s baníckym kahanom a pomôže baníkovi, nazýva informátor „neznámym človekom“. Je jednoznačné, že ide o príbeh z kategórie povestí o pomáhajúcom bankskom duchovi, pretože „neznámy človek“ si za svoju pomoc pýtal od chudobného baníka polovicu jeho mzdy. Keď prišlo k deleniu, zvýšil jeden halier. Keď ho chcel baník rozrezať na polovicu, neznámy človek mu povedal: „*Nech je tvoj celý zárobok do posledného haliera. Ja ho nepotrebujem, pretože som kráľom útrov Zeme, ktorý milión rokov vládne v zemských hĺbinách*“ (Nemcsik 1961, 45–47).

Podľa autorky hesla *bankský duch* v I. zväzku Maďarského národopisného lexikónu, Ilony Nagy, sa poverové poviedky o *permonikoch* rozšírili prostredníctvom nemeckých baníkov, ale vyzdvihuje pri ich šírení aj úlohu slovenských a juhoslovanských baníkov. Pretože sa vyskytoval v poverových predstavách viacerých národností, možno mu pripisovať rôzne názvy, veď pre túto bytosť sú okrem pomenovania *bankský duch* a *permoník* známe aj názvy *bankský pastier*, *bankský trpaslík*, *bergmándli*, *bergmanli*, *berkanik*, *birgej*, *permantli*, *perťmanik* a *pörtmandli*. Väčšina týchto názvov poukazuje na nemecký pôvod. V rôznych bankských oblastiach Uhorska popisujú zovňajšok bankského ducha odlišne, najčastejšie je to drobná postava bradateho trpaslíka, ktorý nosí červenú čiapku a odev, v ruke drží banícke náradie. Vo Veszprémskej župe však vystupuje v poverových poviedkach ako obor, v Börzsönyi je bezhlavý, ale opisujú ho aj vo zvieracej podobe. Ilona Nagy zaraďuje sujetové typy poverových poviedok do siedmich skupín. Podľa prvej vystupuje bankský duch ako pomocník, pracuje namiesto baníka, ktorý si s ním rozdelí mzdu. Bankský duch v povestiach druhej skupiny dopredu upozorňuje na nebezpečenstvo. Tretiu skupinu tvoria zákazové povesti (maď. *tabumondák*), v ktorých bankský duch potrestá tých, ktorí sa previnili proti bankským pravidlám. V príbehoch, patriacich do štvrtej skupiny, baník na Štedrý večer zablúdi a bankský duch ho obdaruje zlatom, ktoré sa však okamžite stratí, ak sa baník vráti domov. V piatej skupine v bani vypukne požiar a banksí duchovia nedovia odniesť odev baníkov. Ak ho predsa odnesú, vypuknú nové požiare. V poviedkových typoch šiestej skupiny sa vždy stratí voda, ak však bankským duchom zhotovia nové šaty, tí sa už nikdy viac neukážu a aj voda zostane. V poslednej skupine povestí banksí duchovia prosili, aby ich vzali na voz. Ak ich baníci radi odviezli, voz len tak letel (Nagy 1977, 214).

V Katalógu maďarských poverových poviedok (Magyar Hiedelemmonda Katalógusa), ktorý zostavila Anna Bihari, pod heslom *bankský duch*, *bankský trpaslík* delí poverové povesti do troch skupín: 1. bankský duch pomáha baníkom, upozorňuje baníkov; 2. banícki trpaslíci trestajú ľudí alebo si z nich robia žarty; 3. zlomyseľný bankský duch, bankská prišera. V prvej skupine sú zastúpené dve, v druhej a tretej po jednej poverovej povesti, ktoré zaznamenal Jenő Barabás v Rudnej roku 1955 (Bihari 1980).

Tekla Dömötör vo svojej knihe *A magyar nép hiedelemvilága* (Poverové predstavy maďarského ľudu) pojednáva pod heslom *obri*, *trpaslíci* aj o bankských duchoch. Píše, že počas svojich výskumov v okolí miest Tatabánya a Salgótarján v roku 1950 zaznamenala, že miestni baníci označovali bankského ducha názvom *pörtmandli* a rovnako ich nazývali aj baní-

ci v okolí Pätikostolia (maď. Pécs). Dobrotivý banský duch pomáha poctivým baníkom a ukáže im bohaté nálezisko, resp. upozorňuje ich na blížiacu sa nebezpečenstvo, ale objavuje sa aj ako negatívna postava, v takom prípade ich straší a trestá (Dömötör 1981).

Attila Paládi-Kovács vo svojej knihe, zaoberajúcej sa gemerským baníctvom a vykonávaním lesných živností – kde sa nachádzajú aj početné údaje z Rudnej – tiež spomína *permoníka*. V skúmanej oblasti ho „považujú za ducha zomrelého človeka, ktorý adventným kahanom zviadol dávnych baníkov na zlé cesty, na miesta bez ciest...” Niektorí informátori porozprávali autorovi svoje vlastné zážitky, viacerí z nich aj verili v ich existenciu. Mnoho príbehov je o tom, ako ich zaviedol *permoník* do rieky Slaná. V Drnave, ležiacej v blízkosti Rudnej, nazývali banského škriatka *pormónikom* a podľa miestnej povery aj tam zaviedol baníkov na nesprávnu cestu. V slovenskej obci Betliar, od severu susediacej s Rudnou, ho volajú *perchmánikom* (Paládi-Kovács 1988).

V VII. zväzku publikácie *Magyar néprajz* (Maďarský národopis) pod heslom *banský duch* aj Éva Pócs spomenula *permoníkov*. Podľa jej názoru tieto poverové postavy sa v maďarskom prostredí rozšírili prostredníctvom nemeckých baníkov, ktorých kedysi presídlili do Uhorska, ale pri ich šírení mohla byť významná aj sprostredkovateľská úloha slovenských baníkov. Pre banského ducha uvádza sedem pomenovaní: *banská príšera*, *banský pastier*, *banský trpaslík*, *bergmanli*, *pörtmandli*, *birgej* a *permoník*. Opisuje ich ako trpaslíkov, bytosti s bradou, ale zisťuje, že na niektorých miestach sa objavuje aj v podobe obra. Najčastejšie sa zjaví ako pozitívna bytosť, ale ak sa niekto previní proti zákonom bane, na toho uvalí menší či väčší trest. Ak sa objaví, obvykle to znamená, že sa blíži nebezpečenstvo (Pócs 1990).

Károly Jung vo svojej štúdiu, publikovanej roku 1998 v časopise *Néprajzi Látóhatár*; zhrnul doterajšie poznatky súvisiace s banským duchom, podáva prehľad o odbornej literatúre k tejto téme, uvádza tiež doteraz neznáme hornozemské a dolnozemske údaje. V maďarskom národopise doteraz najstarší známy záznam o banskom duchovi pochádza z Hornej zeme z roku 1714 od jezuitskeho autora Istvána Csibu. Károly Jung vo svojej štúdiu publikuje doteraz neznámy údaj, ktorý objavil v Magyar Könyvszemle r. 1998, č. 114. V spomenutom časopise je recenzia diela francúzskeho cestovateľa Jeana Baptistu Morina (1583–1656), ktoré bolo doteraz v Maďarsku neznáme. Tento cestovateľ navštívil roku 1615 medzi iným aj Banskú Bystricu a Kremnicu. Autor recenzie, András László Magyar, píše: „Morin sa ich pýta, či zvykli vidieť banských démonov? Jeden z nich odpovedá: zvykli veru: trpaslíkovitého, černošského démona napríklad aj on už videl, ale okrem preľaknutia sa mu nič nestalo, veď démoni tu dole zvykli s ľuďmi len žartovať. Síce sa medzi nimi našli aj takí, ktorí zahasia kahan a aj ináč potrápia ľudí. Na otázku, čoho sa boja najviac, baník odpovedal: zemetrasenia, čo síce nie je spôsobené baníctvom, ale predsa je v tomto kraji dosť časté.”

Károly Jung vo svojej štúdiu uvádza jeden z príbehov, súvisiacich s banským duchom, ktoré zaznamenal dolnozemskej Endre Kovács v roku 1990 v kúpeľoch Vrdník v pohorí Fruska Gora od 82-ročného niekdajšieho baníka Mihályja Leszjaka. Informátor nazýva banského ducha *Bergmandl* a on sám verí v jeho existenciu. Podľa tohto príbehu sa ako 12-ročný stretol prvýkrát s banským duchom, ktorý mal na sebe taký istý odev ako ostatní baníci, v ruke banícky kahan a banícku palicu. Jeden starší baník mu vtedy podrobne vysvetlil, čo sú to vlastne banskí duchovia. On ho opísal ako pozitívnu postavu, ako drobného človečika, ktorý upozorňuje baníkov na blížiacu sa nebezpečenstvo. Podľa jeho rozprávania, keď roku 1931 baňu zaplavila termálna voda, baníci sa vedeli zachrániť len s pomocou *bergmandla*. Károly Jung vo svojej štúdiu vyzdvihuje zásluhu Dezső Nagya pri bibliografickom spracovaní témy banských duchov, pretože v jeho publikovaných bibliografiách možno nájsť najrozsiahljšiu literatúru v súvislosti s banskými duchmi (Jung 1998).

Nedávno vyšla doteraz veľmi chýbajúca publikácia autorov Józsefa Hálu a Ildikó Landgraf s názvom *Magyarországi bányászmondák* (Banícke poviedky z Maďarska), v ktorej sumarizujú výsledky doterajších výskumov, súvisiacich s baníckymi poviedkami v Maďarsku (Hála–Landgraf 2001). V tejto práci klasifikovali banícke poviedky v Maďarsku, delia ich do troch väčších skupín, pričom každú skupinu ešte rozčlenili na podskupiny, ktoré podrobne charakterizujú. Rozlišujú 6 skupín banských duchov: 1. pomáhajúci banský duch; 2. škodiaci, trestajúci banský duch; 3. pomáhajúci a škodiaci, trestajúci banský duch; 4. zvieratá, o ktorých si mysleli, že sú banskými duchmi; 5. strašenie banským duchom; 6. iné príbehy o banských duchoch. V knihe publikujú bohatý výber z baníckych poviedok z územia Maďarska, medzi nimi sa nachádzajú aj také, ktoré súvisia s banským duchom. V kategórii pomáhajúceho, škodiaceho a trestajúceho banského ducha (3.6.2.2.) je uvedený aj poverový príbeh – pod č.19 – ktorý zaznamenal János Manga v mnou skúmanej lokalite Rudná pri výskume organizovanom Národopisnou výskumnou skupinou Maďarskej akadémie vied (v súčasnosti je uložený v Etnologickom archíve Národopisného múzea v Budapešti pod číslom EA-6530).

Ako som už spomenula, príbehy o rôznych banských duchoch, banských škriatkoch sú organickou súčasťou aj slovenského slovesného folklóru. Ďalej uvediem prehľad o známych výsledkoch slovenskej folkloristiky.

V zbierke zvykov a povier, ktoré vydal Pavol Dobšinský roku 1880, nájdeme medzi poverovými predstavami aj banského škriatka, autor ich však uvádza pod názvom *lútky*, poznamenáva však, že „štíavnickí haviari volajú si jich aj *permoníkmi*, ľud náš len lútkami” (Dobšinský 1880, 114). V slovenskej národopisnej literatúre sa podľa môjho vedomia nevyskytujú pod týmto názvom banskí škriatkovia. Podľa historického slovníka slovenského jazyka je výraz *lútko* českého pôvodu a znamená bábku, bábiku (Majtán 1992, 241). Zatiaľ nie je jasné, v akom vzťahu môže byť tento výraz s postavou banského škriatka. Dobšinský pri popise tejto poverovej postavy nenaznačuje, či ide o trpaslíka, nízku bytosť, charakterizuje len jej oblečenie. To sa však odlišuje od bežného: nosí banícky odev, ale nohavice má biele a kabát zelený, na hlave nemá čiapku ale baranicu, do ktorej má zastoknutú zelenú vetvičku, chodí v papučiach, ktoré zdobí strieborný trapec. V jednej ruke má kahanček, v druhej drží zlaté hrable, na pleciach nesie mlat. Je pozoruhodné, že postava, ktorú opisuje Dobšinský, sa v baniach a v horách neobjavuje sama, ale vždy sú dvanásť. Publikované poverové príbehy pochádzajú z Kremnice a okolia, ako aj z gemerského Sirku, a môžeme ich zaradiť do kategórie pomáhajúcich, škodiacich a trestajúcich bytostí. Napriek tomu, že podľa Dobšinského sú banskí škriatkovia vždy dvanásť, v jednom uvedenom príbehu sa starému baníkovi zjaví len jeden (Dobšinský 1880, 114–115).

V monografii o ľudovej kultúre baníckej dediny Žakarovce, redigovanej Jánom Mjartanom, v kapitole o slovesnom folklóre, ktorého autorkou je Mária Kosová, sú uvedené štyri poverové poviedky súvisiace s banským duchom – *permonikom*. Podľa popisu informátorov sú títo *permoníci* také isté bytosti, ako ich pozná maďarská odborná literatúra: v knihe uvedený prvý príbeh ich opisuje ako drobné, trpaslíkové bytosti, ktoré sa zvykli baníkom objavovať s kahancom v ruke a ukazovali im, kde možno nájsť rudu. Neukazujú sa dlho, vždy sa objavia len na niekoľko okamihov, aby ukázali miesto. Podľa druhého príbehu bolo v bani zakázané písať, na to sa *permoníci* veľmi hnevali. Baníci sa vzájomne upozorňovali na to, aby nepískali, lebo *permoníci* sa nahnevajú a vezmú si so sebou poklady, zmizne ruda. Tretí príbeh opisuje, ako vyzerali *permoníci* a aj podľa tohto príbehu ukázali, kde možno nájsť rudu. Podľa štvrtého príbehu sa *permoník* v haviarskom odevy zjavil osobe pasúcej koňa a ukázal jej, kde sa nachádza ruda, ale predtým ju upozornil, aby nenadávala (Mjartan 1956, 516–517).

Vo viacväzkovej monografii, predstavujúcej Slovensko, v II. zväzku s názvom *Ľud*, prezentujúcom ľudovú kultúru, je uvedená poverová poviedka súvisiaca s banským duchom, čo znamená, že v banských oblastiach poznajú túto poverovú postavu a okrem iného ju nazývajú aj trpaslíkom a „piadimužikom“. Opisujú ju ako nízku bytosť, ktorá sa vzrastom podobá 3–4-ročným deťom, ale hlavou sa podobá starcovi a má dlhú bielu bradu. Piadimužici bývali pod zemou, kopali a chránili cenné kovy a rudy. Podobne ako baníci, aj oni nosili koženú zásteru, *šurc*, v jednej ruke mali mlat, v druhej kahanec. Blížiaci sa nešťastie naznačovali baníkom tým, že sa pred nimi objavili (Filová–Mjartan 1975, 1029).

V zbierke poverových rozprávání, zostavenej Jánom Michálkom, môžeme nájsť jedinú poviedku súvisiacu s banskými duchmi, tu však názov *permoník* nepoužívajú.

Podľa tohto príbehu miestni obyvatelia, prechádzajúc okolo nepoužívanej starej bane, počuli vždy na svitaní spod zeme výkriky baníkov, ktorí tam kedysi našli svoju smrť: volali na seba: „Ohó, ohó“ alebo „Čakaj, čakaj!“, tak ako to zvykli pri práci pred svojou smrťou (Michálek 1991, 124).

V Encyklopédii ľudovej kultúry Slovenska sa heslo *permoník* nenachádza, ale nenájdeme tu ani heslo *banský duch*, napriek tomu, že väčšina poverových poviedok, doteraz známych z odbornej literatúry, pochádza práve z banských oblastí na území dnešného Slovenska. Iba v hesle *banícke obyčaje* nachádzame odkaz na *permonikov*, a síce v texte opisujúcom banícky sprievod, kde je tento názov uvedený len v zátvorke. Podľa popisu na čele sprievodu po bačovi, držiacom v ruke dreveného hada, „nasledujú *bergmani* (*permoníci*)...“ (Botík–Slavkovský 1995, 1: 29).

V okresnom sídle, kedysi chýrnom banskom meste Rožňave, ležiacej v susedstve skúmanej obce Rudná, niekoľkí zamestnanci bývalej – po prevrate roku 1989 zatvorenej – bane založili v roku 2000 Gemerský banícky spolok pod názvom Bratstvo. Jeden člen spolku v roku 2000 publikoval príbehy o baníkoch pod názvom *Banícka nátura*, ktoré sám zozbieral a ktoré mu v čase jeho pracovného vzťahu buď rozprávali alebo on sám bol účastníkom tej-ktorej udalosti. Je prekvapujúce, že v publikácii sa ani raz nevyskytuje slovo *banský škriatok* alebo *permoník*, a nenájdeme v nej ani s ním súvisiace poverové rozprávanie. Možno tu nájsť len jeden taký príbeh, ktorý dáva tušiť, že baník, z ktorého si jeho druhovia urobili žart, si myslel, že sa zjavili banské duchovia, keď mu zhasol kahan a v hĺbke zostal na chvíľu v úplnej tme. Poznámam, že príbehy v tejto knihe boli napísané v duchu tzv. vedeckého svetozáporu a absolútneho odmietania povier (Žúdel 2000).

V slovenskej odbornej literatúre, ktorú som mala k dispozícii, som viac údajov vzťahujúcich sa na *banského ducha* nenašla, ale v príbehu dôkladnejšieho výskumu by sme určite mohli objaviť rozsiahlejší materiál. Stálo by za to preskúmať aj fondy slovenských národopisných archívov.

Nemecká odborná literatúra vzťahujúca sa na *banských duchov* je v protiklade s maďarskou a slovenskou veľmi bohatá, od jej výpočtu teraz odhliadnem (viď obrovské množstvo údajov a ďalšiu literatúru: Bächtold–Stäubli 1927).

Teraz poukážem len na publikáciu predstavujúcu európske banícke povesti, ktorá vyšla v Lipsku roku 1974. Dielo zostavil Manfred Blechschmidt a popri poverových poviedkach viacerých európskych národov sú tu zastúpené aj početné české, ako i dva slovenské, presnejšie hornouhorské príbehy, jeden pochádza z Banskej Štiavnice, druhý z Kremnice. V publikácii sa nachádza aj jediná banícka poviedka pochádzajúca z Maďarska, zo Sopronu, tá však nesúvisí s *banskými duchmi*, kým banskoštiavnická a kremnická áno. Tieto príbehy redaktor vybral zo zbierky poviedok, ktorá vyšla v nemeckom jazyku roku 1934 v Prahe (Gustav Jungbauer: *Deutsche Sagen aus der Tschechoslowakischen Republik*). V príbehu z Banskej Štiavnice sa 12 *banských duchov* objaví v podobe dievčat v bielych šatách, ktoré bosé tancujú

v šachte. Baníci sa rozhodnú, že im dajú zhotoviť 12 párov červených topánok. Topánky položili ku vchodu do bane, avšak banské duchovia ich neprijali, ale odsťahovali sa do inej chodby. Neprijali almužnu bohatých baníkov. Tým, že sa presťahovali inde, zároveň zmizla z toho miesta spolu s nimi aj ruda. V poverovom príbehu z Kremnice je banský duch zlomyseľný, vyžaduje od ľudí obeť. Dvom hrajúcim sa deťom človeka, pracujúceho pri opustenom vchode do bane, sa zjavil zajac, oni sa pustili za ním, ale v blízkosti bane spadli do diery. Keď otec zbadal, že jeho deti zmizli, dal sa ich hľadať, avšak sotva urobil pár krokov v šachte, vyvalil sa na neho dym, od ktorého zamdlel. Vonku pracujúci počuli jeho volanie o pomoc a vyslobodili ho, našli aj mŕtvolu jeho detí, ktoré sa zadusili v dyme. Keď sa ľudia na okolí dozvedeli o tomto prípade, hovorili, že zajac, ktorého deti začali naháňať, nebol naozajstný zajac, ale duch bane, ktorý si takto vyberal obeť, lebo on vždy potreboval nové obeť.

Banická povesť zo Soprone rozpráva príbeh banského náleziska o tom, ako slnko dalo vedieť pastierovi, kde možno nájsť rudu; tu však nevystupuje banský duch (Blechs Schmidt 1974).

II.

V 50. rokoch 20. storočia Jenő Barabás, János Manga a Marietta Boros zaznamenali príbehy súvisiace s banskými duchmi, *permoníkmi*, keď v rámci spoločného výskumu organizovaného Slovenskou a Maďarskou akadémiou vied robili národopisný výskum v Rudnej. V Katalógu maďarských poverových poviedok (Magyar *hiedelemmonda katalógus*) je však odkaz len na štyri poviedky, zaznamenané Jenőm Barabásom. Pretože podľa mojich poznatkov tieto príbehy, s výnimkou jedného zo zberu Jánosa Mangu, dodnes neboli publikované, uvádzam ich v tejto štúdii. V rokoch 2000–2002 sa aj mne podarilo zaznamenať príbehy s permoníkmi, ktoré tiež uverejňujem.

Podľa miestnej povere sa permoníci objavovali baníkom predovšetkým v bani, ale od „starých“ moji informátori počuli, že ich videli aj v lese a na poli, ako svietili svojimi lampášikmi. Informátori ich opísali ako trpaslíkové postavy malého vzrastu, ktorí držia v jednej ruke malý kahan, v druhej kladivo. Odev majú podobný ako baníci, na hlave majú často červenú čiapku. Najstarší ešte vedia, že títo permoníci sú duchmi baníkov, ktorí zahynuli v bani pri nešťastí. Aj vo výskumných materiáloch Marietty Boross z Rudnej z roku 1956 sa nachádza údaj vzťahujúci sa na permoníkov, ktorý potvrdzuje túto poveru: „permoníci sú duše baníkov, ktorých zabila baňa” (64-ročná žena, r. kat. EA-6176).

Moja informátorka z Krásnohorského Podhradia uviedla, že aj v jej rodnej dedine je miesto, kde kedysi prišlo o život viacero baníkov a na tom mieste sa v určitom čase na jeseň objavujú svetlá. Podľa miestnej tradície tam vychádzajú baníci, ktorí kedysi pri banskom nešťastí prišli o život:

„Tie polia, kde ešte dávno pracovali baníci v bani, ale baňa sa tam zavalila, nazývajú aj Spodkom baní [maď. Bányák alja]. Nuž ja neviem, ako sa tam stal ten prípad. Ale tam, keď sme išli na októbrové litánie do kostola, vždy sme odtiaľ vychádzali o pol siedmej alebo okolo siedmej hodiny. Práve tam dovidíme, tam už len tak poletujú permoníci, už aj ľudia sa boja tadiaľ chodiť, pretože ľudia tadiaľ zvykli chodiť do Rožňavy. Tadiaľ bolo bližšie, nebolo treba prísť dole na cestu. Kratšia bola cesta a v lete bola aj chladnejšia. Zastali sme, keď sme vyšli z kostola a dívali sme sa, ako lietajú tie lampy. 5-6 lampa tam vždy krúžilo. A vždy hovorili, že chudáci sa nevyspovedali, neprijímali, nevedia v pokoji odpočívať, preto chodia vždy von. Vždy sme videli takých 5-6 lampa.”

(70-ročná žena, r. kat., vl. zb. 2000)

V Rudnej už len niektorí najstarší informátori počuli o tom, že *permoníci* sú duchovia baníkov, ktorým sa stalo nešťastie. Väčšina z mojich informátorov túto poveru už nepozná, ale vedia, že *permoníci* boli drobní škriatkovia, trpaslíci, ktorí žili v bani a niekedy sa zvykli ukázať baníkom, upozorňovali ich na blížiace sa nebezpečenstvo. Podľa iných príbehov ich viedavali po večeroch aj v lese. V ruke mali lampáš, tým svietili, často svetlom tohto lampáša viedli baníkov po ceste. Najčastejšie sa objavovali v zimných mesiacoch, okolo Vianoc. Väčšina informátorov (aj niektorí zo starších) už neveria v ich existenciu, podľa nich sa baníkom len zdalo, keď si mysleli, že ich vidia. Väčšina mojich starších informátorov sa pamätala na to, že v detstve ich strašili permoníkmi, hovorili im, že keď sa nebudú dobre správať, vezmú ich.

„Keď sme boli deti, strašili nás tým, aby sme nešli do bane, že nás chyť permoník, dajte si pozor, lebo vás vezme permoník. Permoník naznačoval nešťastie v bani, tak hovorili. Kde sa objavili, to už znamenalo nebezpečenstvo.”

(65-ročný muž, r. kat., vl. zb. 2000)

Aj druhá staršia informátorka o ňom počula len ako o strašiakovi detí:

„Keď bolo vidieť svetlo nad kopcom pri Kružnej, hovorili, že tam chodí permoník s lampou, vezme si ňu.”

(68-ročná žena, ref., vl.zb. 2001)

Aj informátori strednej generácie sa pamätajú už len na toto, príbehy už nevedia rozprávať.

Jediná z mojich informátorov počula, že *permoníci* boli prekliate deti, teda skutočné osoby, ktoré z nejakého dôvodu vyhnali z dediny (táto informátorka je slovenského pôvodu, jej rodičia sa v prvej pol. 20. stor. prisťahovali do Štítника, vzdialeného 10 km od Rudnej).

„Hovorili aj to, že permoníci boli prekliate deti, ktoré potom ušli, spojili sa a žili spolu v horách v bani.”

(69-ročná žena, evanj., vl.zb. 2002)

Informátorka, pôvodcom z Rakovnice, počula od svojej starej mamy, že aj Rakovníčanov pracujúcich v rudnianskej bani často viedli večer *permoníci*:

„Obidve moje staré mamy hovorili, že títo ľudia, ako v zime išli večer pešo, spomínali permoníkov, tí viedli ľudí. Lebo vtedy neboli ani autá ani nič, a potom aj do bane ako chodili pešo, tak ich viedli permoníci”.

(65-ročná žena, evanj., vl. zb. 2000)

Podľa povery títo *permoníci* pomohli baníkom nájsť zlato, rudu, vodili ich po bani, aby nezablúdili a upozorňovali ich na blížiace sa nebezpečenstvo. Podľa mojich starších informátorov v ich detstve ešte starší baníci rozprávali veľmi mnoho príbehov, vychádzajúcich z vlastných zážitkov s permoníkmi. Väčšina z nich hovorí o tom, ako sa im zjavili v bani, ako ich upozornili na nebezpečenstvo. Tieto príbehy už väčšinou upadli do zabudnutia a ako som už spomenula – okrem niekoľkých zriedkavých výnimiek – neveria v ich existenciu.

„Predtým hovorili, že v baniach permoníci ukazovali, kde je ruda. Že baníci vždy išli dolovať tam, kde takýchto videli. Ja som to len tak počula ako dieťa voľakedy.”

(68-ročná žena, evanj., vl.zb. 2000)

V nasledujúcom poverovom príbehu považujú banského ducha, ktorého v tomto prípade informátor nazýva *permonikom*, za neviditeľného.

„Dávnejšie hovorili, že po bani zvykli chodiť trpaslíci. Nazývali ich *permoníkmi*. Baníci cítili, že kde môžu byť, ale nikto nepovedal, že ich videl. *Permoníci* vedeli, kde je zával a upozornili baníkov.”

(72-ročný muž, r. kat., EA-6195)

V materiáloch z výskumu Jánosa Mangu, nachádzajúcich sa v Etnologickom archíve Národopisného múzea v Budapešti, môžeme nájsť dlhší príbeh, v ktorom starší baník rozpráva svoj vlastný zážitok o tom, ako na mieste, kde pracoval, strašil duch zomrelého baníka. Pri odpočívani spozornel na podivné dychčanie, ktorého sa zľakol a utiekol, myslel si, že to môže byť duch zomrelého baníka, ktorého niekoľko metrov odtiaľ, kde informátor pracoval, kedysi zasypala železná ruda.

„Nuž, keď som ja pirlgeloval, zostal som tam sám, kamarát odišiel a chvíľu som s lopatou odpočíval, tak mi pri vagónoch niečo dychčalo, ako keby sa zvrchníkom obtieral o vagóny. Vtedy som sa naľakal a začal som utekať za kamarátom k šachte. Tam som si ľahol na drevo, lebo som bol veľmi vyľakaný. Potom kamarát prišiel, vraj čo som videl, tak poďme kamarát, pozrime sa na to. Ale nevideli sme nič. Nič sme tam už nezazreli. Len mňa niečo odohnalo z pracoviska. Nuž ale ja som vedel, že tam asi 500 m ďalej jedného rumunského robotníka prizabíli kamene. Je možné, že on ma prišiel vystrašiť. Nuž voľakedy, keď som pracoval v bani, keď sme chvíľu odpočívali, dali sme sa do reči a tí starší začali rozprávať, že v bani existujú veru aj *permoníci*. Nuž ja som nechcel veriť, lebo som ho ešte nevidel, ale boli takí, ktorí si všimli, že *permoníci* sú. Že majú takú moc chodiť po bani. Aj vysvetlili, že chodievajú v takých červených šatách. Ale je veľmi malý ten *permoník*. Tí človečikovia boli malého vzrastu, nuž je možné, že to bola pravda. Ja som ho nevidel, len som počul od starších, a že mal vtedy takú moc. Ale potom, keď som ja pracoval v bani, som si ho nevšimol, len raz, keď som musel z miesta kde som pracoval, utiecť. Lebo to bolo okolo polnoci a on mal takú moc, aby ma odohnal. Prišla na mňa nervozita, musel som utekať za kamarátom. Ale potom, keď sme sa vrátili na pracovisko, tak čo máme robiť, kamarát? Stroj je teplý, nemôžeme vráťť ďalej, nuž kamarát povedal: ľahneme si trochu, oddýchnieme si aj my, kým bude stroj trochu chladnejší, lebo takým horúcim nemožno vráťť ďalej. Nuž ja som si ľahol za kamaráta ku kameňu na drevo, aj on bol vedľa mňa. Ale ja som veru nevedel zaspáť ani na chvíľu, čakal som, či nepríde ten chlapík k nám aj druhýkrát. Ale potom som si nevšimol už nič, lebo už mu uplynula tá hodina, nuž určite išiel tam, kam patril. No, potom som počul od starších baníkov aj to, lebo ja som bol vtedy ešte mladý baník, slovom hovorili, že načo sú tie potkany v bani. Povedali, že ich neslobodno zabiť, lebo chránia nás, baníkov. Či v rudnej, či v uhľovej bani je veľa potkanov. Často sa stalo, že keď baník zavesil kapsu na zlé miesto, vyliezol tam a zjedol baníkovi obed. Nuž ale nič, keď zjedol, zjedol, nezabili ho, lebo keď sa stane nejaký zával, nešťastie, tieto potkany si to všimnú, ako keby rozmýšľali tak ako každý človek, že už treba odtiaľto utiecť, lebo tu sa zavalí baňa, tak ich aj tak zabije, tak aj baník by nešťastne pochoďil, keby si nevšimol potkana, že už píska, uteká, vtedy už aj baník musel utiecť z toho miesta”.

(82-ročný muž, r. kat., EA-6530)

V ďalšom príbehu, ktorý zaznamenal János Manga, informátorka zvlášť zdôrazňuje čas objavenia sa *permoníka* (pred Vianocami, v čase adventu), ako i to, že dopredu predpovedá nešťastie:

„Nuž o permoníkoch si voľakedy ľudia mysleli, že strašia baníkov a chodia s lampášmi, sú to drobní ľudia a objavujú sa v baniach, na poliach a vtedy ľudia hovorili, že teraz sa už stane veľké nešťastie, lebo videli permoníkov. A aj v bani si dávajú pozor, lebo budú veľké nešťastia, lebo vraj tadiaľ chodili permoníci, tam v železnom kameni, tam budú veľké nešťastia. Pred Vianocami chodia, v advente, lebo pred Vianocami je advent a ľudia sú toho názoru, že v advente sú veľké nebezpečenstvá, všade medzi robotníkmi, aj v baniach, aj u drevorubačov, všade. A keď videli permoníkov, tak hneď hovorili, že budú veľké nebezpečenstvá, lebo permoníci sa už ukázali. Toto boli povery o permoníkoch. A aj sa ich ľudia báli a starí v nich verili.“

(EA-6530)

„Permoníci boli drobní ľudia a chodili s lampášmi. Že vraj boli takí ako trpaslíci, takí boli. No a mali také trpasličie šaty, takú malú červenú čiapku a nosili maličký mužský odev, takí drobní boli. Tak hovorili. Polovnice boli neviditeľné, tie len sprevádzali ľudí, tie nikto nevidel. A potom, keď sme sa vypytovali, že ako to, že my nevidíme nič, povedali nám, že tie sväté omše a púte, no a kňazi, že vraj už zlomia chodenie duchov. Že preto nevidí každý. Tak hovorili.“

(EA-6530)

V jednom príbehu sa vyskytol aj dobrotivý permoník, ktorý pracoval namiesto chudobného baníka, ktorý sa však neskôr na baníka nahneval, pretože po čase, keď už zbohatol, nenosil mu viac potravu. Preto nepracoval ďalej miesto neho a vzal mu aj život. Nasledujúcu povestnú poviedku zaznamenal János Manga od jedného miestneho baníka:

„V baniach bolo mnoho chudobných ľudí. Jeden, ktorý mal veľkú rodinu, sa stretol s permoníkom a ten mu povedal, že nebudeš viac chudobným, len mi prines každý deň jednu žemľu a tým ty nebudeš musieť pracovať a zväčší sa ti bohatstvo. Chudobný človek išiel a aj splnil permoníkovo želanie, tak, že on mu každý deň zanesol tú žemľu a permoníci pracovali sami, ten človek nemusel. Medzitým, keď chudobný človek zbohatol, už sa mu zunovalo nosiť žemľu permoníkom, tak sa permoníci stratili, ale medzitým sa stratil aj život toho baníka.“

(EA-6530)

Permoníci zvykli vodiť ľudí svojimi lampášmi aj mimo bane, avšak nie vždy s dobrým úmyslom. Pripad takejto osoby, zvedenej zo správnej cesty, porozprával Jánosovi Mangovi jeden päťdesiatročný baník:

„Slúžil u barónky Francisky Márie Thán a chystal sa domov na svadbu a pritom sa objavilo pred ním svetlo, s malým človečikom, ktorých my nazývame permoníkmi a on sa všade ponáhal za ním, aby prišiel domov s tým svetlom. Všade išiel za svetlom, ale bol k nemu blízko a svetlo ho natoľko odvieďlo, že už svitalo, keď on stále išiel po rovnej ceste, akoby išiel domov. Medzitým však ráno, keď sa rozvidnelo, uvidel, že svetlo sa pred ním stratilo a on sa našiel v susednej dedine, v susednom chotári.“

(EA- 6530)

Podobný príbeh porozprávala roku 1955 Jenő Barabásovi manželka jedného baníka, ktorá pochádzala z neďalekých Jovic a bola vydatá v Rudnej:

„Takto v advente po večeroch chodia permoníci, takí drobní človečikovia, s lampičkami chodia, pred 5-6 rokmi sme videli takých. Jeden človek rozprával, že permoníci ho povláčili, dostal sa domov ráno o šiestej, zatiaľ musel len stále chodiť v žltej vode. Môj brat chodil dávnejšie do továrne. Raz sa vrátil neskoro v noci domov a zďaleka na mňa brat

kričal (ja som rodáčka z Jovic), že som v Čermošni. Pri potoku bola jama, ktorú vykopal na pranie. Tam videl jednu hus, ale tá zmizla. Brat povedal, že on musel stále len ísť, stále za vodou. Permoník ho viedol. Keď kohúti zakikirikajú, už nemajú moc. Toto sú také strašidlá, ale len v tomto čase, v decembri sa objavujú.”

(EA-6195)

Informátorka pochádzajúca z Krásnohorského Podhradia mi roku 2000 porozprávala príbeh, podľa ktorého sa *permoníci* objavili aj v chotári jej rodnej dediny, večer sprevádzali ľudí. Hoci informátorka hovorí o *permoníkoch*, v tomto prípade asi nejde o banského ducha, je skôr pravdepodobné, že zlúčili postavu mory a permoníka:

„Z Nyírjesa chodili pešo do Dlhej Lúky, tam je ten lesík. Ten lesík skrýva mnoho tajomstiev, veľmi veľa ľudí tam zabili. Lebo títo boli takí vandrovníci, akési gombíky predával raz nejaký chudobný človek, zabili ho tam pre peniaze. Ľudia z Dlhej Lúky sa hrozili tam ísť, každý sa bál. My sme tam mali lúku, ale ja som sa tam vždy bála ísť sama seno hrabať, ešte aj cez deň, lebo tam sa vždy ukazovalo voľačo. Ľudia z Dlhej Lúhy tak hovorili. A títo permoníci si ich hneď vzali na mušku, ako išli na Nyírjes. Ešte ani do lesa neprišli, už za nimi išla tá lampa, a to moja mama spomínala, lebo však ona bola z Dlhej Lúky. Spomínala, že raz zostala dlho v Rožňave, takže sa zotmelo ako išla domov. Nuž vraj aj keď sa pripojil permoník, od brezovského domu už išiel pri nej, a veľmi bola vyľakaná, nevedela, čo má robiť, či sa vrátiť alebo čo, lebo však deti ju už doma čakali, čo bude doma s deťmi, lebo však aj ich bolo šesť. No snáď ma len nezabije? Aj iných sprevádzal a neublížil im, však aj mňa opustil pri kríži. A vraj ju opustil pri kríži. Keď prišli ku krížu, tak ju opustil. Nebolo to ďaleko od Nyírjesa, bol tam taký briežik, tam stál kríž, ale už tam nie je, lebo jéerdé ho dalo zvaliť. Predtým bol pri každej ceste kríž, stáli pri ceste, vychádzajúcej z dediny.”

(70-ročná žena, r. kat., vl.zber 2000)

V Rudnej a susednej obci Rakovnici starší ľudia často spomínajú príbeh muža z Kružnej, ležiacej vedľa oboch dedín, ktorý opitý išiel domov z Rakovnice, a pretože zablúdil, dostal sa domov až ráno. Dotyčný totiž príčinu svojho zablúdenia nepripisoval opilstvu, ale vysvetľoval to tým, že ho permoníci zvedli na zlú cestu:

„Bol jeden murár z Kružnej a ten si veľmi rád vypil. No a keď boli hotoví s prácou, išiel do krčmy a tam sa úplne spil, potom sa nechal odviezť domov na voze. No a potom sa pohádali pre niečo, lebo ho tam kolega nechal, nuž teda išiel domov pešo. No a veľmi dlho trvalo, kým prišiel domov, povedal, že permoník ho vodil sem a tam, preto netrafil domov. Ale aký permoník? Nuž pálenka! No a potom to dlho spomínali, to bolo vtedy, keď my sme boli ešte deťmi, ale aj neskôr to veľa spomínali, keď niekto išiel cez kopec, hovorili, nechod' tade, lebo ťa vezme permoník ako Józsiho Parditku. To bolo ešte po vojne.”

(72-ročná žena, r. kat., vl.zb. 2002)

V prvej polovici 20. storočia postava permoníka ešte viac žila v povedomí, svedčia o tom príbehy zaznamenané Jánosom Mangom, Jenő Barabásom a Mariettou Boross, ako aj príbeh zaznamenaný od jedného mladšieho informátora v roku 2000. V tomto príbehu, pochádzajúcom z druhej polovice 40. rokov, sa banský majster zľakol pri vchode do bane invalidného, krivajúceho chlapca s palicou, pretože si zďaleka myslel, že má dočinenia s permoníkom:

„Elemér bol raz permoníkom. Keď boli ešte šarvanci, aj otec chodil s nimi pásť kozy a urobili takú petrolejovú lampu, a išli do bane. Práve vychádzal banský majster a videl, že tam naproti niečo svieti. Lebo ostatní sa schovali, len Elemér tam zostal, on sa oprel o svoju palicu, lampášik mal v ruke a mal na sebe aj takú čiapku so strapcom, takže sa banský majster zľakol. Bál

sa ísť ďalej, lebo si myslel, že vidí permoníka. No a potom si pomyslel, že aj tak musí ísť von, lebo však naspäť kam má ísť, tak teda išiel. No a keď prišiel bližšie, videl, že je to Elemér. Zlostne zahrešil, že dočerta, Elemér, ty si to, infarkt z teba dostanem!”

(40-ročný muž, evanj., vl.zb. 2000)

Permoníci vystupujúci v uvedených príbehoch sú všetci malého veku, obrovitý banský duch, resp. banskí duchovia prevtelení do zvieracej podoby sa nevyskytujú. Ani v jednom sa nespomína, že by zaplavili baňu vodou, alebo že by spôsobili požiar. Čo sa týka ich vlastností, *permoníci*, ktorí sú v baniach, sú skôr pozitívne, dobrotivé postavy. Vo výskumných materiáloch Jenő Barabása z roku 1955 sa nachádza príbeh, v ktorom je banský duch zlomyseľný. „Trpaslíci nedovolia, aby baníci vylámali vchod, lebo toto je ich ríša. Pracujú svojimi malými lopatkami, fúrikmi, a keď im do toho zasiahne človek, baňa sa zavalí” (MOA-8316). Aj tí *permoníci* robia baníkom dobro, ktorí ich vedú, resp. sprevádzajú na ceste svojimi lampášikmi, výnimku tvoria len neviditeľní *permoníci* vystupujúci v niektorých príbehoch, ktorých prítomnosť naznačujú ich svietiace lampáše a ľudí zavádzajú na nesprávnu cestu, zavedú ich niekam inam, nie tam, kam chceli ísť. Tieto príbehy však vykazujú príbuznosť skôr s poverovými poviedkami o bludičkách.

V čase mojich výskumov už miestna baňa na železnú rudu nepracovala, v roku 1979 ju zatvorili a po prevrate podobný osud stihol aj rožňavskú rudnú baňu, ktorá poskytovala prácu veľkej časti obyvateľstva žijúceho na okolí, viacerí tu pracovali aj z Rudnej. Miestni obyvatelia teda viac rokov neboli v hĺbinách bane a počet tých, ktorí si tu kedysi zarábali na živobytie, prirodzeným úbytkom postupne klesá. Takže stále klesá počet informátorov, ktorí by mohli porozprávať svoje prípadné osobné zážitky s permoníkmi. Podotýkam však, že ani moji starší informátori, niekdajší baníci, neveria v existenciu banského ducha a poskytujú už veľmi málo informácií ohľadne týchto tvorov. Stredná generácia, ak aj počula o nich, vie povedať len toľko, že v detstve ich rodičia a starší ľudia strašili permoníkmi, ak boli neposlušní alebo ak chceli ísť do hory, zvlášť keď chceli vojsť do starých banských šácht, ktoré sa tu nachádzali. Napriek tomu sa podarilo zozbierať niekoľko poverových poviedok, na základe toho možno predpokladať, že v okolitých dedinách sa ešte pamätajú na podobné príbehy. Dokazujú to aj rozprávania mojich informátorov z Krásnohorského Podhradia, ako aj informátorky zo susednej slovenskej obce Rakovnice, ktorá tam bola vydatá z Kružnej. Pomenovanie banského ducha – *permoník* – bolo zhodné u Maďarov i Slovákov, ale na základe jeho znenia môžeme prísť k záveru, že maďarské obyvateľstvo ho prevzalo od slovenských baníkov, ktorí zase mohli prevziať nemecký výraz *bergmandl* od kedysi sem presídlených nemeckých baníkov. V Rudnej som sa stretla okrem výrazu *permoník* aj s názvom *perpónik* len počas mojich výskumov v rokoch 2000–2002 a vyskytol sa aj výraz *perpónik* v jednom príbehu, ktorý zaznamenal János Manga.

S baňou súvisí aj poverový príbeh o bezhlavom jazdcovi, ktorý som zaznamenala v roku 2000:

„V štítnickom potoku v okolí starej bane často videli jazdca na bielom koni. Sprevádzal mládencov, ktorí išli do Rakovnice alebo z Rakovnice, a aj baníkov. Na bielom koni bol človek bez hlavy. Vždy hovorili, že nechodte tadiaľ z bane, lebo tam je ten človek na bielom koni a hlavu má pod pazuchou. Lebo vtedy tam ešte neboli domy na novom rade, vtedy tam bolo len niečo ako les. No a vždy sprevádzal ľudí a potom vždy vošiel do tej bane, ktorá je tam vyššie pri štítnickom potoku. Teraz už ten vchod nie je, lebo sa už zavalil. Aj otec mi vždy hovoril, že sami ani nemáme ísť, lebo je to veľmi zlý pocit. Vždy tam chodil, hovorili. Ten človek na bielom koni nikdy nič nehovoril, len sprevádzal. Tak rozprávali, že

mnohí ho videli a veľmi sa báli ísť tadiaľ potme. Lebo však vtedy aj baníci chodili pešo z Rakovnice sem do bane.”

(65-ročná žena, evanj., vl.zb. 2000)

V roku 2000 som v Rudnej zaznamenala od informátora, ktorý mal slovenských rodičov a prisťahovalci sa zo Štítnika, príbeh takmer zhodný s rozprávkou *Snehulienka a sedem trpaslíkov*. Rozdiel je len v tom, že v rozprávke vystupuje sedem trpaslíkov a v príbehu, ktorý porozprával informátor, dvanásť *perpónikov* (podotýkam, že aj podľa Dobšinského sa vždy zjavovali dvanásti), v rozprávke sa hovorí o princeznej, kým v tomto príbehu o chudobnom dievčati, a pokusy o zabitie dievčaťa sa uskutočňovali v inom poradí a iným spôsobom. Nie samotná macocha sa pokúša zabiť dievča, ale pošle miesto seba ježibabu:

„Kedysi bolo jedno veľmi chudobné dievča. Macocha ju vždy prenasledovala. Tak odišla z domu do jedného lesa, kde ju našli perpónici, ako išli domov z bane. Títo perpónici boli dvanásti, boli to takí malí človečikovia, chodili vždy s lampášmi pracovať do bane. Lebo žili v lese v takom domčeku. No a dievča, ako sa tak potulovalo, našlo tento domček a vošlo dovnútra. Perpónici si každý pre seba prichystali jedlo, ako išli do bane. No a keď prišli domov, tak hovoria, že kto jedol z môjho tanierika, kto pil z môjho pohára, kto chytil moju lyžicu? No a vtedy sa dievča ozvalo, že ja. Tešili sa perpónici, lebo im prala a tak všetko. Keď odišli do práce a potom prišli domov, vždy bolo jedlo. Ale jej macocha sa snažila, aby ju zahubila, lebo nejako sa dozvedela, že žije tam v lese u perpónikov. Tak poslala ježibabu do lesa, aby ju otráвила. A ježibaba dala dievčaťu otrávené jablko, ale jablko jej vyskočilo z hrdla, keď perpónici prišli domov a oživil ju. Potom poslala macocha po ježibabe otrávený hrebeň, tým učesala dievča, a potom omdlela, ale perpónici jej zase pomohli, prišla k sebe. A na tretíkrát ježibaba vzala opasok, tým ju stiahla tak, že potom už poriadne zomrela, neprišla k sebe, darmo s ňou robili perpónici hocičo, nevedeli jej pomôcť. Princ bol veľmi zamilovaný do tohto dievčaťa a keď išiel do lesa, našiel ju v rakve. Lebo perpónici jej urobili sklenenú rakvu, aby ju vždy mohli vidieť, vždy bol z nich niekto pri jej rakve, dávali tam na ňu pozor, lebo veľmi ju ľutovali a nechceli ju pochovať do zeme, aby ju vždy mohli vidieť. Takže princ sa to dozvedel a išiel do lesa na koni, a tam ju našiel. A potom si ju na voze odviezol so sebou, že si ju zabalzamuje a vždy sa bude v nej kochať. Ale potom ako voz natriasal rakvu, dievča sa zobudilo a potom sa zosobášili. Ale potom ju vraj macocha ešte prenasledovala nejaký čas, ale potom už žili pokojne.”

(69-ročná žena, evanj., vl.zb. 2002)

Bolo by zaujímavé urobiť dôkladný výskum v okolitých banických obciach a zistiť, do akej miery žijú ešte príbehy späté s banskými duchmi. Pravdepodobne je ešte možné skúmať túto tému a mohli by sme sa dozvedieť, aký obraz *permoníkov* žije v dnešnej modernej spoločnosti. To, že postava permoníka je dodnes prítomná v poverových predstavách obyvateľov okolia, dokazuje aj skutočnosť, že v okresnom sídle, v Rožňave – ležiacom v susedstve Rudnej – na dvoch výrobkoch jednej pekárenskej firmy s názvom Granum, na obale perníkov je zobrazený permoník a aj výrobkom dali názov Permoník. Na farebnom obale vidno usmiatu postavu trpaslíka, banského škriatka, ktorý drží v jednej ruke mlat, v druhej spomenuté sladké pečivo. Čo sa týka farby jeho oblečenia, ani jeden kus nie je červený, čiapku, vestu a papuče má modré, košeľu a nohavice žlté. Pri voľbe názvu hrala úlohu zrejme aj podobnosť slov v slovenčine (perník – permoník). V každom prípade by bolo zaujímavé zistiť, či naozaj kvôli tejto slovej podobnosti dostal svoj názov spomenutý výrobok, od koho pochádza nápad a čo on sám vie o permoníkoch atď.



Môžeme konštatovať, že banskí duchovia, *permoníci* boli rovnako známi v prostredí obyvateľstva maďarského, slovenského i cigánskeho pôvodu a nie je v tom rozdiel ani z hľadiska konfesiónálnej príslušnosti. Môžeme však povedať, že z pamäti ľudí sa postupne vytrácajú poznatky o nich, z najmladších už mnohí ani nevedia, kto boli *permoníci*. Je možné, že prostredníctvom spomenutého obalu perníkov sa do istej miery znovu dostanú do povedomia. Po uplynutí niekoľkých rokov môžeme zrejme aj na to dostať odpoveď.

Literatúra

BARABÁS JENŐ

1955 *Vegyes néprajzi gyűjtés*. Rukopis. Néprajzi Múzeum, Ethnológiai Adattár EA-6195.

BÄCHTOLD-STÄUBLI, HANNS (HG.)

1927 *Berggeister*. In *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin–New York, Band 1, 1071–1083. p.

BIHARI ANNA

1980 *Magyar hiedelemmonda katalógus. Előmunkáltok a Magyarság Néprajzához 6*. Budapest.

BLECHSCHMIDT, MANFRED

1974 *Die silberne Rose. Europäische Bergmannssagen. Greifenverlag Rudolstadt*. Leipzig.

BOROSS MARIETTA

1956 *Vegyes néprajzi gyűjtés*. Rukopis. Néprajzi Múzeum, Ethnológiai Adattár EA-6176.

BOTÍK, JÁN–SLAVKOVSKÝ, PETER

1995 *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. I. zv. Bratislava.

DÖMÖTÖR TEKLA

1981 *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest.

DOBŠINSKÝ, PAVOL

1880 *Obyčaje, povery a hry slovenské*. Turč. Sv. Martin.

HÁLA JÓZSEF–LANDGRAF ILDIKÓ

2001 *Magyarországi bányászmondák*. Rudabánya.

JUNG KÁROLY

1998 *Bányadémon és Bergmandl (Ismeretlen fel- és délvidéki adatok a bányaszellemek kérdéséhez)*. *Néprajzi Látóhatár*, VII. roč. 3–4. č. 80–83. p.

JUNGBAUER, GUSTAV

1934 *Deutsche Sagen aus der Tschechoslowakischen Republik*. Prag

MAJTÁN, JÁN (RED.)

1992 *Historický slovník slovenského jazyka*. II. zv. K–N. Bratislava.

MANGA JÁNOS

1956 *Szokásgyűjtés*. Rukopis. Néprajzi Múzeum, Ethnológiai Adattár, EA-6530.

MICHÁLEK, JÁN (ZOST.)

1991 *Na krížnych cestách. Poverové rozprávania ľudu*. Bratislava.

MJARTAN, JÁN (RED.)

1956 *Banická dedina Žakarovce*. Bratislava.

NAGY ILONA

1977 *Bányaszellem*. In *Magyar Néprajzi Lexikon*. I. zv. 214. p. Budapest.

NEMCSIK PÁL (ZOST.)

1961 Bányászélet Borsodnádason. Borsodnádasd 41–47. p.

PALÁDI KOVÁCS ATTILA

1988 *Életmód, foglalkozás, nemzetiség. Bányászat és erdei iparűzés a régi Gömörben.* Debrecen /Gömör Néprajza XV./

PÓCS ÉVA

1990 *Néphit.* In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz.* VII. zv. Budapest.

RELKOVIČ NÉDA

1923–1924 Néphagyománygyűjtés. *Ethnographia* 34–35, 106–109. p.

1927 Mondagyűjtéséből. *Ethnographia* 38, 126. p.

SZENDREY ZSIGMOND

1938 A nép élő hitvilága. *Ethnographia* 49, 257–273. p.

TURÓCZI-TROSTLER JÓZSEF

1956 Magyar Simplicissimus. Budapest.

UJVÁRY ZOLTÁN

2002 *Kis folklórtörténet.* V. zv. Versényi György 1852–1918. Debrecen, 23–24. p. /Néprajz Egyetemi Hallgatóknak, 26./

VERSÉNYI GYÖRGY

1890 A bányarémről. *Ethnographia* 1, 335–345. p

ŽÚDEL, ONDREJ

2000 *Banická nátura. Zbierka poviedok z banického prostredia.* Rožňava.

A permonyík

A bányaszellem és bányamanó egy gömri bányásztelepülés,
Rudna hiedelemvilágában
(Összefoglalás)

A bányavidékeken Európa-szerte ismert a bányamanó, a bányaszellem alakja. Az egyes népek különféleképpen nevezik ezeket, s számos hiedelemtörténet fűződik alakjukhoz. Általában törpeszerű alakként írják le, de néhány helyen óriásként jelenik meg. Kezében bányászlámpát, illetve bányász-szerszámokat tart, s úgy tartják, hogy a föld mélyén szerencsétlenül járt bányászok szellemeiről van szó. Cselekedetei és jelleme alapján a néprajzi szakirodalomban több típusát is megkülönböztetik. Megjelenhet például segítő és ártó szellemként is, segítségükre lehet a bányászoknak az érc megtalálásában, jelezheti az esetleges veszélyeket, dolgozik is helyettük, de ő maga is okozhat szerencsétlenséget, bányaomlást, ha megharagítják. A tanulmány egy Szlovákiában, az egykori Gömör vármegyében, a szlovák-magyar nyelvhatáron fekvő magyar többségű településen, Rudnán gyűjtött anyag tükrében mutatja be ezt a hiedelemalakot. A szóban forgó község és a környékbeli falvak magyar és szlovák lakossága is *permonyiknak*, *permoniknak*, *perpónyiknak* nevezi a bányaszellemet. A tanulmány szerzője összegzi a bányaszellemelekkel kapcsolatos néprajzi kutatások eddigi eredményeit, majd saját kutatási eredményeit teszi közzé. Az eddigi néprajzi kutatások azt támasztják alá, hogy a kutatott területre és a történelmi Magyarországra is a német bányászok közvetítésével került az itt lakók hiedelemvilágába; elnevezése is német eredetre utal (*Bergmandl*). A közelmúltban 2000–2002-ben gyűjtött anyag alapján bemutatja, milyen hiedelemmondákat, történeteket ismernek még a faluban, s egyáltalán mennyire ismert még a la-

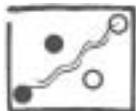
kosság körében ez a hiedelemalak. Azt is vizsgálja, hogy egyes korosztályok ismeretanyagában milyen eltérések mutatkoznak. Megállapítja, a helyi bánya bezárása is (1979) nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a hiedelemtörténetek szinte teljesen kikoptak az emberek emlékezetéből. Míg a 20. század derekán az egyik kutatónak olyan történetet is sikerült feljegyeznie, amelyben az egyik bányász saját, a bányában megtörtént permonyikkal kapcsolatos élményét mesélte el, ma már a többség csupán gyermekijesztőként hallott róluk.

A tanulmány magyarul először a Fórum Társadalomtudományi Szemlében jelent meg (2002/2, 127–142). Jelen fordítás a rudabányai *Érc- és Ásványbányászati Múzeum Közleményei* I. kötetében, 2004-ben közreadott, tetemesen bővített és átdolgozott változat alapján készült (36–58).

The „Permonyik”

Mining Ghost and Mining Imp in the Suppositional Life of the People
Living in a Mining Settlement in Gemer, Rudna
(Summary)

In mining areas Europe-wide the character of the mining imp or mining ghost is wellknown. Certain people name it differently and there are a lot of suppositional stories connected with this figure. Generally, it is described as a dwar-like figure, but in some places it is said to be a giant. It holds a miner's lamp and/or mining tools in its hand and according to the suppositions it represents the ghosts of miners who had a disastrous fate underneath the ground. The folklore literature recognises several types of the imp's actions and character. It can appear e.g. as a helping or harming ghost: it can help the miners in finding the ore, it can signalise the possible dangers, it can work for them, but it can also cause misfortune, falling in of the mine in case the dwarf is made angry. The study introduces this suppositional figure on the basis of collected materials in Rudna (Slovakia), that is a settlement with Hungarian majority and stretches on the Slovak-Hungarian language border in the former county of Gemer. The Hungarian and Slovak population of the above-mentioned community and the surrounding villages call this mining ghost 'permonyik', 'permonik' and 'perpönyik'. The author of the study summarises the results of ethnographical examinations of mining ghosts and then presents her own research results. The ethnographical researches provided up to now confirm that the suppositional figure was brought to the life of the population of the research area and to the historical Hungary by German miners; its name also refers to German origin (Bergmandl). The author on the basis of collected materials in 2000–2002 introduces another suppositional legends and stories of the village's population and shows how known are they in the circle of the population. The author also examines what differences are in certain age groups. She also states that the closing up of the mine (in 1979) contributed to the fact that the suppositional stories almost entirely disappeared from the memories of people. Only a few people of older age – that were asked – knew what 'permonyik' means; while in the middle of the 20th century a researcher succeeded to record a story in which a miner described his experience with the 'permonyik'. Today the majority of people know about this figure only from children's playing songs. The author in her study faithfully discloses the suppositional stories recorder by her and by other ethnographers.



Amatőr színjátszás Ipolyfödémesen

AMBRUS VILMOS

Bevezetés

A paraszti és a városi, a tradicionális és a modern kultúrának számos olyan érintkezési pontja van, amely fontos tanulságokkal szolgálhat többek között a néprajztudomány számára. Ezek egyike a 19. század végétől egészen napjainkig létező, működő és folyamatosan változó amatőr művészeti tevékenység, például a színjátszás a falusi közösségekben. Furcsamód az ilyen és ehhez hasonló témák kutatásának nem szenteltek elegendő figyelmet a tudomány-szakon belül. E hiányosságra már korábban is utaltunk. (Ambrus 2001b, 159–160.) A falusi amatőr együttesek (színjátszó körök, tánc- és énekcsoportok stb.) tevékenységével elsősorban nem néprajzosok, folkloristák foglalkoztak, viszont az ilyen munkák sok tekintetben, különösen a folklorizmus jelenségei szempontjából jól használhatók a néprajzi vizsgálatokhoz (Bicskei 1983; Varga 1995; Kovalcsik 2003).

Tanulmányunk az ELTE BTK Folklore Tanszékén 2001-ben készített szakdolgozat (Ambrus 2001a) rövidített és átdolgozott változata, melynek anyagát a szlovákiai Ipolyfödémesen (Ipel'ské Úl'any) 1998–2001 között végzett gyűjtéseinkre alapoztuk. E településen az 1980-as évek közepéig létezett az amatőr színjátszás. Terepmunkánk során világossá vált, hogy a falu tudatában, emlékezetében még élnek a hozzá fűződő emlékek, vagyis a jelenség kutatása nem ütközött nehézségekbe.

A tanulmány célja mindenekelőtt a falusi amatőr színjátszás mibenlétének, funkciójának, egy faluban betöltött szerepének bemutatása, elemzése. A falusi amatőr színjátszás fogalmának körülírásával, használatának nehézségeivel más alkalommal már foglalkoztunk (Ambrus 2001b, 160–161).

Az amatőr művészeti tevékenységek és a tradicionális paraszti kultúra kapcsolata, az amatőr színjátszás kutatása a szlovákiai magyar néprajzban sem került az érdeklődés homlokterébe. Talán erre a hiányosságra is utalt a szlovákiai magyar néprajzi monográfia szerzője, amikor azt írta: „Nem indult meg semmiféle jelenkutatás, semmiféle, szélesebb társadalmi rétegeket is a vizsgálódás körébe vonó tudományos kutatómunka...” (Liszka 2002, 429). A szlovákiai magyarság népi kultúrájával foglalkozó, témánk szempontjából jelentős munkák ugyan tartalmaznak olyan fontos adatokat a folklórjelenségek és a modern kultúra kapcsolatairól, melyek felhasználhatóak az amatőr művészeti tevékenységek, így a színjátszás kutatásához, ám úgyszintén nem, vagy csak elvétve térnek ki erre a kérdéskörre (Manga 1968; Tátrai 1987; Liszka 2002).

Bevezetésünk végén szeretnénk köszönetet mondani mindazoknak, akik gyűjtésünkben, illetve a tanulmány megírásában segítségünkre voltak: Molnár Lászlónak, Ipolyfödémes polgármesterének és Tóth Magdolnának, a polgármesteri hivatal ügyintézőjének, akik a falubeli

gyűjtéshez adtak eligazítást, rendelkezésünkre bocsátották a községgel kapcsolatos dokumentumokat és kisebb technikai teendőkben is készséggel segédkeztek, Hála Józsefnek értékes észrevételeiért, tanácsaiért és átengedett adataiért, valamint Verebélyi Kincsőnek fontos iránymutatásaiért.

I. Az amatőr színjátszás hagyományai Ipolyfödemesen

1. Ipolyfödemes földrajzi viszonyai, rövid története. A település napjainkban

Ipolyfödemes község Szlovákia déli részén, az Ipolytól északra, a Korpona-hegység déli nyúlványaiban található. A magyar-szlovák határtól való távolsága 22 kilométer. Jelenleg a lévai járáshoz tartozik, a faluhoz legközelebb fekvő város Ipolyság (Šahy), határváros. Ipolyfödemes közigazgatásilag évszázadokon át a történeti Hont megyéhez tartozott. 1939 után határközség, a falu északi részén húzódott a csehszlovák-magyar határ. 1945-ig a község Magyarország része volt. „A falu északon Magasmajténnyal (Hrušov – szlovák község), keleten Kelenyével (Kleňany), nyugaton Palásttal (Plášťovce), délen pedig Szécsénykével (Sečianky) és Tesmaggal (Tešmák) határos” (Csáky 1988, 3). Területe 1568 hektár, ebből 899 hektár erdő. „A falut csaknem minden oldalról dombok, illetve hegyek határolják. A Korponai hegyek (Krupinské vršhy) déli nyúlványain lombhullató erdők, tölgyesek, bükkösök, cserjések, helyenként akácok húzódnak. Határában folyik a Lomoc- és a Sericseny-patak, melyek az Ipoly vízgyűjtőterületéhez tartoznak. A községen átfolyó Malompatak forrása a Kuppen-hegy alatt van” (Csáky 1988, 3).

Ipolyfödemes nevét először 1259-ben említik az oklevelek Terra Fedemes alakban. 1260-ban Ffedemes, illetve Fedemus alakban szerepel. 1350-től egyházashelyként van nyilvántartva (eclesia de Fedemus). „A falu neve – Födemes – valószínűleg a »födém« (fédém) szó képzős származéka, amely valamikor méhkast, kaptárt jelentett. Ipolyfödémest kezdetben tehát állattenyésztő nép, talán méhészek lakhatták” (Csáky 1988, 4). A falu első birtokosai a Hontpázmán nemzetség tagjai voltak: Jákó a Födemesi család őse volt. Később a Soós, Kővér, majd a Peleni családok birtoka, a 15. században hosszabb ideig hat jobbágytelekkel zálogjogon Litva várához tartozott.

A falu a történelem folyamán sokat szenvedett. A 13. században tatárok pusztították el, később a törökök dúlták fel. A lakosság ekkor – 1552 körül – települt át a falu mai helyére, és ekkor pusztult el a határában található, pusztatemplom néven ismert román stílusú templom, melynek romjai ma is láthatók, s amelyhez több monda fűződik.

A 18. századtól a Szmrecsányi család birtokolja a községet, a 19. században pedig a Coburg, Terszyánszky, Liphay családok voltak a tulajdonosai. A lakosság számának alakulását 1851-től napjainkig a nagyméretű növekedés, majd az ugyanilyen mértékű fogyás jellemzi: a falut 1851-ben 500-an, 1890-ben 443-an, 1910-ben 562-en, 1940-ben 709-en lakták. 1970-ben Ipolyfödemesen 670, 1987-ben 465, 1994-ben 410 lakos volt (Csáky 1988, 4–5). 2001-ben 371-en éltek a településen.

Manga János – aki tanítóként dolgozott a faluban – 1931-ben így írt a községről: „Lakói egyszerű, nótás lelkű földművesek, akik az anyagi vagy szellemi javaknak még csak a minimumát sem élvezik. Őket a természet szépségei: a lombos erdők, a dalos madarak éneke és a hegyi patakok csobogásai kárpótolják mindenért. Szorgalmasan dolgoznak a köves, alig termékeny földeken, és élik egyhangú napjaikat. Pedig őseik néhány évszázaddal azelőtt sokkal változatosabb, kalandokkal és szenvedésekkel teli életet éltek” (idézi: Csáky 1985, 56–57).

Az első Csehszlovák Köztársaság idején több párt is szervezett összejöveteleket a faluban. 1936-ban a Palást és Ipolyfödemes közötti útszakasz építése ellen sztrájk tört ki, ezért a járási hivatal mindennemű csoportosulást, gyűlést betiltott. A második világháború végén a falu határában véres harcok dúltak a német és orosz csapatok között. Az 1945. április 2-án kihirdetett Kassai Kormányprogram a település lakosságát sem kímélte, többen kénytelenek voltak elhagyni lakóhelyüket. A kollektivizálás sem hagyta érintetlenül Ipolyfödemest: 1957-ben megalakították a szövetkezetet. A helyi község-hivatalt (volt nemzeti bizottság) 1980-ban Palásthoz csatolták. 1989 után a falu új önkormányzatot választott, ez 1990. június 1-jétől működik.

Ipolyfödemes lakói többségükben magyar nemzetiségűek, a faluban mindössze 30 szlovák nemzetiségű személy található. A falu lakói római katolikusok. Az elvándorlás és az elöregedés jellemző a községre: kb. 150 nyugdíjas él a településen. A lakosság kb. 15%-a munkanélküli. Azok közül, akik dolgoznak, gyakorlatilag mindenki ingázik a munkahelyére, s még mindig vannak olyanok, akik csak a hétvégékre járnak haza (ők általában a távolabbi ipari központokban dolgoznak).

A faluban 1–4 osztályos alapiskola működik, ahol kb. 12 gyerek tanul (a tanítónő és a nevelőnő sem helybeli). Az általános iskola felső tagozatán tanulók Palástra vagy Ipolyságra járnak. A középiskolások Ipolyságra, Losoncra (Lučenec), Nagysurányba (Šurany), Lévára (Levice), Pozsonyba (Bratislava), Érsekújvárra (Nové Zámky), a falu egyetemistái, főiskoláσαι Besztercebányán (Banská Bystrica), Pozsonyban, Budapesten tanulnak.

Ipolyfödemesen az utóbbi években több beruházás is történt: 1997–1998-ban befejeződött a templom helyreállítása, 1998–1999-ben a ravatalozót újjátették fel. A falu melletti foci pályához öltözőt és lelátót építettek, a településen 2000-ben bevezették a gázt. A községben van óvoda, posta, kultúrház és élelmiszerbolt.

2. A gyűjtések módszere, tanulságok. A fejezet megírásánál alkalmazott módszereink

Ipolyfödemesen először 1997 augusztusában végeztünk terepmunkát, ám ekkor még nem az amatőr színjátszást kutatva. Témánkra fókuszálva 1998 őszétől összesen öt alkalommal járunk a faluban, emellett egyszer Ipolyságon, egyszer Egegen gyűjtöttünk. Tizenhárom adatközlővel készítettünk interjút. Az adatközlők közül sajnos csak kevésnek volt valamiféle dokumentuma (fényképek, írásos emlékek stb.) a színjátszásról, ezért ezeket nagy részben a polgármesteri hivatalban található Csemadok-krónikából gyűjtöttük össze. Szintén a polgármesteri hivatalban bocsátottak rendelkezésünkre több, a helység történelmével, mai állapotával összefüggő adatot.

Gyűjtéseink során azt tapasztaltuk – amint azt már a bevezetőben említettük –, hogy az amatőr színjátszás emléke még elevenen él a falubeliek emlékezetében: például az előadott színdarabok címére gyakorlatilag minden adatközlő emlékezett, ugyanígy megőrizték a helybeliek a faluban dolgozott tanítók nevét. A forrásként felhasznált Csemadok-krónikára viszont az volt a jellemző, hogy ezt a naplószerű dokumentumot az 1980-as évek elejéig pontosan, részletesen vezették, így bőséges információkat tudhattunk meg belőle a színjátszásra vonatkozóan, de a későbbi évektől szinte megszakad a krónika (pedig 1980 után is működött Csemadok-szervezet a faluban).

Fejezetünkben az Ipolyfödemesen összegyűjtött anyag segítségével megpróbálunk választ adni arra a kérdésre, hogyan funkcionált egy település életében az amatőr színjátszás. Bemutatjuk, hogyan szerveződött, hogyan alkotott folyamatot, milyen funkciókat töltött be és miként értelmezhető Ipolyfödemes példáján keresztül ez a népi kultúra határterületén álló jelen-

ség. Ahol lehetőség nyílik rá, könyvtári és adattári anyagok, illetve saját gyűjtéseink segítségével más települések színjátszás-adataival vetjük össze az Ipolyfödemesen gyűjtötteket.

3. Az amatőr színjátszás megjelenése Ipolyfödemesen; az első adat. Egyéb említések Hont megyei falvak színjátszásáról; további magyarországi példák

Az ipolyfödemesi amatőr színjátszás megjelenéséről, az első előadásról nincs írásban fennmaradt adat. Egy adatközlő visszaemlékezése alapján tudjuk viszont, hogy 1931 körül már bizonyosan volt színjátszás a faluban. Ekkor a *Hubert család* című darabot adták elő, melyet a tanító szervezett. Az 1930-as években Ipolyfödemesen Berta Sándor, Donovald József és Manga János voltak a tanítók, közülük Berta Sándor volt az említett színdarab betanítója. Ő osztotta ki a szerepeket, a jelmezeket is ő állította össze. A *Hubert család* szereplői olyan fiatalok voltak, akik az 1910-es évek közepén születtek, tehát 15–16 évesen léphettek színpadra. Az adatközlő szerint már ez előtt is voltak előadások, ám pontos időpontot, címeiket, szereplőket nem sikerült gyűjtenünk.

A történelmi Hont megye több falváról azonban vannak olyan adatok, amelyek azt igazolják, hogy már a 19. század végén voltak előadások egyes településeken (nemcsak falvakban). A *Nógrádi Lapok és Honti Híradó* arról tudósít, hogy „Tóth Sándor, az ipolysági műkedvelő iparos ifjak rendezője most földművesekből alakít magának műkedvelő társulatot, kikkel a Sárga csikót tanítja be.” (Parasztelőadás 1896. november 8, 5.) A zalabai színjátszók híre más településekre is eljutott, miként maguk a szereplők is tartottak előadásokat falujukon kívül: „Paraszt előadás V.-mikolán. A zalabai paraszt műkedvelők, kik a télen a Falu rosszát sikerrel adták Zalabán és Esztergomban is vendég szerepeltek, jövő vasárnapon ismétlik meg ezt a darabot a vámosmikolai kaszinó udvarán felállított színpadon a kórházalap javára.” (Paraszt előadás V.-mikolán 1897. augusztus 31, 3.) A zalabaiak előadásairól később is írt a regionális sajtó: „Földmives műkedvelők Zalabán. (...) Zalabán június 20. és július 6 napján az ottani lelkes ifjúságból alakult derék műkedvelő színészgárda eljátszotta saját egyháza javára a »Gyimesi vadvirág«-ot, Géczy István pályanyertes népszínművét, oly erkölcsi és anyagi sikerrel, mely dicsőségére válhatik a rendezőségnek, mint a törekvő lelkes ifjúságnak” (*Honti Lapok* 1913. július 12., 5) Ipolyszakálloson a karácsonyi pásztorjátékok mellett farsangkor népszínműveket adtak elő. „A népszínművek közül a »Piros bugyellár« 1911ben Vámosmikolán is elő lett adva; 1912ben pedig a »Sárga csikó« miután több faluban lett előadva, Husvétvasárnapján a vármegyeház nagytermében Ipolyságon. E fényesen sikerült előadáson és az ezzel egybekötött táncmulatságon megjelent a vármegye előkelősége is. A zenét Horváth Rudi zenekara szolgáltatta. – A színpadi fölszerelést s díszítést az ifjúság saját erejéből állította ki.... A háború alatt 1917 karácsonyán egy karácsonyi darab, 1918 Farsangkor pedig »A bor« lett előadva. – Államfordulat után az ev. iskolában is több előadás volt. 1920ban a »Falu rossza« Lontón és Visken is elő lett adva Veszelák Lajos tanító vezetésével. Legutóbb az Önkéntes tűzoltóság rendez színdarabokat. Az előadásokon a népszínművekben a szereplőket többnyire valláskülönbőség nélkül állítják össze a rendezők.” (Dobrovolni 1930–1934, 84.) Az Ipolyfödemes melletti Paláston „A Palásti Iparos Ifjúság e hó 24-én (Húsvét hétfőn) jótékony célu színelőadással egybekötött táncmulatságot rendez’ színe körül: A »Falu rossza.« Népszínmű 3 felv. írta: Tóth Ede. Kezdeté este fél hét órakor. A színelőadás és táncmulatság Eszterházy gróf tulajdonát képező Luka-féle ház összes termében fog megtartatni” (Iparosműkedvelők Paláston 1913. március 15, 5.).

Az 1920-as, 1930-as években a falusi amatőr színjátszás már mindenütt elterjedt jelenség volt. Dobán (Veszprém megye) „színdarabot évente egyet, esetleg kettőt adnak elő a falu műkedvelői”. (Kajcsos 1935, 25.) Fertőszentmiklóson (Sopron megye) „helybéli műkedvelők

tartanak minden hóban előadásokat jótékony és kulturális célokra” (Szalay 1924, 8). Tiszaigaron (Heves megye) a két világháború között voltak előadások (Katona 1949, 64). Felsőőrött (Vas megye; ma Ausztria) 1921-től datálható a színjátszás (Szántóné 1991, 111). Sárrétudvariban (Bihar megye) már 1906 előtt voltak előadások (Madar 1993, 336). Ludason (Šupljak, Bács-Bodrog megye; ma Szerbia és Montenegró) az 1930-as években népszínműveket adtak elő.¹ Jobbágytelkén (Sâmbriaș, Maros-Torda megye, ma Románia) a 20. század első felében évente két-három népszínművet játszottak.

Az elmondottakból megállapítható, hogy az amatőr színjátszás Magyarország számos településén a 20. század első évtizedeiben ismert, sőt kedvelt, a falusi közösségekben aktívan élő, funkcionáló tevékenység volt. A történelmi Hont megye falvaiban már a 19. század végén megjelent, a 20. század elejére lényegében elterjedt jelenségnek számított. Bár nem tudjuk pontosan, hogy Ipolyfödemesen mikortól datálhatjuk az amatőr színjátszás kezdetét, úgy gondoljuk, ez a falu sem képezhetett kivételt az egyre terjedő kulturális folyamat alól.

4. Az ipolyfödemesi amatőr színjátszás szakaszai

Ahhoz, hogy teljes egészében lássuk az ipolyfödemesi színjátszás folyamatát, meg kell vizsgálnunk, hogy a 20. század során mikor, milyen formában funkcionált ez a tevékenység. Ezért a továbbiakban a színjátszás időbeli folyamatosságával, a lehetséges időintervallumok felvázolásával foglalkozunk.

Említettük, hogy az általunk ismert első előadás 1931 körül lehetett a faluban, de feltételezhetően már előtte is játszhattak darabokat. Kiindulópontnak tehát a 20. század harmadik, esetleg második évtizedét fogadhatjuk el (de nem zárható ki a még előbbi kezdet sem). Azt viszont pontosan tudjuk, hogy az utolsó előadás 1986-ban volt, (Csemadok-krónika é. n., osz. n.) a Csemadok-krónikában ugyanis ez után már nem említenek több színdarabot (és az adatközlők sem emlékeznek későbbi előadásokra). Ha tehát az 1980-as évek közepét tekintjük zárószakasznak, akkor megállapíthatjuk, hogy Ipolyfödemesen kb. öt-hat évtizeden keresztül létezett az amatőr színjátszás. Ez persze csupán megközelítő adat, mivel a jelenség pontos kezdetét nem tudjuk. Így a nagyjából hatvan évre becsült periódus akár tíz-húsz (harminc [?] stb.) évvel is hosszabb lehet.

A gyűjtött adatok ismeretében különböző szakaszokra oszthatjuk Ipolyfödemes színjátszását.

4.1. A kezdetektől kb. 1945-ig

Ez az időszak nemcsak a községben, hanem lényegében Magyarország-szerte is a falusi amatőr színjátszás „hőskora”. A periódus általános jellemzője, hogy a színjátszás megteremtői, kezdeményezői a helybéli tanítók, egyházi személyiségek (lelkészek, kántorok, kántortanítók), vagy valamilyen egyházi vagy ifjúsági szervezet vezetői (pl. leventeoktatók, cserkészvezetők), tehát kultúraközvetítő funkciót betöltő személyek.² Ipolyfödemesen a tanító kezdeményezte, irányította a színdarabok betanítását és előadását. A tanítók közül Berta Sándor és

1 Saját gyűjtés. Ahol erre a továbbiakban egyéb más utalás nem történik, minden esetben saját gyűjtésű adatról lesz szó.

2 Csehszlovákiában az 1925-ben alapított és 1928-ban jóváhagyott, Szlovéniai Magyar Kultúregyesület (SZMKE) szervezte, irányította a magyarság művelődését. Helyi szervezetei biztosították a színelőadások anyagát, de nem tudunk arról, hogy Ipolyfödemesen ez mennyire volt jellemző.

Antal Magda nevét ismerjük, róluk tudjuk, hogy foglalkoztak színjátszással: Berta Sándor körülbelül az 1940-es évek elejéig, az őt váltó Antal Magda, aki 1941–42 körül érkezett a faluba, szintén tanított színdarabokat. A szereplők a 20. század első évtizedeiben született személyek voltak, akik iskolás korukban szerepeltek az előadásokban.

4.2. 1946-tól az 1960-as évek közepéig

Ennek az időszaknak az elején ismét tanítóváltás történt: a szlovák nemzetiségű, később a faluba házasodott Bodzsár Mária vette át az ipolyfödemesi iskolát. Nyugdíjas koráig tanítóként dolgozott. Férjével, Bodzsár Ferencsel együtt tanította be a darabokat. A majdnem húsz esztendeig tartó szakasról elmondható, hogy a színjátszás kizárólagos irányítója a tanító, szervezeti kerete értelemszerűen az iskola, az előadások helyszíne a régi iskola, vagy a régi kultúrház. Szereplői már egy másik generáció tagjai: az 1940-es évek elején születettek. Ők 16–18 éves korukig játszottak. A majdnem húsz év hosszú periódus intenzitása, dinamikája nem kiegyenlített: legfontosabb, leghangsúlyosabb időszaka az 1956–57-es évekre tehető, 1960-tól már visszaesőben volt a színjátszás.

4.3. Az 1960-as évek végétől 1986-ig

Merőben más szakasz, mint a másik kettő. A kezdeményezést a falu fiataljai vették át, akik ekkor 20–25 évesek voltak. Az iskola tehát nem töltött be átfogó szerepet többé, a tanító már nem az a központi személyiség, aki korábban volt. Megváltozott a szervezés-irányítás, az egész időszak alatt lényeges kulturális változások történtek a falu életében. Felépült az új kultúrház, a színdarabok mellett kabaréjelenetek, esztrádműsorok, irodalmi és zenés estek is színpadra kerültek. A falubeli Csemadok-szervezet igyekezett átfogni az egész művelődést, a színjátszók mellett rövidebb ideig létező egyéb amatőr együttesek is alakultak (citerazenekar, menyecskekórus, férfikórus).³ Észrevehető, hogy ez a periódus is közel húsz esztendeig tart, de ugyancsak eltérő dinamikával: az 1970-es évek második fele, sőt még az 1980-as évek eleje is produktív szakasz, innentől viszont átmenet nélküli a megszűnés.

Az ipolyfödemesi amatőr színjátszás kisebb-nagyobb hullámvölgyekkel, de mindig valamilyen fennmaradó, megújuló formában töltötte be igen jelentős funkcióját a település kulturális életében. Az egyes időszakok részletes elemzésére, a többszemponútú megközelítésre, a leszűrhető tanulságok összegzésére és egyéb problémák felvetésére a fejezet többi részében kerül sor.

5. Az előadott darabok

Az Ipolyfödemesen játszott darabokról mindig szívesen és hosszasan beszéltek az adatközlők. Ennek köszönhetően számos megállapítás mondható az előadásokról. Ugyancsak bővelkednek színdarab-adatokban azok a leírások, monográfiák, amelyek egy-egy falu színjátszását dolgozták fel. Így megint lehetőségünk nyílik az összehasonlításra, gyűjtött anyagunk összevetésére.

³ A Csemadok-szervezet és a színjátszó csoport kapcsolata nem volt teljesen koherens. Elsősorban a színjátszók voltak a falubeli művelődési élet szervezői, kezdeményezői, a Csemadok inkább átfogni, a megfelelő keretet biztosítani igyekezett ehhez, semmiképpen sem „felülről” irányítani a színjátszó csoport működését. E kérdéskört bővebben tanulmányunk következő fejezetében tárgyaljuk.

Az ipolyfödemesi színdarabokat, előadásokat most időrendben soroljuk fel. Ahol bővebb adatunk van, feltüntetjük az előadás időpontját.⁴

1. *Hubert család* – Ez az első, az adatközlők emlékezete által legrégebbnek tudott színdarab. Ismerjük előadásának időpontját: 1931 körül játszhatták. Szereplőire is emlékeztek még, megállapítottuk, hogy 15–16 évesek lehettek.
2. *A víg özvegy* – 1936-ban adták elő. Betanítója feltételezhetően Berta Sándor és/vagy Donovald József lehetett. Ez a darab csupán néhány előadást élt meg.
3. *Karikagyűrű* – Két adatközlő említette. Valószínűleg 1945 előtt adták elő. Szereplőit nem ismerjük, betanítója Berta Sándor vagy Antal Magda egyaránt lehetett.
4. *A vén bakancsos és fia, a huszár* – Az idősebb adatközlők emlékeztek rá. Szintén az 1945 előtt előadott darabok közé tartozik.
5. *A falu rossza* – Előadásának időpontja 1945 előttre tehető.
6. *János vitéz* – Ezt a darabot is valószínűleg 1945 előtt játszhatták.
7. *Vigyén el az ördög!* – Feltehetően 1945 előtti színdarab volt.
8. *A sárga csikó* – Az előzőekhez hasonlóan a második világháború vége előtti darab.
- A 4–8. számú darabokat valószínűleg Antal Magda tanította be.
9. *Akik üldözést szenvednek az igazságért* – Ennek a darabnak az előadásáról pontos adatunk van: 1947-ben adták elő.
10. *Sári bíró* – Ez már az 1945 után érkezett tanító nevéhez, Bodzsár Máriaéhoz fűződik.
11. *A büszke páva* – Az 1950-es években adhatták elő.
12. *Tűvétezők* – Az 1950-es évek közepén előadott darab.
13. *Huncut Klinkó* – Az előbbi kettővel hasonló időpontban játszhatták.
14. *Távolban egy fehér vitorla* – Egy adatközlő említette; valószínűleg ez is a Bodzsár Mária által betanított darabok közé tartozik.
15. *Esztrádműsor* – 1968-ban, a Csemadok szervezésében.
16. *Édenkerti üdülő* – A Csemadok által szervezett első színdarab. 1973-ban játszották.
17. *Petőfi-est (irodalmi összeállítás)* – 1976-ban volt.
18. *Enyhítő körülmény* – 1977; ezzel a darabbal kezdődött a „Csemadok-korszak”⁵ kulturális életének legtermékenyebb időszaka, ami hét éven át tartott.
19. *Majomszeretet* – 1978-as előadású darab.
20. *Énekes madár* – 1979-ben játszották, az egyik legnagyobb sikerrel előadott darab.
21. *Kis Bangyi és Nagy Bangyi* – 1979-ben bemutatott mesejáték.
22. *Csalóka Péter* – 1980-ban, a Csemadok évváró taggyűlésén adták elő.
23. *Szeretni tudni kell* – 1981-es darab. A Csemadok-krónika szerint egyszer már próbálkozhattak vele, ugyanis a színjáték a „múlt évben kudarcbafulladt”. (Csemadok-krónika é. n. osz. n.)
24. *Nagy baj az agybaj* – 1982-ben volt az előadása. Ez már az ipolyfödemesi amatőr színjátszás utolsó darabjai közé tartozott.
25. *Handabasa avagy a fátyol titkai* – A gazdag „Csemadok-korszak” utolsó darabja. 1983-ban mutatták be.
26. *Dinyék* – Nem kapcsolódott szervesen az 1983-ig tartó „előadássorozathoz”. Ez után az 1986-os előadás után már nem játszottak több darabot.

4 A színdarabokkal együtt tárgyaljuk az irodalmi színpadi előadásokat, valamint az esztrádműsorokat. Betanulásuk folyamata, funkciójuk gyakorlatilag megegyezik a színdarabokéval, szervezőik is ugyanazok voltak, akik a többi előadásnak az 1960-as évek közepétől az 1986-ig tartó időszakban.

5 Ugyan a színjátszás nem mindig a Csemadok égisze alatt zajlott, viszont a szervezet kapcsolatban állt a színjátékosokkal, így ezt az időszakot idézőjelbe téve nevezzük Csemadok-korszaknak.

Feltűnő – különösen a két világháború között – a népszínművek túlsúlya. Ez a tendencia még 1945 után is tartott, egészen az 1950-es évek közepéig, végéig. Váltás csupán innentől kezdve történik, jóllehet korábban is meg-megjelenik egy-egy más műfajú darab (pl. *Távolban egy fehér vitorla*). A Csehszlovákiában is végbemenő gazdasági-társadalmi változások mellett agitáló, a szocialista gazdálkodást és az életmódváltozást, a kommunista párt által fontosnak tartott eszmék népszerűsítését bemutató darabok hiányoznak az ipolyfödemesi műsorstruktúrából. Ez persze nem jelenti azt, hogy az amatőr színjátszók nem váltak volna Csehszlovákia-szerte a „helyi műsorpolitika” címén propagált „politikai-irodalmi sematizmustól terhelt bárgyúságok” áldozataivá (Tóth 1998, 245), legfeljebb ezt Ipolyfödemes példáján nem tapasztalhattuk.

A falu első két színjátszó korszakában tehát a népszínművek domináltak. Ez akkoriban ország-szerte általános jelenség volt. A legtöbb településről elmondható, hogy az amatőr színjátszás „játékanyagát a *Színházi Élet* mellékleteiben közölt darabok – és elsősorban falun – a népszínművek, illetve az operettek képezik” (Bicskei é. n., 49). Míg a népszínmű a városi – elsősorban a fővárosi – színházak műsorából már évtizedek óta kikopott, falun megtartotta vezető szerepét, közkedvelt maradt. Az Ipolyfödemes melletti Ipolynyékről (Vinica, Hont megye) olvashatjuk: „Mennyi sokat lehetne dicsekedni a számtalan bemutatott színdarabbal 1949-től: *Revizor*, *Sári bíró*, *Büszke páva*, *Kullogók*, *Ez a falu eladó*, XI. perencsolat (sic!), *Állami áruház*, *Csikós*, *A nadrág*, *Debreceni lunikátus*, *Liliomfi*, *Lepsénynél még megvolt*, *Majd a Jegénye*, *Kubo*, *Cigány...*” (Korcsog 1995, 66). A régi jugoszláviai falvak színpadain is többnyire népszínműveket játszottak a két világháború között, de még jóval utána is: *Ludason A falu rosszát* (ezt az 1950-es években is) és a *Babos kendőt* (1938 körül), az 1950-es évek elején *A sárga csikót*, a szerémségi falvak közül *Maradékon* (Maradik, Szerém megye, ma Szerbia és Montenegró) a *Kidőlt a májusfa*, *A sárga csikó* és *A piros bugyelláris* című darabokat még az 1950-es években is előadták. A Muravidéken (a mai Szlovéniában) a legtöbbet játszott népszínművek *A betyár kendője*, a *Cigány*, *A falu rossza*, a *Liliomfi*, *A sárga csikó* és a *Sári bíró* voltak (Varga 1995, 118–127). Az erdélyi Gernyeszeg (Gornești, Maros-Torda megye; ma Románia) amatőr színjátszói is ezeket tűzték műsorra: „Játszottam a *Cigányban*, a *Sárga csikóban*, a *Piros bugyellárisban*. A *Cigányban* én voltam a cigánylány, nagyon sok szép emlék fűz azokhoz az időkhöz” (Gazda 1980, 353) [Kiemelések tőlünk – A. V.]

Ha a mai Magyarország falvainak műsorait tekintjük át, ugyanezt tapasztaljuk: a népszínmű dominanciája évtizedekig tart. Tápiószentmártonban (Pest-Pilis-Solt-Kiskun megye) eleinte *A piros bugyellárist*, *A falu rosszát*, *A betyár kendőjét*, *A gyimesi vadvirágot* és *A toloncot* játszották (Tumann é. n., 6). Tinnyén (Pest-Pilis-Solt-Kiskun megye) 1920-ban indult meg az amatőr színjátszás *A piros bugyelláris* című darabbal, később *A gyimesi vadvirág*, *A kintornás család*, a *Nánai bíró lánya*, *A megunt szerető* és hasonló darabok kerültek színre (Valkó 1972, 4, 8). Főleg népszínműveket, operetteket játszottak Tiszaigaron is: *János vitéz*, *A bor*, *A falu rossza*, *Legényfarsang* (Katona 1949, 64). Ócsán (Pest-Pilis-Solt-Kiskun megye) az *Él az Isten*, az *Ördög Panni*, a *Sári bíró* voltak népszerű darabok (Piróth 1999, 77). Nován (Zala megye) a „népszerűség pálmáját azok a darabok vitték el, amelyek betyárokról szóltak” (Vaska 1972, 7).

Csehszlovákiában a „magyar műkedvelő színjátszó csoportokat, mozgalmakat a negyvenes-ötvenes évek fordulóján, de lehet mondani: végig az ötvenes években a naturalista játékszín modora, a deklamáló játéktípus, egyfajta végletekig leegyszerűsített világszemlélet, általános operett-, vígjáték- és népszínműkultusz, illetve szabad szemmel alig érzékelhető, de azért folyamatos szakmai tudatosulás, lassú színvonal-emelkedés jellemezte” (Tóth 1998, 245). Jellemző a magyarországi példa is: „1955–58 között a mozgalom legjátszottabb darabja *A vén bakancsos és fia*, a *huszár* című népszínmű volt” (Bicskei 1983, 23).

Az ipolyfödemesi amatőr színjátszás „repertoárjában” az 1960-as évek végétől kezdődött változás. Egy másik színjátszó-generáció megjelenésével, a népszínművek divatjának hanyatlásával együtt újfajta közösségi-közönségi igény jelentkezett. Az utolsó korszak előadásai között szórakoztató műsorok (ún. esztrádműsorok), irodalmi estek és vígjátékok találhatóak. Az egész csehszlovákiai magyar amatőr színjátszásban változások mentek végbe ekkor: „A hatvanas évek – többek között – a csehszlovákiai magyar műkedvelő színjátszás fellendülését, műfaji gyarapodását, minőségi változását, számbeli »megugrását« hozta.” A folyamat természetesen nem egyik pillanatról a másikra történt: „...nagyobb lendületet azonban csak a hatvanas évek első felében kapott, első kicsúcsosodása pedig az évtized második felére, végére tehető” (Tóth 1998, 263). Ebbe az évekig tartó átalakulásba illeszkedik Ipolyfödemesi amatőr színjátszása is.

A darabválasztás sokkal tudatosabb, célirányosabb lett. A korábbi évekkel, évtizedekkel ellentétben, amikor a tanító választott, szerzett be színdarabokat, most a színjátszók egy-két tagja végezte ezt a munkát. Leginkább Bodzsár László, akit a Csemadok-krónika a „kultúrélet irányítójának” nevezett (Csemadok-krónika é. n., osz. n.), valamint Molnár Imre és Velebni Anna. Bodzsár László a lévai Csemadok-szervezet könyvtárából hozott darabokat, ezenkívül más falvak színjátszóitól is kért. Ő maga erről ezt mondta: „Áttekintésem volt teljes mértékben, hogy a járásban melyik faluban mit játszanak vagy mit játszottak.” Molnár Imre és Velebni Anna is többször gondoskodott a darabválasztásról, ők az ipolyfödemesi könyvtárból válogattak. A színjátszó körnek nem volt külön vezetője, az említett személyekben annyira megbíztak, hogy az általuk választott színdarabokat szinte azonnal elfogadták. Megesett, hogy Bodzsár Lászlóék több darabot is választottak egyszerre, ilyenkor mintegy alternatívákat kínáltak társaiknak a választáshoz, ami így közös döntés eredménye lett.

Főként vígjátékokat játszottak: az 1970–1986 közötti tizenegy előadás közül hat vígjáték, mellettük két mesejáték, két színmű és egy irodalmi színpadi előadás került színre. Ez utóbbi is az 1970-es évek jellemző műfaja, formája: bár Csehszlovákiában és Magyarországon is megvolt már korábban (az 1960-as évek elejétől, sőt néhány évvel előbb), fénykora a hetvenes években ugyanúgy tartott. Az ipolyfödemesiek Vas Ottónak, a korszak híres irodalmi színpadi pedagógus-rendezőjének ipolyfödemesi előadásai alapján döntöttek úgy, hogy szervezzenek hasonló műsort. A *Petőfi-estet* 1976-ban mutatták be, óriási sikerét indokolja, hogy korábban nem volt ilyen jellegű előadás a faluban. Egyes verseket megzenésítettek, hegedűkísérettel adták elő (pl. Befordultam a konyhára).

Az 1968-as esztrádműsor – a harmadik színjátszó korszak első előadása – tréfás rövid jelenetekből, zenés részekből állt. Tizenkét ember szerepelt benne. Egyik adatközlőnk szerint azonban voltak még hasonlók kisebb-nagyobb ünnepeken, mikor nem színdarabban szerepeltek. Ilyen alkalom volt egy anyák napi ünnepség, vagy egy Csemadok-évtörés. Ezekon egy esztrádműsor kb. egyórás programot jelentett, vagyis nem volt egész estét betöltő, mint egy színdarab előadása, hanem csak valamilyen rendezvény, ünnepség része volt, szórakoztató funkciót látott el. Több vonásában azonban megegyezett a színjátszással.

6. Az előadások helyszínei. Az ipolyfödemesi színjátszók más településeken, a szomszédos falvak színjátszói Ipolyfödemesen

Az előadások helyszínei is koronként változtak. A faluban 1945 előtt nem volt kultúrház vagy közösségi ház, ezért a szóba jöhető helyszín csak az iskola lehetett. A második világháborút követően felépült az ún. régi kultúrház, az 1970-es évek elején pedig egy újabb kultúrházat építettek. Itt tartottak minden fontosabb társadalmi-kulturális eseményt: bálakat, lakodalmasokat, kisebb-nagyobb ünnepeket, a Csemadok által szervezett rendezvényeket.

A helyszínváltás valamikor a második színjátszóorszakban mehetett végbe: a Bodzsár Mária által betanított darabok egy részét még az iskolában adták elő, de később már a régi kultúrházban játszottak. Az 1968-as *Esztrádműsort* még itt mutatták be, a következő színdarabbal, az *Édenkerti üdülővel* 1973-ban már az új kultúrházban szerepeltek.

Az ipolyfödemesi amatőr színjátszók mobilitásának intenzitása meglehetősen nagy volt, tulajdonképpen korszakoktól függetlenül. Ez nyilvánvalóan összefüggésben állhatott a falu gazdasági, társadalmi, kulturális és egyéb kapcsolataival. A környékbeli falvak rengeteg alkalommal érintkeztek egymással, s bár Ipolyfödemes földrajzilag zártabb, kissé különállóbb egységet alkotott, ezek a kapcsolatai ugyanolyan intenzívek voltak, mint a térség többi falujáé. Egyházi ünnepeken, templombúcsúkon, bálakon, búcsúkon, lakodalmakon gyakori volt, hogy felkeresték egymás faluját az emberek, tehát kölcsönös kapcsolatok, többoldalú mobilitás alakult ki. Az ipolyfödemesiek főleg a nagyobb, főút mentén fekvő Palástra jártak (például hivatalos ügyek intézése céljából is), valamint a falujukkal határos Kelenyével ápoltak jó kapcsolatot (Csáky 1988, 25; Csáky 1993, 30–33).

Az ipolyfödemesiek „vendégzerepléseit” nem érdemes korszakonként elemezni, mivel a mobilitás mindig jellemző volt, és jórészt ugyanazokba a falvakba irányult. A szomszédos települések mindegyikében megfordultak: Paláston (7 km), Kelenyében (3 km), Szécsénykén (6 km). A faluval nem határos községek közül Ipolyhídvégen (Ipel'ské Predmostie, 9 km), Ipolynyéken (11 km), Ipolybalogon (Balog nad Ip'om, 11 km), Felsőtúron (Horné Turovce, 11 km), Egegen (Hokovce, 15 km) vendégzerepeltek. Egyszer, az I. Járási Színjátzó Fesztivál alkalmával Léván is szerepeltek az ipolyfödemesi színjátszók (Léva járási székhely, Ipolyfödémestől való távolsága kb. 36 km).

A szomszédos és közeli falvak tehát nemcsak saját színjátszóik előadásait igényelték (a felsoroltak közül több helyütt is volt amatőr színjátszás), hanem ugyanúgy fogadták az ipolyfödemesieket. Ez beletartozott a faluval létesített, nagy múltra visszatekintő kapcsolatba, amelynek lényege – a színjátszás szempontjából – a „kulturális javak cseréje” volt. Az így létrejött mozgástér értelemszerűen nem lehetett nagy, hiszen sem Ipolyfödemesnek, sem a többi településnek a gazdasági és kulturális kisugárzása, hatóköre nem haladta meg egy kistáj kereteit.

A kulturális mobilitás kölcsönös volt az egész 20. század folyamán. Az említett falvak színjátszóik közül a palástiak, az egegiek, az ipolyhídvégiek, a kelenyeiek, a szécsénykeiek a felsőtúriak valamint az ipolyságiak (22 km) és a felsőszemerédiek (Horné Semerovce, 17 km) fordultak meg Födemesen.

7. Az előadások időpontjai

Folklorisztikai szempontból is lényeges kérdés, érvényesült-e valamiféle szezonális az előadásoknál, volt-e ezeknek meghatározható szabályossága, illetőleg összefüggött-e a korábbi szokásokkal, az év ünnepeinek időpontjával. Kiindulópontnak a következő ismereteinket tekinthetjük. A népi kultúrában a naptári év időszámítása nem esik egybe a gazdasági évvel. Az ünnepek az ünnepkörök köré csoportosulnak, ennek megfelelően beszélünk téli és tavaszi ünnepkörökről. A téli tulajdonképpen adventtől hamvazószertáig tart, két nagyobb része a karácsonyi ünnepkör, illetve a farsang. Ugyancsak két fontos ünnepből áll a tavaszi ünnepkör is – a húsvétból és a pünkösdből –, ami a hamvazószertától pünkösdig terjedő periódust foglalja magába. Ezek mellett szólni kell a nyár és az ősz ünnepeiről, melyek nem alkotnak különálló ünnepköröket. A gazdasági tevékenységeket nézve a két legfontosabb időpont a mezőgazdasági munkák kezdete és befejezése: március eleje, közepe–szeptember vége, október eleje, közepe. Meghatározó fontosságúak ezek, mert egy olyan tevékenységhez, mint az ama-

tőr színjátszás, vagyis a színdarabok betanulása, próbája, hosszabb, nyugodtabb, tehát a mezőgazdasági munkáktól mentes időszak szükséges. Az elmondottakból következik, hogy a falusi amatőr színjátszás előadásaihoz két, egymással részben ellentétes, de részben egymásra is épülő feltétel szükséges: 1. az előadások ne kapcsolódjanak a gazdasági évhez; 2. valamilyen alkalomhoz vagy valamelyik ünnepkörhöz kötődjenek. Ha az utóbbi szempontot továbbgondoljuk, megállapíthatjuk, hogy ez mindössze évi egy, legfeljebb két előadást tesz lehetővé. A falusi amatőr színjátszás tehát olyan tevékenységformát jelent, ami nem függetleníthető a népi kultúra ünnephagyományától és a paraszti gazdálkodás időrendjétől. Ez a két időfaktor Ipolyfödemesen még az 1980-as években is meghatározta a színjátszást.

Az előadások szezonálitása kötött volt. Leginkább télen voltak, decembertől márciusig, esetleg húsvétig kitolva – a fiatalok is csak ekkor érthettek rá jobban. A három ünnep: karácsony, farsang, húsvét közül jobbra az első kettő volt előadási időpont, az utóbbi ritkábban; karácsony környékén az István-nap. Böjti időszakban nem tartottak előadásokat. Mindig hétvégén, szombaton és vasárnap játszottak, többnyire délután vagy este. Ha este kezdtek, akkor általában hét óra körül, így az előadások kilenc-fél tíz körül értek véget, közben tíz-tizenöt perces szünetek voltak.

A szokásokhoz, ünnepekhez való kötődés nemcsak az előadások időpontjában nyilvánulhat meg, hanem abban is, hozzátapadt-e valamilyen cselekmény, esemény az előadásokhoz, követte-e őket más egyéb közösségi szórakozás.

A kisebb mulatságok általánosak voltak egy-egy előadás után. Ilyenkor valamilyen ételt (szalonnát, kolbászt, süteményt), italt (rendszerint bort) fogyasztottak beszélgetés közben a szereplők. „Szórakoztunk magunk közt” – mondta az egyik adatközlő. Az ilyen típusú összefüggések egyáltalán nem hasonlítottak semmiféle korábbi szokáshoz, inkább városi, vagy munkahelyi minták alapján alakulhattak ki, a mai kisebb, szintén egy-egy alacsonyabb létszámú közösség, kollektíva összefüggéseinek előképei lehetnek. Van példánk azonban ezek ellenkezőjére is. Megesett, hogy bál előtt volt színdarab, utána pedig éjfélig, vagy még tovább tartó mulatozás. Ipolyfödemesen egykor cigánycsaládok is laktak minden mulatságban, korábban farsangkor és húsvéthétfőn ők zenéltek.

8. A darabválasztástól az előadásig

8. 1. Darabválasztás

Az első és a második színjátszó korszakban ez kizárólag a tanító feladata és hatásköre volt, a gyerekek nem szóltak bele. A tudatos, a közönség igényeit szintén figyelembe vevő darabválasztás Bodzsár László, Molnár Imre és Velebni Anna nevéhez köthető. Megfigyelhető, hogy a könyvtárakból szerzett, elmélyültséget, alaposabb tájékozottságot, olvasottságot kívánó szelektálással kiválasztott darabok egyrészt ugyanúgy kielégítik a közönség igényeit, mint régebben a népszínművek, másrészt műfajilag nem mutatnak nagy változatosságot (vígjátékok, mesejátékok), és továbbra is megfelelnek a könnyű előadhatóság kritériumának. Az ipolyfödemesi színjátszók – éppen a már tárgyalt kulturális mobilitásnak köszönhetően – jól tudták, milyen fajsúlyú darabokat adnak elő más községekben, ezáltal műsoraik összetétele, szerkezete egy nagyobb, átfogóbb műsorstruktúrába illeszkedett.

A darabválasztás jóval megelőzte a próbákat. Bodzsár László szeptember–október tájékán szerezte be a könyveket, darabokat, a próbák csak november végén–december elején kezdődtek (a gazdasági év befejezéséig nem lehetett próbát tartani). „Minden késő őszen összekaptam a gyerekeket” – mondta ő maga a próbák kezdési időpontjáról.

8. 2. A szerepek kiosztása

Ha a tanító irányította a színjátszást, akkor ő adta ki a szerepeket, amiket a gyerekek vita nélkül elfogadtak. Az 1968-tól kezdődő korszakban a szereplők maguk beszéltek meg és döntöttek el, kik és milyen szerepet kapjanak a színdarabokban. Ugyan a színjátszó körnek nem volt külön vezetője – bár Bodzsár Lászlóról mondták, hogy „az vitte a prímet, a bandát”, illetve „tudta tartani mindenkiben a lelket” –, de az említett három kiemelkedő személyiség (Bodzsár László, Molnár Imre és Velebni Anna) valamilyen formában kézben tartotta a szerepkiosztást.⁶ Szerepet nem mondtak le, nem adtak vissza; előfordult, hogy valaki nem jutott szóhoz egy-egy színdarabban, akkor viszont szerepelt egy esztrádműsorban. Így tulajdonképpen mindenki kivette a részét valamilyen formában a színjátszásból.

Az amatőr színjátszás falun olyannyira kedvelt, a közösség által is elfogadott, preferált tevékenység volt, hogy mindenki szívesen szerepelt a darabokban. Ez tökéletesen egybevágott a falu hagyományaival, amelyben a fellépés, a megmutatás, az előadás igénye megvolt, sőt elevenen élt. (Ambrus 2001b, 167.) Főleg a fiatalok számára jelentett nagy élményt, hiszen ők voltak ennek a tevékenységnek az életben tartói, s ezzel maguk és a közösség számára is szórakozási és művelődési lehetőséget teremtettek.

8. 3. Próbák

A színdarab megvalósulásának folyamata mindenütt azonos modell szerint történt. Fel tudjuk ezt vázolni, persze csak egyszerűsített formában: I. darabválasztás → II. betanítás (később: „rendezés”) – elemei: a., a szereplők kiválasztása; b., szereposztás; c., szereptanulás; d., olvasópróbák; e., színpadi próbák → III. az előadás előkészítése – elemei: a., jelmezek beszerzése, összeállítása; b., díszletek készítése; c., az előadás kihirdetése, propaganda → IV. előadás.⁷

A próbák gyűjtésénél két kérdésre kerestük a választ: hogyan viselkedik egy falusi kisközösség egy tanulási folyamat közben, illetve milyen irányítással történnek a próbák, van-e hasonlóság egy amatőr színjátszó csoport próbái és egy népi színjáték (például egy betlehemes) elsajátítása, betanulása között, van-e valami folklórszerű a próbálási-tanulási folyamatban.

Ipolyfödemesen a próbalehetőségeket nagymértékben meghatározta az, hogy a férfiak egy része nem odahaza dolgozott, és csak péntektől hétfő hajnalig tartózkodott otthon. A korábbi években, míg a tanító szervezte az előadásokat, a fiatalok hétvégén próbáltak: szombaton, vasárnap este, körülbelül héttől tíz óráig. A helyszín az iskola volt, majd a régi kultúrház. Az összeolvasást és a színpadi mozgást Bodzsár Mária irányította, de sokszor segített a férje, Bodzsár Ferenc is. Egy-egy darab próbája, betanulási ideje két-három hónap volt.

Amíg a tanító vezette a próbákat, addig azok egy viszonylag kötött szabályszerűbe illeszkedtek. Az irányító személyiség a pedagógus, szereplői a tanítványai, így valamelyest alá-fölrendeltségi viszony volt köztük. Az ettől való eltérésre kevésbé volt lehetőség.

Más volt a helyzet 1968-tól, amikor a színjátszás spontán módon, bár építve a korábbi hagyományokra, de az iskolai kereteken kívül, a fiatalok szervezésével jött létre. Ez a lelkes

6 Bodzsár László erről úgy számolt be, hogy a szereposztásnál mindig egyetértés volt. Ha ő javasolt valamilyen szerepre valakit, azzal a többiek egyetértettek, illetve megadta a választás lehetőségét mindenkinek. Vita nem származott ebből.

7 *A darabválasztástól az előadásig* című részben nem a feltüntetett modell szerinti sorrendben tárgyaljuk az előadás létrejöttét. Ennek számos oka van. Egyes elemek nagyobb hangsúlyt kaptak gyűjtésünkben (ilyenek voltak például a próbákra vonatkozó kérdéseink: nem választottuk szét az olvasó- és a színpadi próbákat), mások – például a szereptanulás – már alig-alig éltek az adatközlők emlékezetében. Megjegyezzük továbbá, hogy az itt feltüntetett – egyszerűsített – modell csupán vázlat, nem részleteiben, mindössze a főbb csomópontokat érintve mutatja be a falusi amatőr színpadon megvalósuló előadás elemeit.

színjátszó társaság – amelyben az életkori megoszlás elég nagy volt: a 16–18 évesektől a 30–35 évesekig terjedt – igen összetartó volt, tulajdonképpen ennek legmarkánsabb megjelenési formája volt az amatőr színjátszás.⁸ Így csak kivételes esetekben fordulhatott elő, hogy a próbákról bárki is hiányozzék, konfliktusok nem voltak (vö. Ambrus 2003, 20). A próbákat mindenki szerette, s mivel többen csak a hétvégét töltötték falujukban, ez volt a ritka találkozási alkalmak egyike. A próbák szervezése, irányítása a Bodzsár László–Molnár Imre–Velebni Anna-féle csoportozathoz köthető.⁹

A próbák kezdetekor (november végén–december elején, hétvégéken, esténként) a kultúrház melletti klubhelyiségben gyűltek össze, de amíg Bodzsár László nőtlen volt, nála a szobában vagy a konyhában. Először olvasópróbákat tartottak, majd ezek begyakorlása után a kultúrházban színpadi próbákat. Ilyenkor már az említett szervező személyek adtak instrukciókat. A színjátszók egy alkalommal a lévai Garammenti Színpad egyik vezetőjét, Nagy Lászlót is meghívták (hasonlóra korábban nem volt példa). Egy színdarab próbája ekkor is nagyjából két–három hónapig tartott (egy esztrádműsoré kevesebb ideig).

Az amatőr színjátszás próbaidejét is meghatározta falun a mezőgazdasági munkák rendje és a munkamigráció: napközben elképzelhetetlen volt a próba, erre csupán hétvégén és esténként lehetett időt szakítani. A betanulás – a tanítók alatt – egyértelműen irányított, de egyirányú folyamat: a betanító személy utasított, instrukcióit kellett követni. Visszacsatolás nem volt, a szereplők mintákhoz igazodtak. Később közös tevékenységgé alakult át a próba, minden résztvevő aktív jelenlétére lett szükség. A betanítást kollektív munka, vagy rendezéshez hasonlatos tevékenység váltotta fel. A falusi amatőr színjátszás esetében nem beszélhetünk rendezésről, legfeljebb olyan szervezésről, irányításról, ami a rendezéssel hasonlatos jegyeket visel magán. A 20. század első felében a betanítás során jöttek létre az előadások, a betanítást valamilyen falubeli értelmiségi, kultúraközvetítő személy végezte. Tudatosabb lett az előadásra való felkészülés akkor, amikor egyrészt az állami intézmények célkitűzései között megjelent az amatőr csoportok számára szervezett szakmai továbbképzés (Magyarországon az 1960-as évek elejétől a Népművelési Intézet koordinálásával, de a 20. század első felében már voltak erre elképzelések), másrészt amikor maguk a színjátszó csoportok is túl akartak lépni a korábbi betanításos-betanulós modell alapján készülő előadás-szervezésen.

8. 4. Az előadások szervezése

A próbák még nem jelentik az előadásra történő teljes felkészülést, hiszen meg kell teremteni annak egyéb feltételeit is: össze kell állítani a jelmezeket, az előadás díszleteit, ki kell hir-

8 Bodzsár László úgy emlékezett vissza, hogy az ebbe a korosztályba tartozók közül – a nőket, férjeseket leszámítva – nagyon kevesen voltak, akik nem vettek részt a színjátszásban. „Ötöt se tudnák mondani (olyanokat, akik nem szerepeltek)”.

9 Közülük leginkább Bodzsár László volt az első számú vezető személyiség, egyfajta organizátor. Viszonylag későn, 36 éves korában nősült, addig Ipolyfödemesen lakott. Azok közé tartozott, akik csak a hétvégét töltötték falujukban: Besztercebányán dolgozott. A szervezésre csak a péntek délutántól vasárnap estig tartó időszak állt rendelkezésére. Ilyenkor semmi mással nem foglalkozott, ahogy megfogalmazta: „A kultúrházban töltöttem el a szabadidőt.” Szerette az irodalmat, szívesen olvasott, mivel otthon nem kellett dolgoznia, minden idejét a színjátszásra fordíthatta. Könyvtárakat is látogatott, kapcsolata volt a környékbeli falvak színjátszóival és a Csemadokkal. Még egy tényező is hozzájárult Bodzsár László organizátori szerepéhez. Munkahelyén vezető beosztásban dolgozott, szervezési feladatokat is ellátott. Ottani és falubeli státusát is jelentősen megnövelte, hogy szolgálati kocsival rendelkezett. A színjátszók között gyakorlatilag korelnök volt (mindössze egy férfi volt idősebb nála), jó szervezői képességeinek köszönhetően össze tudta fogni a színjátszók kisközösségét. Személyiségénél, habitusánál fogva alkalmas volt az irányításra. Egyéniségét mindenki elfogadta, megbíztak benne. Utólag röviden így summázta tevékenységét: „A szervezés volt az én dolgom.” Ezek a tulajdonságai tették lehetővé, hogy kiemelkedjen a színjátszók közösségéből, és éveken át vezetőként – jobban mondva: formális vezetőként – tevékenykedjen.

detni, nyilvánosságra kell hozni az előadás időpontját, szükség esetén meghívókat kell készíteni, küldeni a falu vezető személyiségeinek. Ipolyfödemesen ezek közül nem mindegyik funkciót látták el a színjátszók, ekkor szükség volt például a falu mesterembereinek munkájára, segítségére is.

A jelmezek és különböző tárgyak beszerzése úgy ment a legkönnyebben, ha kölcsönkértek a falubeliektől. Födemesen ez a két világháború között, de sokáig utána sem jelentett gondot, mert bizonyos eszközök sokáig használatban voltak, az egykori népviselet egyes ruhadarabjait pedig megőrizték. A színpad és a díszletek összeállításánál – jóllehet ezt is a szereplők kezdték el tervezni, készíteni – kénytelenek voltak a helybeli ácsok, asztalosok munkáját igénybe venni. A régi kultúrházban kisebb színpadon játszottak, ezt olykor ki kellett valahogy bővíteni. Az előadásokon, de már a próbákon is volt sűgő. Az első és a második színjátszó korszakról tudjuk, hogy a tanító (Berta Sándor) felesége és lánya, 1945 után a tanítónő férjének (Bodzsár Ferencnek) a testvére mintegy „sminkesként” tevékenykedett az előadások előtt.

Mindig szedtek belépőket. „Nem volt az nagy pénz” – mondta az egyik adatközlő. Az 1950-es években 5–10 korona volt; a gyerekeknek természetesen kevesebbet kellett fizetni. (Arra is volt példa, hogy a gyerekeknek külön előadást tartottak, ezt főpróbának is nevezték.) A belépők árát a szereplők határozták meg. A bevételt a legtöbbször felhasználták valamire: kellékeket, jelmezeket vásároltak, de ha megmaradt valamennyi, azt az év végén szétosztották egymás között, mindenki ugyanannyit kapott, a tanítónő is. A bevétel másfajta felhasználására az 1970-es évekből tudunk mondani példát. A Csemadok-korszakban egyrészt szintén kellékeket vásároltak belőle, másrészt – összefüggésben az autóbuzsós kirándulások falusi megjelenésével és elterjedésével (Szuha 1994, 362) – egész napos vagy többnapos kirándulásokat, utazásokat szerveztek. Természetesen ezt a Csemadok is segítette, kiegészítette a költségeket. Az ipolyfödemesi színjátszók így jutottak el Pöstyénbe (Piešťany), Egerbe, Budapestre. Elterjedt szokás volt még az is, hogy a szereplőknek, szervezőknek valamilyen könyvet, emléktárgyat, ajándéktárgyat vásároltak.

Az előadások kihirdetése többféleképpen történt. Leggyakoribb formája a plakátok elhelyezése volt. Ezeket a falu központjában és az üzletekben, kocsmában tették ki. Készítésüket a tanítónő vállalta, később a színjátszó kör női tagjai. Ilyeneket vittek más falvakba, egy-két héttel a „vendégszereplés” előtt. Valamennyi előadást megelőzően hangszórón is bemondták a kezdés időpontját. Gyakori volt, hogy kidobták az előadásokat. 1979-ben Tamási Áron: *Énekes madár* című darabjának bemutatója előtt a szereplők jelmezbe öltözve járták a falut. Egy órával az előadás előtt a kultúrházról indultak el, végigvonultak az utcákon, énekeltek, táncoltak, doboltak, vagy ahogy egy adatközlő fogalmazott, „reklámozták a színdarabot”. Az eseményt a Csemadok-krónika is megörökítette: „Az előadást megelőzve mindkét helyen verbuválásra nézőtoborzásra került sor. Vidám dobszóval, tarka énekekkel, tánc lépésben vonultak végig a szereplők a falun, s a nézelődőket, kíváncsiskodókat bizony még ki is forgatták. Toborzásként a darab vidám részleteiből idéztek: »Figyelem! Figyelem! Közhírré tétetik, hogy községünk határában elszaporodtak a varjak! Ezért mindenkinek kötelességévé tétetik, hogy...« (...) Ilyen, s egyéb vidám énekléssel történt a toborzás, amely igen sok nézőt vonzott az előadásra. A toborzókat még a hűvös időjárás sem tartotta vissza. Bár öltözkük könnyesnek (sic!) tűnt, belülről fűtötte őket a nagynak mutatkozó sikerélmény” (Csemadok-krónika é. n., osz. n.). Külön meghívót kapott az előadásokra a plébános és a helyi nemzeti bizottság elnöke, nekik az első sorban tartottak fent helyeket.

A falusi amatőr előadások előkészítésénél két főbb tendenciát észlelhetünk. Az egyik, hogy a színjátszók alkotta mikroközösség már az előkészületekkel is hatást gyakorol környezetére. A díszletek készítése például nagyban hasonlít a társasmunkákhoz: több ember és

egyres szakmákra specializálódott egyének nélkül nem is végezhető. A másik probléma: lehet-e párhuzamot vonni az egykori népszokások adománygyűjtései és az amatőr színjátszás bevételének felhasználása, szétosztása között. Itt ugyanis arról lehet szó, hogy ismét megjelenik-e valami, a folklórjelenségekhez hasonló szerkezeti-tartalmi elem egy önszerveződő tevékenységénél.

9. Az ipolyfödemesi amatőr színjátszás megszűnése

Az utolsó előadásra 1986-ban került sor. Ez a darab időben is elkülönül a többitől, a benne szereplők sem a harmadik színjászok korszak szereplői. Nincs tudomásunk arról, hogy a környező falvakban meddig létezett az amatőr színjátszás, de ez alapján a dátum alapján okunk van feltételezni, hogy Ipolyfödemesen igen sokáig megmaradt.¹⁰ A megszűnés okait három csoportba sorolhatjuk. 1. Vezető személyiségek kiválása. Az 1980-as évek elején elköltözött Ipolyfödemesről a színjátszásban egyik legfontosabb szerepet betöltő személy, Bodzsár László. Valószínű, hogy azt a szervezőtevékenységet, amit ő végzett, nem tudták kellőképpen pótolni. Úgyszintén elhagyta a falut a színjászok egy másik meghatározó egyénisége, Molnár Imre. Az egyének kiválásánál hangsúlyt kapott a házasság vagy a nősülés. Ez már gyakran önmagában is megakadályozta a színjátszásban való további részvételt, legfőképpen pedig akkor, ha az illető más településre is költözött ezzel egyidőben. Így a színjászok csoportja folyamatosan csökkent, s bár felléptek újabb fiatalok, nem jelentettek utánpótlást az 1945–1955(–1960) között született színjászok generációnak. 2. A szervezeti keretek felbomlása. Az ipolyfödemesi Csemadok-szervezet az 1980-as évek elejétől egyre gyengült. Feladatait már nem tudta ellátni, valószínűleg programja, társadalmi és kulturális elképzelése, mondanivalója sem volt, ezért már nem biztosította a színjátszás kereteit. Súlyosbította a helyzetet, hogy nem jött létre semmilyen új társadalmi-kulturális szervezet, ami képes lett volna bizonyos funkciók betöltésére. 3. Gazdasági-társadalmi-kulturális változások. Továbbra is elszívó hatása volt a munkamigrációnak. A fiatalok közül többen távolabbi városokban, ipari központokban dolgoztak, csak a hétvégét töltötték a faluban. A településen egyre inkább elterjedt a televízió, újabb szórakozási formák jelentek meg. Jóllehet a közösségi igény továbbra is meglett volna az amatőr színjátszásra (a középgeneráció és az idősebbek részéről), az 1980-as évek fiatal generációját ez nem motiválta: bár eleinte (a nyolcvanas évek közepén) még játszottak, de aktív előadók helyett egyre inkább passzív befogadók lettek, mivel más, akkoriban megjelenő kulturális mintákat követtek, így a generációváltás nem járt együtt a színjátszás folytatásával.

Ipolyfödemes esete nem különbözött a Magyarországon az 1960-as években általánossá vált helyzettől: „Mint volt róla szó: az ötvenes évek végén a mozgalmi hegemóniát a falusi színjátszás birtokolta. 1960–61-ben megindult a termelőszövetkezetek erőteljes fejlesztése, s ez a korábbi falusi életforma felbomlásával, a fiatal korosztályoknak a városi iparba való kerülésével, az ingázásos, munkásszállási életmód, a kétlakosság elterjedésével járt együtt. A falusi színjátszás tehát viszonylag rövid idő alatt elvesztette mind közönségbázisát, mind játzóinak körét” (Bicskei 1983, 27–28).

¹⁰ Ezt látszik megerősíteni egyik adatközlőnk véleménye, aki szerint „ez a fajta színjátszás a hetvenes években már nem volt divat” a szomszédos falvakban.

10. Összegzés

A fődémesi színjátszás a 20. század első felétől az 1960-as évek közepéig az oktatási tevékenység alá tartozott, az iskola kötelékében a tanító(k) által szerveződött. Résztevői kizárólag iskoláskorú gyerekek, illetve 15–18 éves fiatalok. Az általuk alkotott közösség korosztályi szempontból zárt volt, hiszen létezett felső határa a szereplők életkorának, és keretet szabott ennek az iskolához való tartozás is. A tanító egyszemélyi vezető: betanító és szervező, valamennyi tevékenység irányítója.

Az 1960-as évektől változás történt az ipolyfődémesi amatőr színjátszás szervezésében. Nem oktatási, hanem sokkal inkább művelődési tevékenységként folytatódott, s részben egy társadalmi (és nemzetiségi) szervezet égisze alá került. Szervezői olyan, a falu fiataljainak közösségéből kiemelkedő egyéniségek voltak, akik egyrészt ismerték a korábbi mintákat – a tanítók alatti időszakot, ha máshonnan nem: szüleiktől, nagyszüleiktől –, másrészt felismerve a színjátszás iránt meglévő közösségi igényt, képesek voltak hosszú évekig folytatni ezt a tevékenységet. Lépést tudtak tartani a korszak amatőr színházi irányzataival (irodalmi színpadok, kisebb műsorok), kapcsolataik voltak a közeli, járásbeli falvakkal, jelentős hatást tudtak gyakorolni a faluközösség (kulturális) életére. Az amatőr színjátszás kísérőjelenségei közé tartozott a több alkalommal fellépő menyecskekórus, a rövid életű férfikórus, valamint az 1970-es második felében megalakult citerazenekar. A kulturális önszerveződés eredményeképpen újabb – bár nem minden esetben sikeres – együttesek, körök születtek. A színjátszás azonban megtartotta vezető szerepét, s a legjelentősebb amatőr tevékenység maradt.

II. A falusi amatőr színjátszás mint kulturális rendszer

1. Az egyesületi élet és a paraszti társadalom

Az amatőr színjátszás ipolyfődémesi leírása, valamint az összehasonlításuképpen bemutatott adatok után felelni kell arra a kérdésre, hogyan helyezhető el, hogyan értelmezhető ez a jelenség a népi kultúrán belül, illetve nemcsak mint egy falusi kulturális rendszer alkotóeleme, hanem mint művelődési forma, milyen szerepet tölt be egy közösség életében. Ezeknek a bonyolult kérdéseknek a megválaszolásakor hangsúlyozni kell, hogy az Ipolyfődémesen végzett kutatásaink alapján, illetve más gyűjtéseink, továbbá a rendelkezésünkre álló elszórt adattári és kéziratos anyagok segítségével erre mindössze egyfajta kísérletet tehetünk. A következőkben néhány főbb szempont segítségével végezzük el ezt a munkát.

Magyarországon a 19. század második felében, leginkább az 1867-es kiegyezést követően erőteljes polgárosulási folyamat indult meg. Ebben a társadalmi-politikai légkörben elkezdődhetett a gazdasági fejlődés, a társadalmi átrendeződés, az urbanizáció. Megindulhatott a társadalmi-gazdasági csoportszerveződés, a különféle szakmai (tudományos, kulturális, gazdasági) szervezetek, társaságok mellett a társadalmi egyesületek, körök tömeges megalakulása. (Kovalcsik 2003, 393–426). Ez a társadalmi szerveződés mind a vertikális, mind a horizontális mezőben megjelent, társadalmi rétegződéstől és településtípusoktól függetlenül. Ezeknek egyik szektora képezte a társadalmi-kulturális intézményeket, s ebben helyezhetjük el a műkedvelő, illetve az amatőr művészeti tevékenységet folytató egyesületeket. Legmarkánsabb példáiként a színjátszó körök, társulatok, énekkarok, dalárdák, dalegyesületek, fúvószenekarok említhetők. („A műkedvelő színjátszásnak a korábbinál lényegesen szélesebb körű elterjedése szintén a polgári átalakulás velejárója. (...) Az iparfejlődéssel ugrásszerűen megnövekvő városiasodás gyökeresen megváltoztatta a széles néprétegek életmódját. Nem-

csak a munkaszervezet változott, hanem a települések jellege, a mindennapi élet közvetlen kerete, a lakóhely, módosult a család funkciója, s a korábbi termelési-fogyasztási egységből mindinkább csak az utóbbi vált jellemzővé, megváltoztak a szomszédsági kapcsolatok, a modernizálódó városi életmód új tájékozódási igényeket keltett, és ezt már csak másodfokú szervezetekben lehetett kielégíteni. A szórakozás szocializációs, társas kapcsolatok kialakulását elősegítő szerepe is részben ide tevődött át” [Kovalcsik 2003, 585]

Ez a 19. század második felében létrejövő, először a polgárság soraiban tért hódító intézményesülés tovább folytatódott a 20. század első felében, amikor is „a magyarországi falvak és mezővárosok kulturális élete jól szervezett intézményi keretek között – az egyház, az iskola, a különböző egyletek, körök és pártok felügyelete alatt – zajlott. Egy jól kiépült intézményrendszerben a falusi, mezővárosi társadalom tagjai ekkor politizáló, műkedvelő állampolgárokká lettek, s nagy lépéseket tettek a társadalom egészébe való betagoledáshoz. A legtöbb helyen már a kisgyermek számára óvodát nyitottak, majd a gyerekek a felekezeti vagy az állami népi iskolában elvégezték a 6. osztályt, fiatal korukban az egyházi ifjúsági egyletek, felnőtt korukban gazdasági alapon szerveződő köröknek, egyleteknek lettek tagjai. A gazda- és olvasókörökben – ahol könyvtárat, ivót, kaszinót tartottak fenn – rendszeresen önművelődtek, a gazdálkodás kérdéseit, a napi politikát egyaránt megtárgyalva. Színjátszó köröket, dalárdákat tartottak fenn. Ezek az egyletek és körök a munkán túli időszak gyakori találkozóhelyei lettek. Erős társadalmi közélet bontakozott ki ebben az időben. Ezt – nevezhetjük jól kiépült kulturális feltételrendszernek – zúzta szét az 1948 utáni politikai gyakorlat” (Szuhay 1994, 359).

A két világháború közötti időszak vonatkozásában részint más volt a helyzet Ipolyfödemesen, hiszen a település 1920-tól 1938-ig Csehszlovákiához tartozott, részint az ottani magyarság körében ugyanúgy megvoltak az önszerveződő egyesületek, mint a korszak Magyarországon. A csehszlovákiai magyarságnak ezekben az évtizedekben „a legjelentősebb kulturális szerveződése a Szlovákiai Magyar Kulturális Egyesület volt” (Molnár 1998, 193). Az 1930-as évektől fokozatosan létrejöttek helyi szervezetei, melyek széleskörű társadalmi, tudományos, kulturális, közművelődési, egyházi, karitatív stb. feladatokat láttak el. A városi és falusi szintű művelődésben komoly szerepük volt. „Hasonló szerepet töltöttek be a különböző helyi egyletek – például a Pozsonyi Hajós Egyletből alakított Polgári Hajós Egylet –, a népkörök, illetve az ide tartozó nőegyesületek és városszépítő egyesületek, továbbá a természetjáró, turisztikai, torna- és egyéb sportkörök, a keresztény körök – például a Magyar Urak Kongregációi, a különböző katolikus és protestáns felekezetekhez tartozó szerveződések –, a Polgári Körök, illetve az égiszük alatt működő művészeti és tudományos egyesületek, jótékonyági szervezetek, az Olvasó Körök, az Iparos Körök, s a későbbiekben az ezek mellett alakuló Munkás Körök és Gazda Körök. Ezek a társaságok a közösségi élet ápolása mellett szinte minden esetben valamilyen szellemi-társadalmi tevékenységet is folytattak. Nem hagyhatók ki a felsorolásból azok a jól működő helyi tűzoltóegyletek sem, amelyek, többségükben az egykori frontharcosok szövetségének tagjait tömörítve – azok egyesületi tevékenységét átmentve – kezdték meg működésüket” (Molnár 1998, 191).

2. A falusi amatőr színjátszás mint önszerveződő rendszer Ipolyfödemesen

Meghaladná e tanulmány kereteit és nem is célunk az egyesületalapítás időszakát részletesen elemezni, felvázolni. Fontos viszont, hogy megkíséreljük ebben a rendszerben elhelyezni a falusi amatőr színjátszást, mint önszerveződő rendszert, és értékeljük a falusi társadalomban betöltött szerepét Ipolyfödemes példáján keresztül.

Sajnos nincs arról adatunk, hogy a településen a két világháború között milyen társadalmi-gazdasági-kulturális egyesületek működtek. Ennek hiányában mindössze azt állapíthatjuk meg, hogy a 20. század első évtizedeiben már létező színjátszó tevékenység az iskola felügyelete alá tartozott. Nem alkotott külön egyesületet, kört, a szerveződés inspirálója az alapfokú oktatási intézmény volt. Ilyen esetekben a folyamatnak egyetlen kezdeményezője volt, a tanító, aki oktató-nevelő munkája mellett illetéknéppen (köz)művelődési tevékenységet is folytatott, irányított. A falu közössége kezdetben passzív szemlélőként, mintegy külső résztvevőként került kapcsolatba a jelenséggel. Az aktív résztvevők maguk a darabokban szereplő iskoláskorú fiatalok voltak. Ez a kis kör aztán az egész falura kiterjedt úgy, hogy a közösség „legalizálta”, elfogadta, sőt egyenesen igényelte a színjátszó tevékenységet. Létrejött tehát a közösségi jóváhagyás, ami bizonyos folklórjelenségek léteéhez is szükséges. Ezzel az amatőr színjátszás fokozatosan átszötte a nyilvános szférát, rangja, helye lett a falu társadalmi-kulturális hálózatában.

A csoportszerveződésnek ez a módja az ipolyfödemesi Csemadok-szervezet megalakulásával párhuzamosan megszűnt. Mind a szervezés (kezdeményezés), mind az irányítás kikerült az oktatási intézmény felügyelete alól. 1959-től volt már a faluban egy nemzetiségi-társadalmi szervezet, ami nagy befolyással bírt a község életére. Igaz ugyan, hogy a Csemadokon belül is létezett öntevékenység, Ipolyfödemesen a színjátszást is felkarolta, mégsem mondhatjuk, hogy ez a szervezet lett volna a kezdeményezője, generálója az 1960-as évek végén újra felvirágzó amatőr színjátszásnak. Az önszerveződés megindítói ugyanis a falu fiataljai lettek. Az ő kezdeményezésük és a Csemadok tevékenysége két különböző tengely mentén haladt, ezek csak később találkoztak. Ezt bizonyítja, hogy a színjátszók életképesek voltak a Csemadok nélkül is, sokkal inkább a Csemadok számára lett szükséges, hogy valamiféle aktív kulturális tevékenységet folytató közösség betagozódjon szervezetébe. Nem valószínű, hogy ez hivatalos, intézményi szinten is végbement volna – a színjátszóknak nem volt hivatalosan bejegyzett és állandó tagsággal rendelkező szervezetük (1945 előtt sem) –, inkább informális, nemhivatalos csatornákon keresztül történhetett.

Ipolyfödemesen az amatőr színjátszás az egész 20. század folyamán önszabályozó, vagyis a faluközösség meghatározó egyénisége vagy egyéniségei által létrehozott, mindenféle központi irányítástól mentes társadalmi-kulturális tevékenységként funkcionált. Az iskolát azért nem tekinthetjük központi irányításnak – jóllehet valamiféle keretet biztosított – mert nem külső, a közösségen kívüli szabályozórendszer tervszerű, kidolgozott programok szerinti irányításának megfelelően működtette a színjátszást. Hasonlóképpen a Csemadok sem egy előre megszerkesztett kulturális (kulturpolitikai) mechanizmus részeként kontrollálta ezt a tevékenységet, csupán anyagi, eszmei stb. támogatást jelentett. Egy központi irányítású rendszerben nem beszélhetünk társadalmi nyilvánosságról, azaz nincs közvetlen interakció a csoportok (közösségek) és az irányítást, szabályozást végző központ között. Nem alakulnak ki a csoportok közötti többoldalú kapcsolatok, oda-vissza hatások, a kezdeményezések is kívülről jövednek (Striker 1989, 90). Ezzel szemben az önszabályozó (önszerveződő) rendszerben szabad a mozgástér, lehetséges a csoportok, közösségek interakciója, ez pozitív értelemben presszionálja is a közöttük kialakuló hálózatot. („A két rendszer közötti döntő különbség az, hogy míg az önszabályozónak nevezett struktúrában a közösségek közvetettség nélkül érintkezhetnek egymással, a külvilággal és az intézményekkel, addig a központi irányítású modell esetében a közösségek között nincs közvetlen érintkezés. Nincs társadalmi nyilvánosság, a közösségek, valamint a közösségek és a külvilág közötti kontaktusokat a központ által működtetett intézmények szervezik” [Striker 1989, 89] Az önszabályozó/önszerveződő fogalmakat Ipolyfödemes esetében meg tudjuk feleltetni egymásnak: az amatőr színjátszás értelemszerűen önszerveződő tevékenység, mert közösségi, együttes (csoporthoz), valamint egyéni és (mik-

ro) közösségi igény egyszerre megnyilvánul benne, a falu kulturális rendszerében önszabályozó módon működik, struktúrája belülről fakadó (endogén) erőkből táplálkozik).

A falusi amatőr színjátszást úgy is megközelíthetjük, mint a falusi művelődés egyik alkotóelemét. Ilyenkor is érvényes lehet az önszerveződés (önszabályozás)-irányítottság dichotómiája. Az önszerveződő (esetünkben: nem hivatalos, spontán) tevékenység elsősorban helyi – a falu lakosságától kiinduló és ott végbemenő – szervezettséget jelent, olyan mikroszintű kezdeményezést, ami a hivatalos kultúrpolitika támogatásától függetlenül is születhet és funkcionálhat. (Az SZMKE és a Csemadok támogatta az önszerveződő egyesületeket, köröket, de ez elsősorban a csehszlovákiai magyarság egységének, kultúrájának, identitásának megőrzése szempontjából volt hangsúlyos.) Az irányított (hivatalos) forma a mindenkori oktatás-, művelődés- és kultúrpolitika kívánalmait tartja szem előtt, hiszen ez a rendszer felülről irányított. A falusi amatőr színjátszás része egy olyan sajátosan működő kulturális rendszernek, ami elsősorban kisközösségek (falvak) szintjén, az önszerveződés, vagy valamilyen kultúraközvetítő személy (Ipolyfödemesen: tanító) által irányított szervezés következtében jön létre, funkciójában pedig a helyi igények kielégítése az elsődleges. Alakítói, résztvevői a legtöbb esetben nem képzett személyek, vagyis olyanok, akiknek nincsenek tanult, szerzett ismereteik a színjátszásról.

Az ipolyfödemesi amatőr színjátszás tényezőinek alakulását az alábbi táblázat foglalja össze.

időszak	szerveződés, irányítás	szervezeti keret	korosztályi részvétel	közösségi viszonyulás, igény	nyilvánosság
1945-ig	tanító	iskola	iskoláskorúak	elfogadó; egyre erősebb	teljes, a falu egészének szól
1946–1960-as évek közepe	tanító	iskola	iskoláskorúak +16–18 évesek	erős	teljes
1960-as évek vége–1986	a falu fiataljai	a Csemadok mint „háttérintézmény”	18–35 évesek	erős	teljes

Összefoglalás

A magyar parasztság történetében számos olyan jelenséggel találkozunk, ami nem tartozik szorosan a népi kultúra hagyományrendszerébe, mégis a paraszti társadalom életében nagy jelentőségű volt. A 19. század végétől az elsősorban városi mintára létrejövő önszerveződő egyesületek, körök időbeliségükben korszerűbb kulturális elemként kerültek a paraszti társadalomba. Ezáltal olyan jelenségek is meggyökeresedtek falun, melyek a népi, vagy inkább a népi és a hivatásos kultúra határterületén álltak. Ezeknek egyik szegmense lehetett az amatőr művelődési tevékenység, közte az amatőr színjátszás.

Tanulmányunkban egy szlovákiai magyar település, Ipolyfödemes példáján igyekeztünk bemutatni a falusi amatőr színjátszó tevékenység legfontosabb jellemvonásait, a falusi közösségben elfoglalt helyét. Mindezek után összefoglaljuk és értékeljük a leglényegesebb megállapításokat.

A falusi amatőr színjátszás egy nagyobb kulturális struktúra részeként a 19. század végén jelent meg Magyarországon, és a későbbi évtizedekben való széleskörű elterjedése az önszerveződő egyesületek, körök általános elszaporodásával együttesen történt. Az amatőr színjátszás kezdetben polgári modelleket vett mintának, hiszen városi kulturális elemként jelent meg, műsorösszetételében a korábbi, a városi színházakban még a 19. század utolsó évtize-

deiben kedvelt, de egyre inkább hanyatlásnak induló népszínműveket preferálta. Az amatőr színjátszásnak a 20. század első felében biztosított volt mind a társadalmi, mind a gazdasági bázisa. Mivel a falu közösségében – valószínűleg a szokáshagyomány által kiváltott közösségi reflexeknek és a társadalmi tudatnak köszönhetően – aktívan élt a megmutatás igénye, az amatőr színjátszás a nyilvános szféra egészét be tudta hálózni.

Ez a jelenség a legtöbb esetben a falusi értelmiségi rétegen keresztül került a paraszti társadalom körébe. A tanítók, papok, kántorok (kántortanítók), leventeoktatók voltak a primer közvetítők, az általuk irányított, vezetett szervezetek, intézmények biztosították az amatőr színjátszás működését. Bizonyos településeken hivatalosan, bejegyzett szervezatként, egyesületként léteztek. Ahol nem – mint például Ipolyfödemes esetében –, ott (is) megvolt az a keret, ami – elsősorban korosztályi alapon – összefogta a színjátszás résztvevőit: az iskola.

A falusi amatőr színjátszás egyik legfontosabb vonása – és ennyiben hasonlít egyes népszokásokra – a szezonalitás. A gazdálkodás típusától, az üzemszervezettől stb. függetlenül a mezőgazdasági munkák szünetei, főleg a téli hónapok voltak alkalmasak a színjátszásra.

Az előadások szervezése és lebonyolítása a népi színjátékok és a hivatásos színjátszás néhány jegyét is magán viseli. Az előbbieket a már említett szezonalitásban, a szervező egyéniségek, az organizátorok működésében, a közösségi, ünnepi alkalom nyilvános jellegében és a közösségi együttlét, a csoportos szórakozás, a közös időtöltés igényében nyilvánulnak meg.

Irodalom

AMBRUS VILMOS

- 2001a *A falusi amatőr színjátszás egy szlovákiai magyar település (Ipolyfödemes) példáján keresztül.* Kézirat.
- 2001b A falusi amatőr színjátszás megközelítési lehetőségei. In Ambrus Vilmos – Péter Krisztina – Raffai Judit szerk.: *Folytatás. Folklorisztikai tanulmányok, melyekkel tanítványai köszönik a hatvanéves Voigt Vilmos professzort.* 159–170. Budapest /Artes Populares 18./
- 2003 Amaterska pozorišna igra u funkciji organizovanja zajednice na Ludašu. Az amatőr színjátszás közösségszervező funkciója Ludason. In Raffai Judit szerk.: *Ludaški zapiski 4–5 - Ludasi jegyzetek 4–5.* 9–25. Subotica – Szabadka.

BICSKEI GÁBOR

- é. n. Amatőr színjátszás. In Vas Anna szerk.: *Amatőr művészeti mozgalom.* (Helyzetelemzés - 1976), 47–62. Budapest.
- 1983 *Amatőrök színjátéka.* Budapest.

CsÁKY KÁROLY

- 1985 *Honti barangolások.* Bratislava.
- 1988 *Ipolyfödemes (Ipel'ské Útany [sic!]) személynevei.* Budapest /Magyar Névtani Dolgozatok 78./
- 1993 „Jaj, pártám, jaj, pártám...” Párválasztási, lakodalmi szokások és hiedelmek az Ipoly menti palócoknál. Dunaszerdahely.

FÖLDMIVES MŰKEDVELŐK ZALABÁN.

- 1913 *Honti Lapok* XIX. 28. július 12., 5.

GAZDA JÓZSEF

- 1980 *Így tudom, így mondom. A régi falu emlékezete.* Bukarest.

IPAROSMŰKEDVELŐK PALÁSTON.

- 1913 *Honti Lapok* XIX. 11. március 15., 5.

- KORCSOG LÁSZLÓ
1995 *Ipolynyék 860 éves 1135–1995. Ipolynyék.*
- KOVALCSIK JÓZSEF
2003 *A kultúra csarnokai.* Budapest.
- LISZKA JÓZSEF
2002 *A szlovákiai magyarok néprajza.* Budapest–Dunaszerdahely.
- MADAR ILONA
1993 *Sárrétudvari néprajza.* Debrecen.
- MANGA JÁNOS
1968 *Ünnepek, szokások az Ipoly mentén.* Budapest.
- MOLNÁR IMRE
1998 A szlovéniai magyar közművelődés meghatározó összetevői 1920–1945 között. In Filep Tamás Gusztáv–Tóth László szerk.: *A (cseh)szlovákiai magyar művelődés története II. Oktatásügy, közművelődés, sajtó.* 179–233. Budapest.
- PARASZTELŐADÁS.
1896 *Nógrádi Lapok és Honti Híradó* XXIV. 45. november 8., 5.
- PARASZT ELŐADÁS V.-MIKOLÁN.
1897 *Honti Lapok* III. 35. augusztus 31., 3.
- PIRÓTH ISTVÁN
1999 A nők szerepe a helyi társadalom önszerveződő folyamataiban. In Küllös Imola szerk.: *Hagyományos női szerepek. Nők a populáris kultúrában és a folklórban.* Budapest, 75–86.
- STRIKER SÁNDOR
1989 Az öntevékenység társadalmi üzenete. *Kultúra és Közösség* 3, 79–91.
- SZÁNTÓNÉ BALÁZS EDIT
1991 A Felsőöri Református Ifjúsági Olvasó- és Dalkör. In Varsányi Péter István szerk.: *A szombathelyi Berzsenyi Dániel Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei.* Szombathely, 109–115. /Történettudomány 2./
- SZUHAY PÉTER
1994 A magyarországi parasztság életmódjának változása 1945-től napjainkig. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve* XXXII, 345–371.
- TÁTRAI ZSUZSANNA (SOROZATSZERK.)
1987 *A hagyományos kultúra a szocialista társadalomban. Tradičná kultúra v socialistickej spoločnosti.* Budapest /Folkór és Tradíció IV./
- TÓTH LÁSZLÓ
1998 Köz-művelődés-történet. Szempontok és adatok a csehszlovákiai magyar (köz)művelődés lehetőségeihez és fejlődési irányjaihoz 1945–1998 között. In Filep Tamás Gusztáv–Tóth László szerk.: *A (cseh)szlovákiai magyar művelődés története II. Oktatásügy, közművelődés, sajtó.* Budapest, 234–329.
- VARGA SÁNDOR
1995 *A szlovéniai magyarok műkedvelő tevékenysége 1920–1970.* Lendva.

Források

CSEMADOK KRÓNKA

é. n. Ipolyfödemes.

DOBROVOLNI ANTAL

1930–1934 *Ipolyszakállos község monográfiája*. EA 4548

KAJCSOS FERENC

1935 *Doba község monográfiája*. EA 4494

KATONA IMRE

1949 *Vegyes néprajzi gyűjtés, főleg baromfitartás és társadalom*. EA 4095

TUMANN KÁROLYNÉ

é. n. *A tápiószentmártoni színjátszás és a nagykátai színjátszómozgalom története 1935–1967 között*. NI 5997

SZALAY LAJOS

1924 *Fertőszentmiklós község monográfiája*. EA 4495

VALKÓ BÉLÁNÉ

1972 *Tinnye község színjátszó múltja*. NI 6460

VASKA MIKLÓS

1972 *Öntevékeny színjátszás Nován*. NI 6458

EA: Ethnologiai Adattár (Néprajzi Múzeum)

NI: Népművelési Intézet (Magyar Művelődési Intézet)

Ochotnícke divadelníctvo v Ipeľských Úľanoch

(Zhrnutie)

V Ipeľských Úľanoch existovalo v 20. storočí počas šesťdesiatich rokov amatérske umelecké dianie, ktoré zjednotilo mládež tejto dediny, resp. – vytvoriac istú tradíciu – určovalo kultúrny život obce: divadelníctvo. Táto činnosť, organizovaná od prvej polovice storočia až do polovice 60. rokov miestnymi učiteľmi, neskôr mládežou, napriek tomu, že jej kontinuita nebola nepretržitá, predsa skoro zakorenila a ustálila sa v kultúrnom živote dediny. Divadelníctvo v dedine bolo organizované z vlastnej iniciatívy, usmerňovali ho spočiatku učitelia, neskôr mladí ľudia, takže divadelníci tvorili akýsi samostatný celok, hoci nie ako oficiálne zaregistrovaná inštitúcia. Len dedinská organizácia Csemadok-u im zabezpečila do istej miery napríklad materiálnu pomoc. Divadelníci v prvej polovici 20. storočia a po roku 1945 mali v repertoári predovšetkým ľudové divadelné hry, od konca 60. rokov estrádne a literárne programy, neskôr divadelné hry a diela súčasných autorov, ktoré predstavili aj mimo svojej obce. Pod vplyvom divadelného súboru vzniklo aj niekoľko amatérskych súborov (napríklad ženský a mužský spevokol), ktoré však mali krátku životnosť. Ochotnícke divadelníctvo v Ipeľských Úľanoch zaniklo v druhej polovici 80. rokov, keď sa jeho organizátori odsťahovali, ale aj v dôsledku hospodárskych a spoločenskovo-kultúrnych zmien, procesov (migrácia za prácou, objavenie sa a rozšírenie nových foriem zábavy atď.).

(Preklad Ida Gaálová)

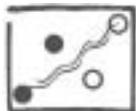
Amateure Schauspielkunst in Ipolyfödemes

(Zusammenfassung)

In Ipolyfödemes gab es im Laufe des 20. Jahrhunderts 60 Jahre lang eine nicht professionelle Kunsttätigkeit, die die Jugend des Dorfes zusammenhielt, bzw. – gleichsam eine Tradition begründend – das kulturelle Leben der Ortschaft bestimmte: die Schauspielerei.

Diese Tätigkeit, die von der ersten Hälfte des Jahrhunderts bis in die Mitte der 60er Jahre von Ortslehrern, später von jungen Leuten organisiert wurde, war zwar nicht immer kontinuierlich, doch fand sie früh Wurzeln im kulturellen Leben des Dorfes. Die dörfliche Schauspielerei war eine Eigentätigkeit, die anfangs von den Lehrern, später den jungen Leuten geleitet wurde. So bildeten die Schauspieler eine gewisse selbständige Einheit, obwohl sie keine offiziell registrierte Institution hatten. Lediglich die im Dorf wirkende Csemadok-Organisation sicherte ihr eine gewisse materielle Unterstützung. Die Schauspieler führten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und nach 1945 vorwiegend Volksschauspiele, seit Ende der 60er Jahre Estraden und literarische Schaubühnen, später Schauspiele und Werke zeitgenössischer Autoren auf, auch außerhalb des eigenen Dorfes. Als Wirkung der Liebhaberbühne entstanden auch einige kurzlebige nicht professionelle Ensembles (z.B. Männer- und Frauenchöre). Die Amateurschauspielerei in Ipolyfödemes löste sich in der zweiten Hälfte der 80er Jahre auf, da die leitenden Persönlichkeiten das Ensemble und das Dorf verlassen hatten, als auch infolge der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Neuerscheinungen und Prozesse dieser Jahre (Arbeitsmigration, Verbreitung neuartiger Unterhaltungsmöglichkeiten usw.).

(Übersetzt von Zsuzsanna Sáfi)



A változó és változatlan

(A hagyományos gazdálkodás, a paraszti társadalom és kultúra változásának főbb vonásai a Bodrogtőzben a 19–20. században)¹

VIGA GYULA

Témaválasztás, kutatási feladatok

A dolgozat témaválasztását egy előzetes tudományos koncepció indokolta, aminek a jegyében közel másfél évtizede kutatom a karakteres történeti táj, a *Bodrogtőz* történeti néprajzát. Vizsgálataimmal elsősorban az alábbi kérdésekre keresem a választ. **a.)** A Bodrogtőz, illetve annak népe valóban olyan elzárt, hagyományos műveltségében archaikus vonásokat konzerváló táj, illetve népcsoport volt-e a 19–20. században, amilyennek a néprajzi kutatások megrajzolták? **b.)** Milyen módon formálta át a 19. század második felében lezajló nagy tájátalakítás, a lecsapolás és a folyószabályozás a Bodrogtőz arculatát, s az azt követő gazdasági, társadalmi és kulturális változások egészében a tájátalakítás következményei-e, illetve milyen más tényezők játszottak még abban szerepet. **c.)** Mennyiben változott a magyarországi polgárosulás folyamatában a Bodrogtőz tradicionális életmódja, társadalmi és kultúrája, s milyen tényezők okozták ezeket a változásokat. Melyek a változásokat serkentő, illetve az azok ellenében ható gazdasági, társadalmi tényezők? **d.)** A trianoni országhatárainkon kívül eső, ma Szlovákiához tartozó Felső-Bodrogtőz falvainak – vagyis egy *határon túli magyar csoport* – életmódja, kultúrája valóban régiesebb-e az anyaországi Bodrogtőz falvainál, vagy a hasonló jellegű tájak 20. századi műveltségénél? **e.)** A 19. századi változások után megformálódó települések, falucsoportok „tömbösödését” a megelőző állapot adottságai, vagy a változás következtében ható, újabb tényezők okozták?

Disszertációm alapján, ami néhány kitűnő kutató következtetéseit és korábbi tanulmányaim vonatkozó eredményeit is összegzi, a fenti kérdésekre csak részben tudok választ adni, munkám ilyen szempontból nem lezárása vizsgálataimnak, csupán jelenlegi tudásomat, mostani elképzeléseimet tükröző állapot.

Tanulmányom, ahol lehetséges volt, folyamatokat igyekezett ábrázolni, s a hangsúlyokat a változásokra helyezte. Erre természetesen nem mindenütt adódott lehetőség, aminek alapvető oka az, hogy a Bodrogtőz nagy táj, s félszáz településének kutatása meglehetősen hektikus volt; messze nem elegendők még az eredmények a rendszerelvű, teljességre törekvő értelmezéshez. Ugyanakkor a Bodrogtőzhez hasonló tájak – Rétköz, Sárret, Sárköz, Ecsediláp, stb. – eddigi kutatása, s az ártéri gazdálkodás modellje láthatóan erőteljesen hatott és hat vidékünk hagyományos életmódjának értelmezésére is. A történeti-néprajzi vizsgálatok egyaránt felszínre hoznak adatokat és összefüggéseket az *ártéri gazdálkodás* – a mindenkori történeti folyamatokat tükröző – szakaszairól, hasonlóan a termelő gazdálkodás évszázadairól.

¹ Pécsi Tudományegyetem Néprajzi Tanszékén 2004-ben megvédett PhD-értekezés tézisei.

Ennyiben specifikus a Bodrogköz hagyományos életmódja, ám a jobbágyfelszabadításig és a vízrendezésekig egészen a magyarországi feudalizmus működése által szabályozott.

Disszertációm szerkezeti vázát három elvi, elméleti tengely alkotja. **a.)** A hagyomány és a változás problematikája, a tradíció és a modernizáció viszonya, különös tekintettel a vizsgált történeti táj parasztságának jobbra 19–20. (olykor 18–20.) századi gazdasági, társadalmi és kulturális változásaira és változataira. **b.)** A táj és a kultúrában élő közösségek viszonya, a táj átalakításának és a hagyományos kultúra történeti szakaszainak összefüggései. A *változó* és a *változatlan*, a *változtatható* és a *változtathatatlan* általános problematikája itt természetesen a történeti táj mikrotérsegeinek korábbi és átalakult változataiban értelmezhető, a *kultúrtáj* állapotváltozásai pedig ugyancsak az egyes csoportok életmódváltozásainak tükrözői. A táj népességének egymást váltó generációi különös, olykor ambivalens viszonyban éltek az őket körülvevő tájjal. Nem egyszerűen elfogadták és kiélték annak adottságait, hanem igyekeztek beavatkozni az őket körülvevő környezet minőségébe: generációik irtották az erdőket, s befolyásolni igyekeztek a vízjárásokat is. Megítélésem szerint, a fokok, csatornák, erek karbantartása elsődlegesen a termőföld valamint a rétek és legelők minőségéért folyt, s nem a vizek hasznáért. A Bodrogköz esetében 19. század második felének vízrendezései – az egyes mikrorégiók adottságainak megfelelően – szoros kapcsolatban vannak a népességszám növekedésével, a határhasználat és az egész paraszti gazdálkodás részleges átalakulásával, a településhierarchia átrendeződésével. **c.)** A táji kapcsolatok alakulása, rendszerének működése és állapotai. Megítélésem szerint, a külső kapcsolatok – elsősorban a piacok – történetére van felfüggesztve a Bodrogköz falvainak, parasztságának egész működése és életminősége. A gazdasági kapcsolatok kiteljesedése a táj gazdaságának és modernizációjának meghajtója, elérésük, hozzáférésük esélye az egyes mikrorégiók és települések működésének, népük életminőségének meghatározója. Táji kapcsolatok a kitérés lehetőségei, a felemelkedés esélyei, a változás hordozói. A kapcsolatok résztvevői, s az általuk terjesztett áruk, termékek nem véletlenszerűek: a táj javait és hiányait tükrözik, illetve jelzik a kettő arányainak és szerkezetének mindenkor változását. Ezért szántam meglehetősen nagy teret ennek a témakörnek, a terjedelmes fejezet a disszertáció legerőteljesebb adatbázisát is tartalmazza. Hangsúlyosan vettem fel a közlekedés, elsősorban a vasút szerepét, aminek megléte, elérhetősége, illetve hiánya polarizálja a Bodrogköz településeinek gazdasági mozgásterét, stratégiáját.

Kutatási eredmények

I. 1. A Bodrogköz hagyományos műveltségének változásai alapvetően egybeesnek a történeti Magyarország gazdasági, társadalmi, nyelvi-kulturális átalakulásának nagy folyamataival, a helyi adottságok, gazdasági és társadalmi feltételek miatt annak regionális változatai az itt ható tényezők. Az ország török kiűzését követő reorganizációja, a népességnövekedés, a 19. századon végigvonuló mezőgazdasági konjunktúra sehol nem hagyta érintetlenül a parasztok hagyományos munkakultúráját. (A Bodrogköz nem volt része a török által megszállt területeknek.) A termőterület kiterjesztése és a piaci árutermelés mindent átalakított, s lebontotta az elődök örökségét. A táj átalakítása – a jobbágyfelszabadítás jogi aktusával – jellemzően nem oldotta meg a zsellérként vagy törpeparcellával felszabadult, de jure már „polgár” parasztok földhétségét. A 19. század második felének társadalmi változásai a falusi Magyarország, a mezőgazdaságból élők számának kezdődő fogyatkozását is jelentették. Miközben a falusi nincstelenek végzik el a táj átalakításának nagy munkáját, az útépitések és vasútépitések hatalmas feladatát, zömük a vidéki Magyarország társadalmi feszültségeit erősíti. Az északkeleti területek lesznek a kivándorlás legnagyobb kibocsátói, jelentős embervesztéssel könnyvelhet el Zemplén vármegye is. Az időszaki munkások vándorlása, a munkaerő egyenlegnek az új kö-

rülmények közötti kiegyenlítődése a magyarországi tájak között újfajta, erőteljes munkaerő vándorlást indukál, ami azonban magába olvasztja még a korábbi munkásvándorlások számos maradványát is. Ez az időszak a spontán migrációk utolsó jelentős korszaka is.

Ha mindezek bodrogi megvalósulását vizsgáljuk, akkor megállapítható, hogy a mezőgazdálkodás táji feltételeinek átalakulását a Bodrogi közben is rendkívül ellentmondásos társadalmi folyamat kíséri és követi, ami számos vonatkozásban rányomta a bélyegét magára a hagyományos paraszti kultúra átalakulására is. Nem csupán a jobbágyfelszabadtatás jogi aktusa, de az újonnan művelésbe vett területek sem oldottak a bodrogi paraszti földhétségén, s a táj népességének igen jelentős része nem kapott esélyt az önálló paraszti gazdálkodásra. Annak ellenére, hogy a Bodrogi köz népessége lassabban nőtt, mint a művelésbe vett területek, a vidék – hasonlóan Zemplén vármegye más részeihez – a kivándorlás egyik legnagyobb kibocsátója maradt. Az életképtelen töredékpárcellán élők, illetve zsellérek jelentős része az egyházi és világi nagybirtokokon, illetve a 19–20. század fordulójától a különböző bérlők által használt mezőgazdasági nagyüzemekben kapott időszaki munkát. A 19. század utolsó éveiben a Bodrogi köz területének 43 %-át a nagybirtokok foglalták el, a táj munkaerő egyenlegét nem lehet megvonni az időszakos vándormunkások mozgalmaitól nélkül. A vándorlatok, a summás munka, a szőlővidékekre való napszamos-vándorlás (Tokaj-Hegyalja, Szőlőskő, Kis-és Nagytoronya, Királyhelme) csak igen csekély, a mezőgazdaságon kívüli tevékenységgel egészült ki a 20. század elejéig (slipperfaragás, kőbányászat, kendertörés stb.). Ezzel együtt, a népesség jelentős része sokféle tevékenységgel igyekezett megkeresni a kenyerét, s a saját földjét művelő kis- és középparaszti réteg műveltségéhez a különböző vándorlatok hatására számos új elem is társult. A második világháborút közvetlenül megelőző években, s a háború elején a magyarországi Bodrogi köz falvaiból is vonzott munkaerőt a németországi summás munka.

A gazdálkodás modernizációja szempontjából is fontos az amerikai kivándorlók problematikája. Zemplén vármegye korábbi munkaerőmérlegét a 19. század utolsó harmadában alaposan átalakította az Újvilágba áramló kivándorlás. A vármegyéből – jobbra annak felső területeiről – mintegy 50 000 ember vándorolt ki. Többségük zsellér volt, akik korábban az időszakos mezőgazdasági munkásság derékhadát alkották. Távozásukkal munkaerőhiány alakult ki, ami nagy számban hozta Zemplén középső és alsó részeinek uradalmába Galícia, a kárpáti peremterületek, nem ritkán a Magyar Alföld munkavállalóit. Az Amerikában munkát vállalók közül számosan hazatértek néhány év után. A szerencsésebbek némi pénzt hoztak, amiből megvehettek egy-egy darabot a korábban áhított földből, módosítva valamelyest falujuk népének birtokstruktúráját. A bodrogiak szerint az amerikaiak kezdték el – kinti minta alapján – a háztetők bádoggal való befedését. Voltak közülük, akik cséplőgépet vásároltak, többen béreltek, s kisvállalkozókként csépeltek a paraszti gabonáját.

A Bodrogi közben sem hagyható figyelmen kívül az idegen ajkú vándormunkások szerepe. Bár a *kepés aratás* a bodrogi szegénység számára közönségesen a megélhetés egyik formája – még az 1870-es években is vannak áttelepülő vándormunkások is –, különösen a Felső-Bodrogi közben él a ruszin vándorlatok emléke. A Felső-Bodrogi köz falvaiban kimutatható a ruszin szolgáltevények nyoma, akik nem csupán munkát vállaltak, hanem olykor le is telepedtek falvaikban.

2. Az is általános jellemzője a történeti Magyarországnak, hogy jelentős különbségek voltak, s azok újra- meg újra formálódtak a történeti nagytájak között, a 19. századtól pedig mindinkább a centrum és a peremterületek között. Az érintkező zónák esetében a peremhelyzet nem jelentett szükségképpen marginális helyzetet, ám a tőkés gazdaság és társadalom kiépülésével egyre nagyobb volt az esélye a peremek marginalizálódásának. A Bodrogi köz esetében – ez megint nem egyedülálló – az utóbbi különösen erős hangsúlyt kap az első világhá-

borút követő határmegvonások során. A trianoni békediktátum a történeti tájat derékba vágja és két impérium részévé teszi. A bécsi döntés ugyan hét esztendőre 630 négyzetkilométer területet és 45 734 főt visszacsatol Magyarországhoz Zemplén vármegye középső területén, ám ennek a népességnek csaknem 70 %-a östermelő volt, 12,7 %-át foglalkoztatta az ipar, 2%-át a közlekedés és 3,2 %-át a kereskedelem. Vagyis, a magyar Felvidék keleti része lényegesen fejletlenebb volt a nyugatinál, beleértve a térkapcsolatok szervezetségét is.

A második világháború után nehezíti a helyzetet, hogy a Felső-Bodroghköz falvai elveszítik kárpátaljai piacaikat. Ekkor már nem csupán a természetes észak-déli irányú kereskedelmi utak zárulnak le, s a Kárpát-medence centrumához való intakt kapcsolódás lehetősége vész el a Felső-Bodroghköz települései számára, hanem megszűnik a Kárpátalja vásárainak vonzása is. Megszakadt a Tisza-völgy természetes közvetítő szerepe is a szomszédos nagytájak között. Ez a Felső-Bodroghköz településeinek egy részét azért is visszavetette, mert a hagyományos mezőgazdálkodásból előre mutató kitérés pontokat éppen néhány növény termesztésében és ezek Ungvár, Munkács, Csap piacán való értékesítésében vélték megtalálni (korai burgonya, dinnye, káposzta, zöldségfélék, stb.). Ez önmagában is súlyos trauma, amit csak hangsúlyoz a térkapcsolatok – részletesen bemutatott – rendje: valóságos gazdasági vákuumok keletkeznek a határ menti települések egy részén. Ezeket korábban mindenféle kapcsolatok a határ „túloldalához” kötötte, ettől súlytalanná váltak. Jelentős gondot okozott, hogy a Bodroghközben nem jött létre város, a tájak – Tokaj-hegyalja kivételével – hasonló adottságú vidékek veszik körül, ugyanakkor a kifelé mutató kapcsolatok jelentős mértékben az említett, meglehetősen problematikus kapcsolatrendszerre voltak felfüggesztve.

A csehszlovák államban olcsóbb iparcikkek a Felső-Bodroghköz népét segítették, a magyarországi oldalon az élelmiszer és az élőállat volt olcsóbb. A két oldal gazdasága között a csempészet nem elhanyagolható tényezőként volt jelen, különösen az 1950-es évek elejéig.

A második világháború után – a lebombázott Tisza-híd miatt – a magyarországi Bodroghköz a Tisza túlsópartjával is elveszítette organikus kapcsolatát. Mindezeket a folyamatokat betetőzte – mindkét oldalon – a közös gazdálkodás bevezetése, ami visszavonhatatlanul átformálta a paraszti életmódot, munkakultúrát, a tájhoz való viszony részleteit és a kapcsolatok rendszerét. Vagyis a Bodroghköz, legalábbis magyarországi és szlovákiai oldalának is egy része valójában marginális helyzetbe kényszerült, s elveszítette a 19. század második felében megszerzett dinamikáját. Mindez alapvetően visszahatott a gazdaság és a társadalom helyzetére, de a kultúra állapotára is.

3. Akár az egész vidék, akár az egyes települések hagyományos kultúrájának átalakulását, annak meghajtóit és dinamikáját vizsgáljuk, a ható tényezőknek éppen olyan hierarchikus sora rajzolódik ki, mint amilyen árnyaltan összetett a műveltség egész struktúrája. Az egyes hatások az életmódban, a kultúrában alapvető, azok egész állapotára kiható változásokat idéznek elő, mások csak annak részleteit formálják, s nem járnak sem strukturális módosulással, sem a társadalom szerkezetének átformálódásával. Ahogyan a paraszti műveltség egyaránt tartalmaz nagy területeket és kiterjedt csoportokat jellemző, általános vonásokat és regionális, illetve lokális elemeket, ugyanolyan módon hierarchizáltak a változtató hatások is. Vannak folyamatosan ható, s lassú változást előidéző tényezők akár a műveltség természeti környezetében is, s vannak gyors folyamatok, amelyeknek tempós lefutásuk a társadalmi, kulturális következményei is. Mindezek együttesen formálják azokat a kistáji változatokat, alakítják ki az egyes települések és falucsoportok jellegét, valójában azonban ugyancsak nem állandó tömböket körvonalaznak. Az egyes csoportok azonossága és különbözősége sokszor jószerevével nem is tapintható ki a társadalom és a kultúra kutatásának módszereivel, inkább csak az egyes közösségek önmagukról és másokról formált – egyébként ugyancsak változó – vélekedése utal azok mibenlétére.

Az egészségtelen birtokstruktúra, a faluhatár gyenge megtartó ereje, a kezdetben kényszerből vállalt vándormunka, az időszakos elvándorlás mind olyan tényező, ami bontja a tradicionális paraszti társadalmat és kultúrát. Ezek révén olyan új ismeretek, javak kerülnek a közösség birtokába, amelyek – kisebb-nagyobb területen – segítik a modernizációt, urbanizálódást. Ugyanakkor a paraszti mentalitás, a földéhség konzerválja a hagyományokat: a földhöz jutás vágya, az elődöktől tanult munkaeszközök és technikák jobbra a reprodukciót segítik, s nehezebben változtathatók. A konzervatív *parasztfalvak* működése és kultúrája, az ott élők műveltsége és habitusa a 20. század elejétől egyre inkább elűti a gazdálkodásában, társadalmában tagoltabb településektől. Ennek regionális részletei és a táji tagoltságra gyakorolt hatása további vizsgálatok tárgyát képezi.

II. 1. A gazdálkodás, a társadalom, hasonlóan a paraszti kultúra változásának is döntő állomása a közös gazdálkodás kialakulása. Ez messze nem természetes, s nem organikus fejleménye a paraszti gazdálkodás üzemszervezetének, s az egész paraszti életmódnak, mégsem hagyhatjuk figyelmen kívül, mert hozzá foghatóan gyors és mélyreható változást más módon nem tanulmányozhatunk. A kollektivizálást követő folyamatok – éppen a paraszti társadalom rendkívüli differenciáltsága miatt – ellentmondásosak, s „felülről” érkező gazdasági, társadalmi és politikai hatásokkal terhesek. Ebben a vonatkozásban igen sok hasonlóság van a határ két oldalán fekvő bodrogközi falvak történetében: a kollektív gazdálkodás lényegében azonos elveken nyugodott. Ugyanakkor aligha tévedünk, ha úgy véljük, hogy a bodrogközi falvak marginális helyzete, az alternatívák hiánya is hozzájárult a kollektivizálás viszonylag gyors elfogadásához. Egészében nem vitatható, hogy a kollektív gazdálkodás időszaka modernizálta a bodrogközi falvakat, megnyitotta azokat a nagyvilág felé, s felgyorsította a polgárosodás tendenciáit, más kérdés, hogy mindez mennyiben következménye a szövetkezetek és az állami gazdaságok működésének. Egészében természetesen nem lettek jobbak a Bodrogköz táji adottságai és gazdasági térkapcsolatainak rendje sem alakult pozitívan, kezdetben a szövetkezetek is tovább viszik a magángazdálkodás helyi hagyományait. Az állami felvásárlás és kereskedelem azonban sok vonatkozásban leveszi az értékesítés bizonytalanságát és terhét a mezőgazdasági üzemekről, ezzel el is fedve valamelyest a rendszer működésének ellentmondásait. A „szocialista tervgazdálkodás” azonban gyakran figyelmen kívül hagyja a regionális adottságokat, ami megterheli a saját paraszti hagyományait a közösbbe magukkal vitt parasztok, társadalmi rétegek viszonyát. A módosabb paraszti réteg a szövetkezetet a bajok forrásaként emlegeti, a földnélküli szegénység könnyebben idomul ahhoz. Gyorsan lebontják az új viszonyok a hagyományos paraszti társadalom szerkezetét, a társadalmi munkamegosztás átalakulása pedig jószerével uniformizálja a települések műveltségi arculatát.

A mikro-vizsgálatok ugyanakkor alkalmasak részben az előzményekből fakadó, részben az új feltételekhez igazodó sajátos vonások megragadására. A magyarországi falvakban intézményesült a szövetkezet mellett a háztáji gazdaság, ami – önálló gazdasági tevékenységként – igen jól jövedelmezett. Rengeteg munkával igaz, de némi készpénzhez jutott a falusi népesség, amiben az egyes települések táji adottságai, termelési hagyományai és – az értékesítésben megjelenő – helyzeti energiái is tükröződtek. Mindezek a települések öröklött esélyegyenlőtlenségét hangsúlyozták. A magyarországi oldalon főleg a jószághizlalás és a zöldség-, gyümölcsstermesztés, a vasúthoz közel fekvő szlovákiai falvak számára pedig főleg a zöldségtermesztés a jövedelmező. A csehszlovák állam a mezőgazdasági termelvényeket jó áron vásárolta fel, s szállította az ország északi-északnyugati, hegyesebb vidékeire és a városokba. Nagy felvásárlás zajlott például Perbenyik vasútállomásán, ami a kiskécsesi vagyonsodásának fő letéteményese volt az 1970-es, 1980-as években.

A két ország szociálpolitikája és az olcsó hitelek mellett, az előzőek is szerepet játszottak abban, hogy az 1960-as évek végén, de főleg az 1970-es években épült az új lakóházak zö-

me, az 1950-es évektől általánossá váló elektrifikáció korszerűsítette a háztartásokat és a gazdaságokat is. A rádió, a televízió, az 1980-as évek végétől általánosan elterjedő telefonhálózat egészen más dimenziókat ad a műveltség kiterjedésének és szerkezetének is.

A közös gazdálkodás időszaka a társadalmi mobilitás megerősödését is jelenti. Igen sokan elhagyják falvainkat, s megnő az ingázás jelentősége is. (Az 1980-as évek második felében Csehszlovákiában minden harmadik dolgozó a lakóhelyén kívül dolgozott. A Bodroghköz szlovákiai oldalán jelentős munkaerőt akkumulál az ágcsernyői vasúti átrakóhely.) Közélszlovákiai oldalon a munkahely, a nagy távolság gyakran végérvényesen kiszakítja a népességet – jobbára fiatal – tagjait a falujából. A falun élő, de a faluközösség életében már kevésbé részt vevő, nagyobb jövedelemmel rendelkező, de a falusi infrastruktúra hiányait szenvedő sajátos réteg tovább bontja a tradicionális paraszti társadalmat.

Hasonlóan ellentmondásos hatású az 1989 utáni állapot: a privatizáció nem mindenütt sikeres, a vizsgált falvak tovább viszik öröklött hátrányukat. Kevés a tőke, gond az értékesítés, a modernizációnak ismét komoly gátjai vannak. A munkaerő ma is olcsóbb, mint a korszerű eszközök. Az újjászülető magángazdaságokban jobbára nem is a fiatalok dolgoznak, hanem a közép- és idősebb generáció, s nagyobb részben eleik hagyományos gazdálkodásának elemeit rekonstruálják. Nem véletlen, hogy a szlovákiai oldalon az egyben maradt kisgéresi szövetkezetet tartják az „átalakulás” – szinte egyetlen – pozitív példájának.

2. A Bodroghköz adminisztratív központjai, az uradalmak gazdasági centrumai nem elsősorban központképző funkcióik miatt érdekeseek számunkra, hanem annak illusztrálására, hogy jelenlétük miként befolyásolta a hagyományos műveltség arculatát. A trianoni határmódosítás egészében átszabta a közigazgatás szerkezetét, s az új *szolgabírói székhelyek* és a *körjegyzőségek* székhelyei érezhetően előnyt élveztek a polgárosodás, az urbanizáció folyamatában. Mindez éppen úgy belső ellentétekhez, rivalizáláshoz vezetett, mint a második világháború után a *járási székhelyek* megállapítása, az adminisztráció hálózatának kiépítése, az összevont *termelőszövetkezeti központok*, *közös tanácsú községek központjai*, *körzetesített iskolák székhelyei*, s számos más, lokális centrum kijelölése.

III. 1. Amint a két szomszédos település, Karcsa és Pácín példáját feldolgozó esettanulmány igazolja, számos külső és belső tényező alakítja ki a tradicionalitást, illetve a változás/változtatás készségét. Ma még mindezek sem általánosságban, sem a konkrét területen nem kellő mélységben feltártak. Megítélésem szerint, a közösség belső jellemzőinek, tulajdonságainak vélt vonások is jobbára a külső adottságokra, feltételekre vezethetők vissza, legfeljebb nem könnyen ismerjük fel abban a koherens tényezőket.

Összefüggés látszik a tradicionalizmus és az egyes közösségek identitástudata között is. Ezt számos tényező motiválja. Egyik legfontosabb a kismemesi tudat, ami olykor annak ellenére konzervál hagyományokat és különít el társadalmi rétegeket, hogy a létfeltételekben, az életmódban és a műveltség egészében jószerével azonos hagyományokat követnek (pl. Nagygyéres). Mint korábbi vizsgálatunk igazolja, nem csupán a társadalmi viszonyokat, hanem a változások befogadásának készségét is befolyásolhatja az endogámia (pl. Kisgyéres).

Sajátos adottságként, de a hagyományos paraszti műveltség szempontjából sem elhanyagolható tényezőként kell számolnunk a földesúr, a kastély jelenlétével (Pácín, Perbenyik). Ennek csupán egyik összetevője a gazdasági-társadalmi kapcsolat, viszony: a Bodroghköz egészégtelen birtokstruktúrájában persze ez sem elhanyagolható tényező. A táj világi és egyházi földesurai, 20. századi nagy bérlői igen sok családnak és számos cselédnek adtak rendszeres – nehéz munkával megszerzett – kenyeret. Azokban a falvakban azonban, ahol a földesúr – az év hosszabb-rövidebb szakaszában – lakott, a kastély és személyzete, az uraság és családja, a meg-megjelenő vendégek mintaként is hatottak a paraszti társadalomra, s befolyásolták annak kulturális változását, polgárosodását. Miközben a nagybirtok gazdálkodása térségünk-

ben jobbra az olcsó munkaerőn nyugodott, s a parasztek dicsérőleg emlegetik a földesurat, aki nem vette el a kenyérüket mezőgazdasági gépek üzembe állításával. Az érintkezések más színterén a változások gyorsítójaként formálták a tradicionális paraszti kultúrát a kastély és lakói. A környező parasztfalvak népe azt mondja a földesúri központokról, hogy az ott élők általában „többet láttak”, mint ők: nem csupán papjukat, tanítójukat meg a jegyzőt, hanem másfajta urakat, városi embereket, s megtapasztalhatták azt, hogy van másfajta *illem* is. A ruházkodásra, a viselet alakulására a kastélybeliek közvetlenül is hatottak: az ott dolgozó cselédek is elkülönültek öltözetükben a falubeliektől, s mintaként szolgáltak a többieknek.

A tradícióval szoros összefüggést mutat a tanulás, illetve a fiatal generációk taníttatásának igénye. Könnyebben megragadhatók ennek azon vonatkozásai, amelyek – pl. a két háború között divatos gazdasági iskolák, gazdatanfolyamok stb. révén – magára a mezőgazdasági termelés technikájára, eszközkészletére hatottak, vagy amelyek, elsősorban nők számára, kiegészítő foglalkozásokat/jövedelmeket népszerűsítettek (csuhéfonás, kosárfonás stb.). Árnyaltabb problémákat vet fel az iskolázás az identitástudat, az azzal is összefüggő tradíció vonatkozásában. Falvaink idősebb nemzedéke számon tartja, hogy az – adott település mennyi tanult embert adott: ki lett orvos, ügyvéd, katonatiszt, esetleg pap, később termelőszövetkezeti vezető stb. Igyekeznek erősíteni is ezek kötődését a faluhoz: ez nem csupán az elmúlt évtizedek „kijáró” politikai szisztémájában volt fontos. A közeli oktatási intézmények – s itt elsősorban a sárospataki kollégiumra és a teológiára kell gondolnunk –, kifejezetten erősíteni igyekeztek a diákjaik, hallgatóik kötődését a szülőföldhöz, sőt, igyekeztek körükben megszervezni a lokális hagyomány kutatását.

Nagyban függött a falubeli tanító/tanár személyiségétől, hogy milyen súlyt fektetett a helyi hagyomány megismertetésére és megőrzésére, magára a magyarságtudat kialakítására, aminek formálása sokszor táplálkozott a lokális tradíció elemeiből. De befolyásolta azt a lelkes kötődése is a tájhoz, településhez: akár elszármazott volt, akár megismerni akarta a lokális hagyományt, kapcsolatot talált ebben a híveivel. Mind az iskola, mind az istentisztelet alkalmas lehetett különféle műveltségi elemek megtartására, megerősítésére, de újjákkal való kicserélésére, leváltására is.

A polgárosodás folyamatában átalakulnak a társadalmi normák, értékek is. Kifejezetten szembeűnő ez például a munkaszeretet, a munkához való viszony vonatkozásában. A munkaközpontú paraszti társadalomban a munkabírás, a produktív hasznosság, az ahhoz szükséges fizikai kondíció és mentális készség előkelő helyet foglalt el az egyén társadalmi helyének kijelölésében.

2. Egészében véve, megállapíthatjuk, hogy a hagyományos paraszti műveltség szerkezetét a – számos külső és belső tényező által vezérelt – gazdasági, társadalmi átalakulás folyamata az elmúlt másfél évszázadban egészében megváltoztatta. A tulajdonlás új formája éppen úgy, mint a modernizáció, az urbanizálódás, eltérő tempóban, s regionálisan is különböző módon hatott a hagyományos kultúrára és társadalomra. A sok összetevőben hasonló, részleteiben azonban eltérő táji-ökológiai adottságok, az azokhoz való alkalmazkodás formái, az összefüggésükben változtatható gazdasági-technikai tapasztalatok, a helyi közösségek öröklött normái és azok átalakulásának módja a 20. századi paraszti műveltség állapotában is lokális változatokat eredményezett. Az egyes települések sok tekintetben hasonló, számos részletében viszont specifikus életmódja, az ott élők eltérő habitusa, az öröklött tudás és annak átalakulása/átalakítása ugyancsak sajátos kulturális arculatú falvakat, illetve falucsoportokat hozott létre. A változás folyamata, annak mikéntje egészében nem ad választ arra, hogy az egyes közösségek miért és miben különböznek egymástól, ugyanakkor ennek vizsgálata, akár a műveltség legapróbb elemeinek szintjéig indokolt. Beleértendő ebbe az egyes falvak egymásról kialakított – jórészt ugyancsak öröklött – vélekedése is, hasonlóan az egyes falvak önképének

alakulásához. Ez véleményünk szerint, szorosan összefügg a változás, a polgárosodás fokával és az arra való hajlandósággal is. Annak ellenére, hogy a modernizáció nem elsősorban a közösség hajlamának kérdése, de nem is független attól. Az eltérő adottságok egy része öröklött, s nem változtatható, más részük azonban – éppen a vizsgált Bodroγκöz esetében – a 20. századi politikai, gazdasági, társadalmi hatások következménye, s mint ilyen meglehetősen ellentmondásos és esélyegyenlőtlenségeket is teremt. A vizsgált táj népe akkor is örököse ilyen módon elődei életmódjának, műveltségének, ha azt maga nem vállalja tudatosan. A modernizáció, a polgárosodás folyamata nem számolja fel egészében a tradicionális műveltséget: annak mélyén ott kristályosodik mindaz, amiben az utódok jószerevével azonosak alig ismert elődeikkel.

Ha a disszertációban csak mozaikszerűen említett változásokat, a gazdasági, társadalmi, kulturális folyamatok vázlatos rajzát nézzük, akkor is megállapítható, hogy a Bodroγκöz egy formálódó, alakuló táj, népének műveltsége a térség népeinek táji változata. Nem értelmezhető sem a magyar népi kultúra archaikus elemeinek gyűjtőmedreként, sem reliktum-területként. A mindenkori kutató felelőssége, hogy ne részleteket ragadjon ki az előző generációk életéből, hanem komplex vizsgálataival, sokoldalú értelmezésével igazolja az elődök mindig teljességre törekvő emberi voltát, megismételhetetlen életük teljességét.

A szerzőnek az értekezés témakörében megjelent publikációi

Hármas határon. Tanulmányok a Bodroγκöz változó népi kultúrájáról. Miskolc 1996 /Officina Musei 4./

Áruk és emberek mozgása a Felföldön: ökológiai szempontok. In Mohay Tamás szerk.: *Közelítések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára.* Debrecen 1992, 107–117.

A szinyéri „nyírók”. Néprajzi Látóhatár I. (1992) 3–4. szám, 216–219.

A tárkányi Tisza-kertek. Az ártéri gyümölcsösök hasznosításának formáihoz. *Ethnographia* 104 (1993), 423–434.

A bodroցszentesi sírkövek és díszítményeik. *Ethnographia* 105 (1994), 129–144. [Fügedi Mártával közösen]

Falucsúfolók a Felső-Bodroγκözből. *Széphalom* 6. (1994) 333–348. Sátoraljaújhely

A csempészet emlékei a Bodroγκözben. In Ujváry Zoltán szerk.: *Történeti és néprajzi tanulmányok.* Debrecen 1994, 243–247.

Jegyzetlapok a Bodroγκöz vallási néprajzához. *Széphalom* 7 (Sátoraljaújhely 1995), 87–100.

A földrajzi és a társadalmi környezet néhány hatása a Felföld és az Alföld gazdasági kapcsolataira. In Frisnyák Sándor szerk.: *A Kárpát-medence történeti földrajza.* Nyíregyháza 1996, 143–150.

Ruszin szolgálégyenyek a Bodroglközben (Néhány adat az idősakos munkásvándorlások interretnikus vonatkozásaihoz). Katona Judit – Viga Gyula (szerk.): *Az interretnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Miskolc 1996, 325–330.

Tájformáló társadalom. Megjegyzések a kultúra ökológiájához. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve* 33–34 (Miskolc 1996), 271–283.

Adalékok a Felső-Bodroglköz vizeinek hasznosításához. *Széphalom* 9 (Sátoraljaújhely 1997), 167–174. [Viszóczy Ilonáva közösen]

Adatok a Borsod-Abaúj-Zemplén megyében lezajló csehszlovák-magyar lakosságcsereéről /1946–1948/. In Szászi Ferenc szerk.: *Tanulmányok Szabolcs-Szatmár-Bereg és Borsod-Abaúj-Zemplén megyei nemzetközi migráció második világháború utáni történetéből*. Nyíregyháza 1998, 125–160. [Szászi Ferencsel közösen]

A tradíció és a változás néhány jellemzője a Bodroglköz népi műveltségében. Karcsa és Pácín példája. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve* 38 (Miskolc 1999), 1127–1155.

A hagyomány és a változás néhány kérdése a magyar népi kultúrában. *Tisicum. A Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Évkönyve* 11 (Szolnok 1999), 59–63.

Viszóczy Ilonával: Néhány szempont a paraszti kultúra változásának vizsgálatához (Bodroglközi példák alapján). *Széphalom* 10. (1999) 431–450. Sátoraljaújhely

Néhány mondat a bodroglközi ruszinokról. In Fábíán Miroszláva – Horváth Katalin szerk.: *Jubileumi kötet Lizanec Péter professzor 70. születésnapjára*. Ungvár 2000, 140–144.

A paraszti gazdálkodás változásai. In Viga Gyula szerk.: *Kisgéres. Hagyomány és változás egy bodroglközi falu népi kultúrájában*. Dunaszerdahely 2000, 167–208. [Viszóczy Ilonával közösen]

Kisgéres. Hagyomány és változás egy bodroglközi falu népi kultúrájában. Malý Horeš. Tradičia a premena v ľudovej kultúre jednej obce v Medzibodroží. Kisgéres. Die Tradition und die Veränderung in der Volkskultur eines Dorfes im Zwischenland des Bodrog. In Viga Gyula szerk.: *Kisgéres. Hagyomány és változás egy bodroglközi falu népi kultúrájában*. Dunaszerdahely 2000, 307–319.

A Latorca néprajzához. In Barna Gábor szerk.: *Társadalom, kultúra, természet. Tanulmányok a 60 éves Bellon Tibor tiszteletére*. Karcag–Szeged–Szolnok 2001, 207–216.

A hagyomány és a változás kérdéséről a Bodroglköz népi kultúrája kapcsán. *Előadások a Bodroglközről*. Sárospatak 2001, 76–88.

Megjegyzések a paraszti kultúra változásának kérdéséhez. Bodroglközi példák. In Bali János – Jávör Kata szerk.: *Merítés. Néprajzi tanulmányok Szilágyi Miklós tiszteletére*. Budapest 2001, 75–87.

A hagyomány változása. Néhány szempont és példa a tradíció és a változás kérdéséhez. Tanulmányok Füzes Endre 70. születésnapja alkalmából. *Ház és Ember* 15 (Szentendre 2002), 249–260. [Viszóczy Ilonával közösen]

A tájformáló kultúra korszakai és a kultúrtáj változásai a Bodroghözben. In Keményfi Róbert szerk.: A kultúra táji, térbeli változatai. Tanulmányok a 60 éves Kósa László tiszteletére. *Néprajzi Látóhatár* 11 (2002), 1–4. szám, 281–289.

A gazdaság, társadalom és kultúra változása a Bodroghöz 18–20. századi műveltségében. Fórum Társadalomtudományi Szemle 4 (2002), 2. szám, 111–126.

A gazdaság, a társadalom és kultúra változása a Bodroghöz 18–20. századi műveltségében. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve* 41 (Miskolc 2002), 389–405.

A paraszti igaerő és a munkakultúra néhány összefüggése a Bodroghözben. In Viga Gyula – Holló Szilvia – Cs. Schwalm Edit szerk.: *Vándorutak – múzeumi örökség. Tanulmányok Bodó Sándor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából*. Budapest 2003, 85–91.

Meniace sa a nemenné

(Hlavné črty premeny tradičného hospodárenia, roľníckej spoločnosti a kultúry v Medzibodroží v 19.–20. storočí)

(Zhrnutie)

Príspevok obsahuje tézy doktorskej dizertačnej práce (PhD) autora, ktorú obhájil v roku 2004. Ako to naznačuje aj jej názov, práca komplexným spôsobom, vo vzájomných súvislostiach tradičného hospodárenia, roľníckej spoločnosti a kultúry, skúma dvestoročné premeny kultúry historickej oblasti Medzibodrožia, dnes rozdeleného slovensko-maďarskými hranicami.

Východiskovým bodom štúdie je skutočnosť, že v Medzibodroží, podobne ako v iných nížinných krajoch Karpatskej kotliny, boli v období feudalizmu základom roľníckeho spôsobu života krajové obmeny produktívneho hospodárenia. V etnickom spoločenstve s podobnou hustotou osídlenia ako má Medzibodrožie, v pracovnej kultúre zameranej na chov dobytky, poľné hospodárenie, ovocinárstvo a vinohradníctvo, popritom – komplexným spôsobom – využívajúcom aj vody, inundačné územia a močiare, nedominuje rybárstvo a koristné hospodárstvo a tradičnú kultúru oblasti možno chápať ako krajový variant, kultúrny blok Maďarov v Karpatskej kotline. Charakter ich feudálnych povinností sa nelíšil od povinností roľníkov na nížine, teda – popri špeciálnych danostiach – aj ich spôsob života sa najviac podobá spôsobu života nížinných roľníkov. Autorovou prekonceptiou je, že pretváranie detailov krajiny počas generácií slúžilo predovšetkým rozširovaniu úrodnej plochy a len druhotne využívaniu vôd.

Autor svojím skúmaním hľadal odpoveď predovšetkým na nasledujúce otázky: **a.)** Bolo Medzibodrožie, resp. jeho ľud, v 19.–20. storočí naozaj takým uzavretým krajom, resp. etnickou skupinou, konzervujúcou archaické črty svojej tradičnej kultúry, ako ho vykreslili národopisné výskumy? **b.)** Akým spôsobom zmenili vzhľad Medzibodrožia veľké premeny krajiny, odvodňovanie a úprava vodných tokov, prebiehajúce v druhej polovici 19. stor., a či hospodárske, spoločenské a kultúrne zmeny, ktoré po nich nasledovali, sú vo svojej celistvosti dôsledkom týchto premien, resp. aké iné činitele hrali v tom svoju úlohu? **c.)** Do akej miery sa tradičný spôsob života, spoločnosť a kultúra Medzibodrožia menili v procese maďarského pomešťovania a aké činitele zapríčinili tieto zmeny? Ktoré hospodárske, spoločenské činitele podnecovali spomenuté zmeny, resp. ktoré pôsobili proti nim? **d.)** Je naozaj spôsob života a kultúra obcí Horného Medzibodrožia, ktoré sú za trianonskými maďarskými hranicami

a dnes patria k Slovensku – teda maďarskej skupiny za hranicami Maďarska – archaickejšia ako časť Medzibodrožia v materskej krajine alebo ako kultúra 20. storočia v krajoch podobného rázu? e.) „Blokovanie“ usadlosti alebo skupín obcí, ktoré sa formovali po zmenách v 19. storočí, zapríčinili dané podmienky predchádzajúceho stavu alebo novšie činitele, pôsobiace v dôsledku týchto zmien?

Kompozičnú kostru práce tvoria tri ideové, teoretické osi. a.) Problematika tradície a premeny, vzťah tradície a modernizácie, so zvláštnym zreteľom na hospodárske, spoločenské a kultúrne premeny a varianty roľníctva skúmanej historickej oblasti prevažne z 19.–20. storočia. b.) Vzťah krajiny a spoločenských žijúcich v danej kultúre, súvislosti medzi premenou krajiny a historickými etapami tradičnej kultúry. Všeobecnú problematiku *meniaceho sa* a nemenného, meniteľného a nemeniteľného tu samozrejme možno chápať v predchádzajúcich a zmenených formách mikroregiónov historického kraja a premeny stavu *kultúrnej krajiny* sú tiež odrazom premeny spôsobu života jednotlivých skupín. Striedajúce sa generácie obyvateľstva daného kraja žili občas v ambivalentnom vzťahu s krajinou, ktorá ich obklopovala. Nielen že jednoducho prijali a využili jej danosti, ale snažili sa zasiahnuť aj do kvality prostredia, ktoré ich obklopovalo: generácie vypaľovali lesy a snažili sa ovplyvniť toky vôd. Podľa názoru autora údržba kanálov, vodných pramienkov sa v prvom rade vykonávala v záujme kvality úrodnej pôdy, lúk a pasienkov, a nie kvôli úžitku z vody. V prípade Medzibodrožia bola regulácia vodných tokov v druhej polovici 19. storočia – zodpovedajúc danostiam jednotlivých mikroregiónov – v úzkom vzťahu so zvyšovaním počtu obyvateľstva, s čiastočnou zmenou využívania chotára a celého roľníckeho hospodárenia, s prestavbou hierarchie osídlení. c.) Formovanie vzťahov medzi regiónmi, fungovanie a stav ich systému. Podľa názoru autora sa na históriu vonkajších stykov – predovšetkým trhov – viaže celý chod a kvalita života dedín Medzibodrožia a v nich žijúceho roľníctva. Rozšírenie hospodárskych stykov je hnacou silou hospodárstva a modernizácie regiónu, šanca na ich dosiahnutie, na prístup k nim je determinantom činnosti jednotlivých mikroregiónov, kvality života tu žijúceho ľudu. Styky medzi regiónmi sú možnosťami vymenenia sa, šancami na vzostup, nositeľmi zmien. Účastníci stykov, nimi šírený tovar, produkty nie sú náhodné: odrážajú hodnoty a nedostatky danej oblasti, resp. naznačujú práve aktuálne pomery i štruktúru oboch. Preto autor venoval pomerne široký priestor tomuto tematickému okruhu, rozsiahla kapitola obsahuje aj najsilnejšiu databázu dizertačnej práce. Dôraz kladie na úlohu dopravy, predovšetkým železnice, ktorej existencia, dostupnosť, resp. neexistencia polarizuje hospodársky manipulačný priestor a stratégiu obcí Medzibodrožia.

(Preklad Ida Gaálová)

Veränderliches und Unveränderliches

Hauptzüge der Veränderungen der Bewirtschaftung, der bäuerlichen Gesellschaft und Kultur im Bodrograum im 19. und 20. Jahrhundert

(Zusammenfassung)

Die Arbeit umfasst die Thesen der PhD-Dissertation (verteidigt 2004) des Autors. Wie schon die Überschrift andeutet, untersucht die Arbeit die Veränderungen im Laufe von zwei Jahrhunderten in der Kultur einer historischen Landschaft, und zwar des (heute durch Ungarn und die Slowakei geteilten) Bodrograums, im Zusammenhang mit der traditionellen Bewirtschaftung, der bäuerlichen Gesellschaft und Kultur.

Ausgangspunkt der Abhandlung ist folgende Feststellung: im Bodrograum, ähnlich wie in anderen tiefländischen Landschaften des Karpatenbeckens, bildeten (in der Zeit des Feudalismus) die landschaftlichen Varianten der Bewirtschaftung die Grundlage der bäuerlichen Lebensweise. In der Gemeinschaft des Volkes, das (dem Bodrograum ähnlich) in seiner Arbeitskultur Großviehzucht, Bodenbewirtschaftung, Obst- und Weintraubenkultur betrieb, dabei aber – auf komplexe Weise – auch Gewässer, Flut- und Sumpfbereiche nützlich gemacht hat, dominieren nicht die Fischer bzw. Kleinfischer. Die traditionelle Kultur der Landschaft kann als Kulturblock, als landschaftliche Variante des Ungarntums im Karpatenbecken aufgefasst werden. Der Charakter ihrer feudalistischen Dienstleistungen unterscheidet sich von denen der tiefländischen Bauern nicht, ihre Lebensweise steht also – bei ihren speziellen Gegebenheiten – der der ländlichen Bauern am nächsten. Die Prämisse mei-

ner Untersuchung ist, dass die Gestaltung der Landschaft durch mehrere Generationen in erster Linie der Ausbreitung des Nährbodens diene, und erst sekundär der Nutzung von Gewässern.

Der Verfasser sucht mit seinen Forschungen auf folgende Fragen eine Antwort zu bekommen: a) War der Bodrogrum bzw. seine Bevölkerung tatsächlich eine isolierte, in der traditionellen Kultur archaische Züge konservierende Landschaft bzw. Volksgruppe im 19. und 20. Jahrhundert, wie dies in den ethnographischen Forschungen behauptet wurde? b) Auf welche Weise beeinflusste die große landschaftliche Umwälzung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – die Trockenlegung und Flussregelung – die Physiognomie des Bodrograumes? Sind die nachfolgenden wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen Folgen dieser Landschaftsveränderung, bzw. welche anderen Faktoren spielten dabei noch eine Rolle? c) Inwieweit wurden im Prozess der Verbürgerlichung in Ungarn traditionelle Lebensweise, Gesellschaft und Kultur im Bodrogrum verändert? Was waren die Ursachen für diese Veränderungen? Welche sind die Veränderungen beschleunigenden, bzw. bremsenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Faktoren? d) Sind Lebensweise und Kultur außerhalb der Trianoner Staatsgrenzen (also einer *ungarischen Gruppe außerhalb der Staatsgrenze*) im Bodrogrum in der heutigen Slowakei tatsächlich archaischer als in den Dörfern des Bodrograums im Mutterland, oder im Vergleich zur Kultur des 20. Jahrhunderts ähnlichen Landschaften? e) Sind Veränderungen im Leben der Siedlungen und Dorfgemeinschaften, die nach dem 19. Jahrhundert entstanden, schon immer vorhandene Gegebenheiten, oder sind diese durch Veränderungen und neue Faktoren verursacht worden?

Der Aufbau der Abhandlung wird durch drei theoretische Achsen bestimmt: **a)** Die Problematik von Tradition und Veränderung, das Verhältnis von Tradition und Modernisation, mit Rücksicht auf wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen und Varianten des Bauerntums der untersuchten historischen Landschaft im 19–20. Jahrhundert. **b)** Das Verhältnis zwischen der Landschaft und der in dieser Kultur lebenden Gemeinschaften, die Zusammenhänge zwischen den Landschaftsveränderungen und den historischen Etappen der traditionellen Kultur. Die allgemeine Problematik des *Veränderlichen* und des *Unveränderlichen*, des *Veränderbaren* und des *Unveränderbaren* kann hier in früheren und veränderten Varianten der Mikroräume der historischen Landschaft verstanden werden. Die Zustandsänderungen der *Kulturlandschaft* spiegeln die Veränderungen in der Lebensweise der einzelnen Gruppen wieder. Die Generationen der Bevölkerung der Landschaft lebten in sonderbaren, manchmal ambivalenten Beziehungen zu der Landschaft, von der sie umgeben waren. Sie haben die Gegebenheiten der Landschaft nicht einfach angenommen, sondern bemüht sich, sich in die Qualität der Umgebung einzumischen: Wälder wurden von Generationen gefällt, Flusswege beeinflusst. Meiner Beurteilung nach gab es einen Kampf um die Qualität der Kanäle und Flüsse, bzw. der Wiesen und Weiden, und nicht um die Benutzung von Gewässern. Im Falle des Bodrograumes stehen die Wasserregelungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – entsprechend den Gegebenheiten der einzelnen Mikroregionen – in engem Zusammenhang mit dem Anwachsen der Bevölkerungszahl, mit teilweiser Veränderung der Grenzbenutzung und der gesamten bäuerlichen Bewirtschaftung und der Umgestaltung der Siedlungshierarchie. **c)** Gestaltung der landschaftlichen Beziehungen, Funktionieren ihres Systems und ihre Zustände. Meiner Beurteilung nach hängen Funktionieren und Lebensqualität der Bauernschaft in den Dörfern des Bodrograumes von der Geschichte der Beziehungen nach außen – in erster Linie von Märkten – ab. Die Vollentfaltung der wirtschaftlichen Beziehungen ist die Triebkraft der Wirtschaft und Modernisierung der Landschaft. Diese zu erreichen determiniert die Lebensqualität der einzelnen Mikroregionen und das Funktionieren der Siedlungen. Die landschaftlichen Beziehungen sind Möglichkeiten für einen Ausbruch aus der Isolation, sie sind Träger von Veränderungen und Chancen für einen Aufstieg. Die Mitglieder in diesen Beziehungen, die von ihnen verbreiteten Waren und Produkte sind kein Zufall: sie spiegeln Güter und Mängel der Landschaft wieder, bzw. deuten ihre Proportionen und die Struktur ihrer Veränderungen an. Deswegen widmete ich diesem Themenkreis relativ große Aufmerksamkeit. Das umfangreiche Kapitel beinhaltet auch die bedeutendste Datenbasis der Dissertation. Ausdrücklich betonte ich die Rolle des Verkehrs, vor allem die der Bahn, da ihre Anwesenheit bzw. Abwesenheit den wirtschaftlichen Bewegungsraum und die Strategie in den Dörfern des Bodrograumes polarisiert.

(Übersetzt von Zsuzsanna Sáfi)

**KÖZLEMÉNYEK
MATERIÁL
MITTEILUNGEN**



Ógyalla és Bagota kataszterének szakrális kisemlékei

BAGIN ÁRPÁD

1. Problémafelvetés és a kutatás-módszertani kérdések

Dolgozatom két, a szlovákiai Kisalföldön található település, Ógyalla és Bagota római katolikus vonatkozású szakrális kisemlékeit mutatja be. Elkészítéséhez a módszertani kiindulási pontot Liszka József *Állított keresztényi buzgóságból* című könyve jelentette (Liszka 2000a). A szakrális kisemlékekre összpontosítva vizsgálataimat javarészt 2005 augusztusában végeztem (miközben már korábban is figyeltem az egyes objektumokat, hallottam hozzájuk kapcsolható információkat, hiszen Ógyalla a szülővárosom). A kisemlékeket a Fórum Kisebbségkutató Intézet komáromi Etnológiai Központjának Szakrális Kisemlék Archívuma adatlapjainak kitöltésével, valamint fényképezéssel dokumentáltam, adatközlőket kerestem fel, felhasználtam Liszka Józsefnek a két kutatott kataszterhez kapcsolódó, az említett archívumban található régebbi adatlapjait. Lényegében tehát visszatérő terepmunkáról lehet beszélni, aminek során a résztvevő megfigyelés mellett a kikérdezőes módszert alkalmaztam. Vizsgálódásaim során azon túlmenően, hogy minél alaposabban és részletesebben dokumentálni szerettem volna a szóban forgó települések kataszterében található összes szakrális kisemléket, arra is figyeltem, hogy ezek az objektumok milyen szerepet játszanak a helyi magyar, szlovák (és részben roma) római katolikus közösség vallási életében. Az anyagközlésben az egyes objektumok utáni arab szám a kataszteri térképek (1. és 12. kép) számozására utal.

2. A vizsgált kataszterekről röviden

Ógyallát és Bagotát a Kisalföld szlovákiai részén a Zsitva és a Nyitra folyók összefolyásánál a Komáromot Érsekújvárral összekötő állami főútvonal mentén találjuk (Fényes 1848, 122; Kollár 2000, 5, 197). Északon a két vizsgált kataszter a római katolikus többségű Bajcs községgel, délen a református többségű Hetényvel, keleten a római katolikus és szlovák lakosságú Újgyallával és a vegyes református–római katolikus Komáromszentpéterrel, nyugaton pedig a református Martossal és zömében római katolikus Imellyel határos.

Komárom környékét a csehszlovák hadsereg 1919. január 10-ével a Csehszlovák Köztársasághoz csatolta (Mácza 1982a, 41). A kutatott településeket a szlovák kolonizáció (Vadkerty 1999, 269) magyar lakosainak Csehországba való deportálása (Vadkerty 2001, 483–485, 491, 504), illetve kitelepítése is érintette. Bagotát 1971-ben közigazgatásilag Ógyallához kapcsolták, összterületük 5995 ha lett (Sčítanie ľudu... 1992, 73; Vašš 1999, 11).

A két település nemzetiségi és vallási összetétele a legutóbbi, 2001-es népszámlálás során – a teljesség igénye nélkül – a következő képet mutatta:

magyar	szlovák	roma	cseh
4092 fő	3711 fő	209 fő	55 fő

(Forrás: *Sčítanie obyvateľov... Národnostné zloženie... 2001, 42*)

római katolikus	református	evangélikus	baptista	Jehova tanúi	görög katolikus	evangélikus (metodista)	egyéb, nem megadott	vallás nélküli
6253 fő	531 fő	218 fő	110 fő	40 fő	20 fő	10 fő	184 fő	764 fő

(Forrás: *Sčítanie obyvateľov... Náboženské vyznanie... 2001, 42–43*)

3. Ógyalla szakrális kisemlékei

3.1. A településről röviden

Az első, *Gyllat* érintő írásos emlék 1357-ből származik. 1485-ben *Paulus Hendy de Gyalla*¹ szerepel. 1570-től a pusztát Gyalayak birtokolták. 1697-ben Konkolyak, 1728-tól Szluha, Baranyay és így tovább (Borovszky 1905, 110; Fényes 1848, 123)².

A 18. század második felében a település Komáromszentpéter filiálisa. 1790-től Ógyalla már római katolikus anyaegyházként szerepel a forrásokban.³ A 19. század első felében a településnek 1150 római katolikus, 220 református, 240 zsidó és 3 ágostai hitvallású lakosa volt (Fényes 1848, 122). 1920-ban Ógyalla hivatalos szlovák megnevezése *Stará Ďala*, majd 1948-ban *Hurbanovo* lett (Majtán 1998, 108). 1923-tól 1960-ig járási székhely (Kollár 2000, 197).

3.2. Az ógyallai római katolikus templom

A templom szorosabban véve nem tartozik ugyan a szakrális kisemlékek kategóriájába, de az utóbbiak értelmezéséhez, megítéléséhez egy-egy település viszonylatában hasznos lehet a templomról nyert információk összegzése is.

1718-ig a településen Szentháromság tiszteletére állhatott egy templom (kápolna?), majd 1718-ban vagy ezt követően Szent László király tiszteletére építettek egy újabb objektumot (Chalupeczky József: *Templom – R. kat. Egyház*).⁴ A régi római katolikus templom 1773-ban épült, amely a mai komáromszentpéteri katolikus építményhez hasonlított.⁵ A templomot Szluha Ferencné Konkoly Thege Júlia (Julianna?) építtette, valószínűleg testvéreivel, Kon-

1 Blaskovics József turkológus régi török személynévből, *Jalból* származtatja, mely lángot jelentett (Blaskovics 1989, 11).

2 Meg kell említeni Konkolypusztát, amelyet a Thegus család 1242 körül kapott IV. Béla királytól: *Terra de Konkol*. A család ebből kifolyólag felvette a Konkoli nevet (*Magyar Nemzet* 1902. január 17., 5). 1247-ben mint *Paulus de Concol*, 1344-ben a Kemeyek szerepelnek, 1356-ban Konkoly Thege Miklós és Péter földbirtokosok (Borovszky 1905, 111).

3 A fenti adatot egy ránk maradt kéziratból vettem át, amely Lacza Jenő magánlevéltárából származik. Egyelőre csak feltételezni tudom, hogy a kézirat szerzője Ordódy István (25. p.: A XVIII ik század s a francia háborúk kora. 1711–1845. In *Bagota község története*. H.n. é.n., 18–25. p.).

4 A helyi szájhagyomány egy Abán lévő, volt Árpád-kori kolostor maradványairól is tud. Az abai terület 1247-ben egy Weytich nevezetű személy tulajdonában volt (Borovszky 1905, 111).

5 Megjegyzem, hogy ebben az időben a település Komáromszentpéter filiálisa volt Bagotával együtt. Ezen időszak megismeréséhez a Komáromszentpéteri plébánia levéltára áll rendelkezésünkre. Chalupeczky József az ógyallai katolikus plébánia levéltárával kapcsolatban írja: „Az anyakönyvet és mindennemű iratot egész 1915 évig elvitték.”

koly Thege Lászlóval és Jánossal együtt. Ide az építető, annak férje és „néhány Konkoly nők és férfiak voltak eltemetve”. Az 1911-es tűzvészből kifolyólag „az eltemetettek ki lettek hozva a kriptából, diszmagyar ruhába voltak öltöztetve a nők is, a ruhák még jó karban voltak... Csak Alapi Gyula muzeumigazgató jött ki az exhumáláshoz, néhány emléktárgyat; imakönyvet stb. elvitt a komáromi Jókai Múzeum számára. A halottak pedig köztemetőbe kerültek”⁶ (Chalupeczky 1999, 1; Konkoly Thege é.n., 19). Ezekkel az eseményekkel kapcsolatban egy adatközlőm megjegyezte, hogy „a gyallai templom körül temető volt” (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). Chalupeczky József tud továbbá egy kápolnáról, „mely a közbirtokosság tulajdonát képezte”. Az új templom munkálatai Medgyasszay István tervei alapján készültek, a templomot⁷ és a plébánia épületét 1913-ban adták át (Chalupeczky 1999, 1).⁸

3.3. Az ógyallai kataszter szakrális kisemlékei

A következőkben Ógyalla kataszterének szakrális kisemlékeit a római katolikus templomtól körkörösen távolodva mutatom be. Ide kapcsolódva szólok a közigazgatásilag Ógyallához csatolt Balázstag, Vék és Zöldállás szakrális kisemlékeiről is.

Missziós kereszt – 1 (*misiós kereszt*). A templom két nyugati bejárata között található az olajfestékkel átfestett, főútvonal felé néző fakereszt, közvetlenül a templom oldalához felállítva a következő felirattal:

S. MISSIO.

1927

1936

1948

A missziós keresztben lévő három évszámról az adatközlők általában tudnak. A fakereszt környezete gondozott, az adatfelvétel idején befőttes üvegben kissé hervadt kardvirág. Az adatközlők tudomása szerint a virágról az idős sekrestyés gondoskodik. Amúgy gyöngyvirággal benőtt terület, kétoldalt csatornavezetéssel.

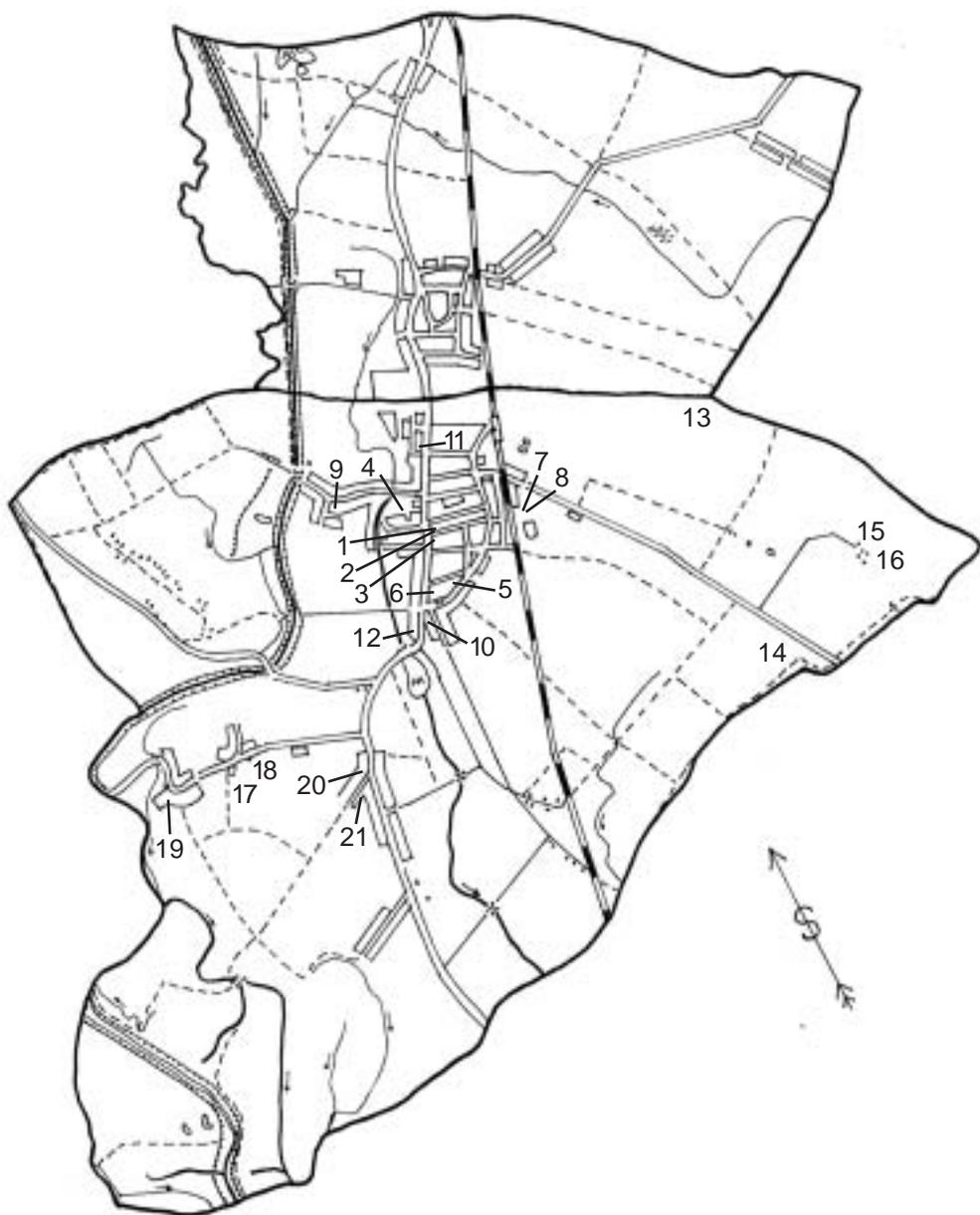
A fakereszt „27-be lett fölállítva, mikor az első misió vót”⁹ (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). Mivel 1922-ben Zöldállásra szlovák telepesek érkeztek (erről még a következőkben lesz szó), szlovák nyelvű misét követeltek¹⁰. Az akkori lelkész, Szalva Dezső egy

6 Gyurcsovics-féle kriptánál elhaladva, az ógyallai temető végébe vitték a kb. kilenc koporsót, ahol egy (?) sírjellel jelölték a helyet. Az exhumálásra minden bizonnyal az új templom alapjának kiásásakor került sor 1911–1912-ben (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).

7 „...alaprajzilag négy irányban fülkékkel ellátott oktagonális tér, amelyből az egyik fülke hosszanti irányban kinyúlik a főbejárati irányba. A belső tér fölél boruló nagy kupola faszerkezetű és borítású. A kórusok karzatainak finom népi motívumai székel stílusra vallanak.” A templom harangtornyát – amelynek külön van az alapja – egy kis tetőkonstrukció köti össze a templom hajójával. A templom földszintjének és kórusainak összalapterülete 570,50 m² (Chalupeczky 1999, 1–2).

8 A templomban ereklyeszerűség befallazásáról tudnak (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).

9 Az adatközlő úgy tudja, hogy Szalva Dezső ittléte (1911–1927) alatt, télen, valamikor nagybőjti időszak előtt. Egy 1927. május 15-én felvett katolikus hitközségi közgyűlés jegyzőkönyve alapján értesülhetünk, hogy „(...) 1927. februárjában megtartott a szent missió”. Szikora Jenő 1927 novemberében érkezhetett a településre (az utóbb említett pap 419/927. számú levele alapján). Itt jegyzendő meg, hogy 1928-tól 1938-ig Sýkora Jenőként és Eugen Sýkoraként bukkan fel a levelezésben, 1938-tól viszont Szikora Jenőként. Ez utóbbi névváltozatot fogom használni a lentiekben is (a komáromszentpéteri plébánia levéltára alapján).



1. kép: Ógyalla kataszteri térképe a bejelölt szakrális kisemlékekkel.

szlovák nyelvű káplán kihelyezését kérelmezte maga mellé, mivel nem tudott szlovákul. De az eseményeket összefoglalva elmondható, hogy a településre „Szykora Jenőt nevezték ki adminisztrátornak, aki mindkét nyelven jól beszélt. Hamarosan mint plébánosnak” (Chalupeczky József: *Templom – r. kat. egyház*).¹¹ „Persze, mikor bejött a szlovák mise, akkor a magyar meg kivonult a misiók keresztje [az adatközlő derűs – B. Á. megj.], és ott énekelt és imádkozott. És a templomba öt-hat szlovák volt, akinek végezte a misét”¹² (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). A missziós kereszt előtt lévő nép pedig „ének-léssel kísérte az Istentiszteletet” (Chalupeczky József: *Templom – r. kat. egyház*).¹³ Ez a magatartás néhány hétig, hónapig tarthatott. „Majd betiltották azt, hogy a kereszt előtt imádkozzanak mise alatt és elmentek a kápolnába” [Konkoly sírkápolna – B. Á. megj.].¹⁴ (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). 1948-as háromnapos ferences találkozóra emlékszik egyik

10 Idézem az apostoli adminisztrátor Siposs Antal, udvardi espereshez írott, 8835/923. számú levelét:

Nagy tisztelendő Esperes, Plébános Úr!

A kormány állandóan felhívogatja figyelmemet, hogy az ógyallai plébánia területén mintegy 30% szlovák nyelvű hívő tartózkodik, akikről a plébános nem tud gondoskodni nem bírván a szlovák nyelvet.

Ezekről egyelőre úgy lehetne gondoskodni, hogy a terület valamelyik lelkésze, aki a szlovák nyelvet bírja, havonként egyszer szlovák prédikációt tartana Ógyallán. Legalkalmasabban tán a komáromszentpéteri h. plébános tehetné azt.

Szíveskedjék erre nézve javaslatot tenni.

Egyébiránt újatatos imába ajánlottan vagyok

Trnava [Nagyszombat – B. Á. megj.], 1923. dec. 13.

Pallay Miklós viszont 1923-ban biztosan tartott szlovák nyelvű prédikációkat, de erről még a továbbiakban bővebben szólok (Szalva Dezső 1924. január 17-én keltezett levele, szintén a komáromszentpéteri plébánia levéltárából).

- 11 Tudunk egy Pallay Miklós nevezetű papról, erről a fentiekben is volt már szó. Vele kapcsolatban Szalva Dezső 1927. július 25-én keltezett levele (245/1927. számú), amelyben az áll, hogy Pallay Miklós Bagotáról „visszament Árvába, s nincs kilátás rá, hogy az idén, vagy egyáltalán visszajöjjön! Lásd, ilyen az én szerencsém !!! De »ki tudja, mire jó«???” A helyi „szlovákok nagyon fölkarolták, ellenben a magyarok meg abból indultak ki, hogy nagyon szerették a Szalvát”. Utóbbinak gyereknevelés, hitoktatás, Jézus Szíve tisztelet bevezetése, első péntekes terén sokat köszönhetnek (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). Az sem elhanyagolandó, hogy az új templom az ő ittléte alatt épült fel (Chalupeczky József: *Templom – r. kat. egyház*). Szikora személye elleni ellenállás abból is adódott, hogy az első pénteki szentgyónás nem úgy zajlott, ahogyan azt a nép Szalva Dezsőnél megszokhatta. „Hát nem jól viselkedett, abból a szempontból, hogy első pénteken hát mentek a népek gyónni. S ő nem gyött gyóntatni, hanem ő eljött a misére.” A nép emiatt a szentmise után a sekrestyébe ment. Szitkolódás alakult ki, a kötelesség elmulasztásaként értelmezte a nép a pap magatartását. Az eset kapcsán a püspök is ellátogatott a községbe, akinél ezt megelőzően helyiek járhattak. Meghallgatta ugyan mindkét felet, de a papot véglegesen Ógyallára helyezte, és „...azoknak akik ellene voltak, egynek se bocsájtott meg” (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). „Zámtalanszor Szentbeszédében felemlítette az ellene elkövetett nemtetszést és ellenállást”, tehát akik a püspöknek elküldött kérvényt kézjegyükkel látták el (Chalupeczky József: *Templom – r. kat. egyház*). Itt kell egy 1939 januárjában keltezett levél részletét közölni, amelyet az esztergomi érseki általános helytartó írt az udvardi alesperesnek: „Szikora Jenő ógyallai plébános ellen az a panasza érkezett, hogy a csehszlovák uralom alatt tanúsított magatartásával a magyar érzésű hívek előtt annyira meggyűlöltette magát, hogy lelkipásztori tevékenységét tovább sikerrel folytatni nem tudja” (99/939. számú levél a komáromszentpéteri plébánia levéltárából). A lényeg talán mégis az, hogy a plébános követte a Szalva-féle hagyományokat (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).
- 12 Ezeket erősíti meg Chalupeczky József fennmaradt kézírata, de egy helyen pl. zárójelben szlovák nyelvű éneklés bevezetéséről ír (*Templom – r. kat. egyház*).
- 13 „Mivel a csendőrség, hivatalnokok többnyire cseh nemzetiségűek voltak, akik nem voltak vallásosak, vagy más vallásúak sótt vallás nélküliek – nem avatkoztak nyíltan a dologba.”
- 14 „Lassan elkezdődött egy rendszer, melyben pontosan meg lett határozva mikor lesz Szlovák és mikor magyar nyelven az énekíséret (...) Főként a nagy ünnepek alkalmával, amikor is kétnyelvű énekekkel folyt le az istentisztelet. A Sz. mise első felében szlovák énekekkel – [a gondolatjelnek itt nincs jelentősége – B. Á. megj.] a hatalmas templomban elveszett a hang s amit az Úrfelmutatás után magyar nyelven folyt – a templom szinte rengett.” (Chalupeczky József: *Templom – r. kat. egyház*).

adatközlőm, melyen rózsafüzért is imádkoztak (Feszty Istvánné Scheffer Piroska, sz. 1915). II. János Pál temetésekor, 2005-ben mécsesek égtek az objektum előtt.

Út menti kereszt – 2 (*Kádek-kereszt*). A templomkertben található süttői márványobjektum kissé rozsdás INRI táblával és korpusszal. Ez utóbbi alatt Fájdalmas Szűzanya. A vizsgált út menti kereszt talapzata düledező, fekete foltokkal tarkítva. Felirata:

*ISTEN DICSŐSÉGÉRE
EMELTÉK ÉS ÁLLITTOTTÁK
KÁDEK ANDRÁS
ÉS NEJE
MARSÓ MÁRIA
1901 MAJUS 3^{án}
SZ. K. F. N.*



2. kép: Úrnapi sátor az út menti kereszt előtt
(fotó: Ludmila Červenáková, 2003)

Az objektum talapzata előtt befőttesüveg, egy művirág a talapzatból kiálló vasszerűsége. A környék rendezett, virágokkal beültetett terület.

Az 1930-as években a keresztjáró napok alkalmával feltehetően a Kádek-keresztet is felkeresték. Szöcs Béla¹⁵ lelkészkedése idejében a keresztjáró napokat mindhárom alkalommal a bemutatott objektumnál tartották. A *buzaszentelő* az említett esperes-plébános idejében már a templomban¹⁶ vagy a templomkertben lévő Kádek-kereszt előtt történt (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). Szöcs Béla szolgálata alatt, amikor úrnapiján a Templom utcán mentek végig, majd vissza, a magánházak mellett a templomkertben is volt sátor felállítva (2. kép). Így van ez napjainkban is (Vrábel Szilvia, sz. 1973).

Mivel a pap nem járt ki¹⁷ Konkolyra (erről a településről a fentiekben volt szó) búcsúztatni, az elhunyt testét a templomkertben lévő Kádek-keresztnél ravatalozták fel (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).

Szentháromság-szobor – 3 (*Szentháromság szobra, Szentháromság-szobor, Najsvetější Trojica*). A templom közelében kovácsoltvassal elkerített főútra néző homokkő szobor már a templomkert kerítésén kívül áll (Liszka József a fenti kisémléknél is megjegyezte, hogy tengelye merőleges a templom tengelyére). Körülötte tölgyfák. Liszka József 1998-as gyűjtésekor a következő homokkőbe vésett feliratot találta:

15 1965. május 1-jével helyezték Ógyallára, ahol 1996-ig működött (Karaffa 2005, 2). Őt követte Vladimír Oravský.

16 „Mentek kosárba szedni búzát, és a templomba szentőte meg kosárba, és úgy osztották a népnek” (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).

17 Kevés adat hiányában, egyelőre 1936–38 közötti időszakról van tudomásom (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).

ÖZVEGY
GYURCSOVICS JÓZSEFNÉ
SZÜLETETT
ONDRUSIK KATALIN
1886_{IK} ÉV JULIUS HO 30_{AN}¹⁸

Mára a homokkőbe vésett feliratra František Hromada helyi kőfaragó egy gránittáblát erősített:

ÉPITETTE – ÖZV.
GYURCSOVICS
JÓZSEFNÉ
1886 ÉVBEN.
DÉD UNOKÁK JAVITATTÁK
2000 ÉVBEN.
PETRIK, RÁKÁSZ, MÁZSÁR.

Az objektum körüli kerítést zöld színűre festették. Az adatfelvétel idején a szobor előtt törött befőttes üveg volt. Megfigyelhető egyfajta rendetlenség, ami a közelben lévő járda mellett elhelyezett frekventált padnak is tulajdonítható. A Szentháromság-szoborhoz Mechura Jánosné Rákász Terézia tesz virágot, bizonyos időközönként gondol a szobornál egy-egy fohással a nagyszülőkre, az állítatókra¹⁹ (amerikai leszármazottak gyermekei is tudnak a kisemlék meglétéről).

Az úrnapi körmenet egyik sátra az 1930–40-es években a „Szentháromságnál” állt (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). A 12 éve szlovákok által készített egyik úrnapi sátor (*oltárik, búdička*) 2005-ben a vizsgált szakrális kisemléknél került felállításra (Ľudmila Červenáková, szül. Šušňová, 1944). Szentháromság vasárnapján litániát tartottak az objektumnál, feltehetően az 1940-es évekig (Mechura Jánosné Rákász Terézia Veronika, sz. 1926). Napjainkban keresztvetéssel tisztelegnek az arrajárók, esetleg imádkoznak.

Krisztus-szobor – 4 (*Jézus Szíve-szobor*). Kezdetben a mai ártézi kút környékén, közhelyen állt. Az adatközlő elmondása szerint a *rózsaszínmárvány-szobrot* az oszlopszerű talapzatával együtt, Konkoly Thege Miklós (*1942–†1916) hozatta Rómából. Ez a kúria mögötti Konkolyi-kertbe került, egy, Konkoly Thege Miklós személyét érintő szöbeszéd miatt. Az egyik magyarázat szerint a felállított objektum „a nagyságos úr kertésze” volt, az adatközlő férje szerint viszont a helyiek azzal csúfolódtak, hogy maga Konkoly Thege Miklóst ábrázolja a szobor, amint ásóra támaszkodva nézi a földműveseket.²⁰ „Konkolyi megharagudott” és áthelyeztette a Krisztus-szobrot az említett kertjébe (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). A *Vasárnap* Ujság egy cikke is megemlékezik a szoborról:

„Ógyalla tehát majd megszűnik az ország legnevezetesebb faluja lenni, elveszti főspecziálítását: a csillagvizsgálót. Azaz hogy még akkor is marad számára valami specialitás. Megmarad az a szép művészi szobor, mely a piacot ékesíti, s melyhez hasonló alig van az ország más falujában. Ezt is Konkoly hozta Olasz-

18 Ocsvay Ágoston ógyallai plébános 33-ik számú levelében 1886-ban kéri a perbeteti alesperest, „(...) valamely vasárnap benedicalni (...)” az ugyanazon év szeptember 1-jén felállított objektumot.

19 A Medgyasszay-féle templomban a szószék költségeit állták.

20 Két fényképfelvétellel találkoztam a Feszty család magánlevéltárában. Az egyik 1931 augusztusában készült, a másik valamivel később, talán 1934-ben. Ez utóbbit, az előbbinél ugyan rosszabb minőségűt, Szántó Zsuzsanna készítette, aki Dabason élt. E kép alatti beírás a fényképalbumban a következő: „Mária-szobor / a Konkolyi kertben”.

országból. Az üdvözítőt ábrázolja – ásóval kezében. Ezért nem is respektálják aztán valami sokra a falubeliek – mert hisz az, mondják, nem Jézus, hanem a »nagyságos úr« kertészlegénye.”

(Az ó-gyallai csillagvizsgáló intézet.

Vasárnapi Ujság, XXVI. évf., 1. sz. 1879, 9–10)²¹

Az adatközlő, aki látta a nyugat felé néző objektumot a Konkolyi-kertben, úgy tudja, hogy azt a „komunisták ledöntötték”.²² Talapzatát összetörték (így vélekedett a férje is) és befalazták az amfiteátrumba a mai csillagvizsgáló parkjában.²³ A hatvanas-hetvenes években hallott arról, hogy a szobor esetleg mégsem pusztult el, hanem egy magánháznál megtalálható²⁴ (Chalupeckzy Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).²⁵

-
- 21 A következő részből viszont nem tudunk meg semmit a Krisztus-szoborról. „Lássá – ugymond Konkoly Miklós – én kálvinista létemre annyira becsülöm Király József pécsi püspök emlékét, hogy ó-gyallai ebédlő-szobám diszhelyén függ Király József olajba festett arcsképe. Dolgozószobámban pedig, asztalom felett az a teknősbéka-héjjal kirakott feszület van elhelyezve, mely előtt Király József püspök imádkozott. Különben budapesti íróasztalom felett is van egy szentkép, mely Krisztus holttestének a keresztről való levételét ábrázolja. Mert hát mi ilyen türelmes kálvinisták vagyunk. Édes anyám szintén buzgó kálvinista létere egy árva fiúból papot és egy árva leányból apácát nevelt. Feleségem testvérenek leányát pedig mi neveltettük Bécsben a Sacré Cocurkolostorban. Ez a mi nevelt leányunk az oly korán elhunyt és mindig siratott ifjabb dr. Jókay Mór osztálytanácsos neje lett” (Magyar *Nemzet* 1902. január 17., 5). Konkoly Thege Miklós egyformán támogatta az ógyallai református és katolikus egyházat (Chalupeckzy Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). A református egyház irányába való földbirtokok adományozásáról tudunk (Erdélyi 2002, 1).
 - 22 Chalupeckzy József kéziratának azon részében, amelyben röviden foglalkozik a Konkoly-féle hagyaték pusztításával, nem említi a szobrot (üveg fényképfelvételekre hívja fel a figyelmet, amelyek a parkról, Ógyalláról készültek, de ezeket összetörték).
 - 23 A Geofizikális Intézettől elkülönített területen épült az amfiteátrum Jozef Vörös (*1916) elnöklése alatt. A szülei ógyallaiak voltak, az anyja a Konkoly családnál dolgozott szakácsnőként. 1955. április 13-án kezdték az építést, és május 1-jén már a szabadtéri színpadon mulattak (Černý 1954, 193–194; Černý 1960, 241).
 - 24 Az 1930-as években Barkóci (?) Lajos és Psenák Ferenc kertészek még a gimnazistáknak megengedték, hogy télen a befagyott tavon korcsolyázzanak a parkban, de az színhelye volt táncestélyeknek, teadélutánoknak is. (Chalupeckzy József kézírata alapján) Az utóbb említett kertész, aki a hetvenes években meghalt, voltaképpen hazavihette a szakrális kisméltet. Unokái a szobor meglétéről viszont nem tudnak (egy kupolaszerűsége, amelyet a nagyapjuk a parkból hozott, viszont emlékeznek).
 - 25 Térségünkben nem jellemző a fentiekben leírt ábrázolás. Ikonográfiailag az Újszövetség evangéliumai, Krisztus halálának és feltámadásának leírásai adhatnak némi magyarázatot a ritka ábrázolástípusra: „Mária ott állt a sír előtt és sírt. Amint így sírdogált, egyszer csak benézett a sírba. Látta, hogy ott, ahol Jézus teste volt, két fehér ruhába öltözött angyal ül, az egyik fejtől, a másik lábtól. Megszólították: »Asszony, miért sírsz?« »Mert elvitték Uramat – felelte –, s nem tudom, hová tették.« E szavakkal hátrafordult, s látta Jézust, amint ott állt, de nem tudta róla, hogy Jézus. Jézus megkérdezte: »Asszony, miért sírsz? Kit keresel?« Abban a hiszemben, hogy a kertész áll mögötte, így felelt neki: »Uram, ha te vitted el, mondd meg, hova tetted, hogy elvihessem magammal.« Jézus most nevén szólította: »Mária!« Erre megfordult, s csak ennyit mondott: »Rabboni«, ami annyit jelent, mint »Mester«. Jézus ezt mondta neki: »Engedj! Még nem mentem föl Atyámhoz. Inkább menj el testvéreimhez és vidd nekik híriül: Fölmegyek Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, Istenemhez és a ti Istenetekhez.« Mária Magdolna elment, és híriül adta a tanítványoknak: »Láttam az Urat, s ezt mondta nekem.« (Jn 20,11–18). Ezeket az eseményeket erősítik meg Emmerich Anna Katalin látomásai. Magdolna először az asszonyokkal kereste fel a sírt, de oda csak Mária Salomeaval lépett be. Magdolna eközben megzavarodva futott ki, majd Emmerich Anna Katalin látomásában újból megjelent a sírhoz sietve. „...aztán körülnézett, és akkor kelet felé, ahol a kert a városfal felé emelkedik, mintegy tíz lépésnyire a sírsziktól, a bokrok közt egy pálmafa mögött megpillantott a hajnali szürkületben egy hosszú fehér ruhás alakot, és arrafelé rohanva ismét ezeket a szavakat hallotta (...) én magam is láttam ezt az alakot *kezében ásóval, fején lapos kalappal*, mely egy darab, a nap ellen felkötött fakéreghez hasonlított, ahogyan a példabeszédben említett kertészt láttam, amelyet Jézus nem sokkal kinszenvedése előtt Bethániában mondott el az asszonyoknak; de ez a jelenés nem volt fénylő, hanem egészen olyan volt, mint egy ember szürkületben hosszú fehér ruhában (...) Minden, ami Magdolnával történt, csak egy pár percig tartott; körülbelül fél három lehetett, mikor az Úr neki megjelent (...) Magdolna „megtalálta a szent asszonyokat, és tudatta velük, hogy beszélt Péterrel, és hogy az imént látta az Urat a kertben, aztán az angyalokat ...” (Brentano é.n., 224–228).

Említést érdemel a Konkolyi-kertet illetően egy kőből épített barlangszerű objektum, amelyre az idősebb adatközlők még szintén emlékeznek. „Csordogáló patakocska volt úgy lent”, „le lehetett lépcsőn menni, ahhoz a kis csobogó vízhez” (ez fölött halomkő?), de Szűz Mária-szoborról nem tudnak. A parkban máskülönben padok, „rózsaligetek voltak”, de 1918 után általában zárva tartották (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).

Szent Vendel-szobor – 5 (*Szent Vendel*). A település szélén, útkereszteződésben áll a műkő Szent Vendel-szobor (3. kép). Az alak pásttorruhában, imára kulcsolt kézzel van ábrázolva, fején kalap, vállán köpeny, kanászkürt és tarisznya, kezében hosszú szárú juhászkampó, lábánál borjú (vö. Liszka 2000b, 100). A talapzat felirata:

*SZENT VENDEL
KÖNYÖRÖGJ ÉRETTÜNK.*

*ÁLLITATTA
ZAHOREC PÁL
AZ ADAKOZÓ HIVŐK
KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL
1938.*

POLVAR

Szikora Jenő a következőket írja az udvardi (al)esperesnek: „Hiveim óhajának adva kifejezést, tisztelettel kéri Főt. Esperes Urat kegyeskednék dec. 8án delután a szobrot felszentelni. Úgy gondolnám d. u. 2 orára tenném a litániát, utána volna a felszentelés.” Az objektum minden bizonnyal hétezer csehszlovák koronába került (ezer koronát a hívek, ötszáz koronát a pap, a többit Zahorec Pál adományozta).²⁶

Chalupeczky József 1980-as (?) években készült felvételén kivehető, hogy az objektum előtt fából ajtó van kerítéshálóval és kétoldalt faoszloppal, nagyjából a feliratos tábla magasságáig. Nem kivehető, hogy csak részben volt-e elkerítve, de az biztos, hogy a felvétel a szent térdéig nőtt orgonabokrot is mutatja. Liszka József írja, hogy a kilencvenes évek első felében az orgonabokrokkal benőtt szobrot 1999-re kitisztították és gondozzák (Liszka 2000b, 100). A 2005-ös adatfelvételkor a szobor lábainál befőttesüvegben száraz virág, egy műanyag koszorú, szinte már virágok nélkül. „Tóth Béluska szokott oda vinni virágot” (Vrábel Szilvia, sz. 1973). Az objektum körül zöldövezet (fenyőfák, tőle jobbra hársfa). Az objektummal szemben a Szabadság utca, a szobor mellett egy ösvény, mely összeköti a Kertek alja utcát a Hársfa utcával. Valamikor árok előtt állhatott a szobor.

Egy fiatalabb adatközlő a következőket jegyezte meg: „Eztet is a régi öregek építették, merthogy sok pásttor volt, úgy hallottam, és ez a pásttoroknak a védőszentje, azért emeltették, hogy védje – gondolom – a betegségekétől, meg mindenféle véstől” (Vrábel Szilvia, sz.



3. kép: *Szent Vendel-szobor*

(fotó: Bagin Árpád, 2005)

26 356./1938 számú levél, keltezett 1938. december 2-án (a komáromszentpéteri plébánia levéltára alapján).

1973). Szent Vendel-szobor borjával ábrázolva a vizsgált településen kívül a Kisalföld szlovákiai részén (csak!) Gútán és Kéménden van (Liszka 2000b, 119). Szent Vendel szobrához litánia után asszonyok körmenettel, énekszóval mentek. Ezt a véki búcsúval egy időben tartották (az adatközlőnek tudomása volt arról, hogy Szent Vendelre tartottak búcsút Martoson (vö. Liszka 2002, 13) és a közeli pusztákon is. A szobornál imádkoztak, „Szent Vendel éneke is ott lett elénekölve (...) akkor mindig úgy kidíszítették”. Bálint Juci néniel kapcsolatban említődik, hogy „úgy megdicsérik itet, olyan szép hangon végig énekötte az utcát, hogy mindenki kigyűtt”. A településen voltak ugyan állatvásárok, de mire a szóban forgó objektum felépült, ezek már elmaradtak, így nem kapcsolódtak a Vendel-szoborhoz (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). Napjainkban Szent Vendelhez énekelnek a szentmise keretén belül (Szokol Lászlóné Barkóczi Rozália, sz. 1932).

Nepomuki Szent János-szobor – 6 (*Szent Jánoska, Jánoska, Szent Alajos, Jézus*²⁷). A templomtól déli irányban, a főút mentén található polikróm homokkő szobor (4. kép). Chalupeczky József feljegyzése szerint a 19. század első harmadában említés van a szoborról, talapzatával kapcsolatban. Az objektum datálása a 18. századra tehető. Talapzatát 2001-ben (?) kijavították, szürke festéssel átfestették. „Az nincs restaurálva (...) a ruhája abszolút nem követte az eredetit, úgyhogy azt újból kellene restaurálni, de egy hozzáértőnek.” Az adatközlő a közelmúltban még virágot tett a talapzatra (ez mára abbamaradt, mivel a szobor mögött egy ideig a vendéglő miatt sok roma tartózkodott), viszont a keresztapja még vizs virágot (Vrábel Szilvia, sz. 1973). E sorok írója öt-hat éve az objektum közelében lakik, megfigyelte, hogy



4. kép: Nepomuki Szent János-szobor
(fotó: Bagin Árpád, 2005)

egyszer, mindenszentek napján, valószínű, romák több, 10-15 égő méceszt is elhelyeztek a talapzaton. A szobor környékét gondozzák, a fűvet, bokrokat a városi alkalmazottak tartják rendben (nem jellemző, de volt rá példa, hogy szemetet szedtem fel, vagy megigazítottam a széltől feldőlő virággal teli befőttesüveget). Az adatfelvétel idején a talapzaton faggyúgyertya-maradványok voltak, egy kiálló rozsdás vascsomkon (valószínűleg egy régebbi lámpatartó maradványa) műanyag koszorúval.

Az objektum mögött (amely ma már a belterület része), a Révay gróf földjei voltak, aki az 1700-as évektől lakott a településen (ez az adat talán majd kiindulópont lehet a szobor eredetének további vizsgálata során). Az objektum környéki *millenneumi fákat* 1896-ban a millenniumra ültette a három felekezet (katolikus, református, zsidó) egyházi képviselője (Feszty Istvánné Scheffer Piroska, sz. 1915). Még két akácfa (?) áll a vizsgált területen napjainkban, viszont szemmel látható, hogy egy feltehetően ugyanolyan fát már kivágtak. Az adatközlők 1990-es évek eleji fakivágásról tesznek említést.

27 A két utóbbi terminus egyedi jelenség, és alulinformáltsággént minősíthető.

„A legnagyobb körmenet mindig a feltámadási körmenet volt”, amely végigvonult a községen, és a Nepomuki Szent János-szobornál visszafordult. A tűzoltók itt díszőrséget álltak, a lámpásokat pedig az „első lányok vitték mindig a baldacin mellett”, s a házak ki voltak díszítve (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). Egy helyi fiatalember állítja, hogy – valamikor a kilencvenes évek végén – az esti órákban fejet hajtott neki a szent szobra. Elmondta ezt a vele együtt kerékpározó nővérének, majd szüleinek is, amiből szóváltás lett, mivel az elbeszélőnek nem hittek.

Temetői nagykereszt – 7 (*nagykereszt, velki križ, hlavni križ*). A polikróm homokkőből készült temetői nagykereszt díszített barokkos talapzaton, korpusszal, INRI táblával, a kereszt tövében álló Mária alakzattal (5. kép). Liszka József 2001-es adatfelvételekor megállapította, hogy az eredeti feliratot a felújítás alatt lefestették, bevakolták. Jelen esetben idéznünk kell Chalupeczky József feljegyzését:

*ITT
NYUGSZIK Ns. NZTES VI-
TÉZLŐ KIRÁLYI GYÖRGY
UR MEGHOLT 3DIK IAN. ÉV
BAN 1820 ÉLETINEK 70
DIK ESZTENDEIBEN*

Ez a felirat még emlékezetemben él, fekete olajfestékkel volt felfestve. Az adatközlő tudni véli, hogy egy ógyallai férfi több ízben ezt átfestette, de az rendszeresen megrongálódott (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). A 2005-ös adatfelvételkor a talapzaton egy gránittábla volt erősítve a következő felirattal:

*ITT NYUGSZIK
NS. NZ. - TES VITÉZ
KIRÁLYI GYÖRGY ÚR
MEGHALT 1820 JAN. 3-ÁN
ÉLETÉNEK 70-IK ESZTENDEJÉBEN*



5. kép: Temetői nagykereszt
(fotó: Bagin Árpád, 2005)

Ezt a helyi kőfaragó készítette el, majd magát az objektumot feltehetően egy privigyei (?) szobrász újította fel a közelben lévő Fájdalmas Szűzanya-szoborral együtt (František Hromada, sz. 1947). Az eredeti felirat szövegét 2000 környékén kapta meg a polgármester asszony.²⁸ Az adatfelvétel idején az objektum mögött egy kisebb műanyag ládában befőttesüvegek, előtte művirágok, koszorúk és élő virág.

Nagycsütörtökön *Jézuska keresésekor* (amit asszonyok tartottak) a temetői nagykeresztet is felkeresték (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). Ezt követően a templomba mentek, és ott imádkoztak éjfélig (Habara Erzsébet, sz. 1923). Keresztjáró napokkor „vagy a te-

28 Tehát a munkálatok megkezdését egy helyi képviselő felszólalása előzhetette meg, aki „figyelmeztetett az ógyallai temetőben levő nagy kereszt környékének rendezetlenségére, az esztétikai igényeket nélkülöző állapotára”, amelyet tudomásul vett többek között a Műszaki Szolgáltatások megbízott igazgatónöje is (*Hurbanovói Hírmondó* 1999/1, 1–2).

metőbe mentünk, vagy a kápolnához” (Dolník Lajosné Bachorecz Mária, sz. 1919). A *nagykereszt*nél Szikora Jenő itt tartózkodása alatt, a második világháború idején, 1945 tavaszán, egy vasárnapi litánia után temetés volt. A halottat, valószínűleg valamelyik tanyáról, a *kereszt* előtt ravatalozták fel. „Képzeld el, akkor már bombáztak, jártak azok a *raták*, és persze akkor is jöttek. És olyan, kicsit nevensíges is vót, mert a nép úgy szaladt a halottól. Senki nem maradt ott, csak a pap meg a kántor. Úgy mondták is, hogy, hát, hogy azér, hogy a Szikorában volt annyi izé, hogy nem ment el. Nem ment el, ott jártak a repülők, köröztek meg minden. Népek a sírok közé meg a kriptába, meg minden. Ahol tudtak, oda szaladtak” (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). A temetői *nagykereszt* mögé (Süket) Kádek László szeretett volna temetkezni 1985-ben (?). Akkor még a „nagykörösztt mögött, tudod, ott egy egész domb vót. Még fák is voltak kinöve.” Ezeket kivágták (bodzafák, akácok), a földet leszedték, hogy kiássák a sírt, de egy kriptát találtak. Ezt tudhatták is volna a temetői *nagykereszt* talapzatán lévő feliratból. A kriptát nem bontották fel, a kiásott sírt visszatemették, majd a halottat nem messze az objektumtól eltemették (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). 2005-ben, mikor egy temetői látogatásom alkalmával egy elhunyt ismerősöm sírját kerestem, egy ott lévő férfi tájékoztatott, hogy imádkozzam a *nagykereszt*nél. Napjainkban mindenszentek napján az asszonyok az objektum közelében lévő padon ülnek, de mivel ez a Fájdalmas Szűzanyától sincs messze, egyúttal „a Máriácskánál is” imádkoznak (Dolník Lajosné Bachorecz Mária, sz. 1919). „Volt, akinek a *nagykereszt*hez volt bizalma és a fájdalmát ott rakta le (...) Az asszonyok inkább a Szűz Máriához húztak” (Feszty Istvánné Scheffer Piroska, sz. 1915).



6. kép: Fájdalmas Szűzanya-szobor
(fotó: Bagin Árpád, 2005)

Fájdalmas Szűzanya-szobor – 8 (*Hétfájdalmú-szobor, Kádek-szobor, Hétfájdalmú Szűz Mária vagy Szűzanya, sed'embolestná, Sed'embolestná Panna Mária*²⁹). A temetői *nagykereszt*től délre található szintén polikróm homokkőből (6. kép). A talapzat oldalainál oszlopzat, elülső alján egy anygalkás domborművel. A szobor alatt közvetlen a talapzat peremén a következő felirat olvasható:

HÉTFÁJDALMÚ SZŰZ KÖNYÖRÖGJ
A MEGHALT HIVEKÉRT

Talapzatán:

ISTEN DICSŐSÉGÉRE
ÁLLÍTATTÁK
EZEN HETFAJDALMÚ
SZŰZ MÁRIA
SZOBRÁT
KADEK ANDRÁS
ÉS CSALÁDJA 1934

Egyazon Kádek Andrásról van szó, aki feleségével út menti keresztet állított a katolikus templomnál (Feszty Istvánné Scheffer Piroska, sz. 1915). Ők mindjárt a vizsgált objektum

²⁹ *Pieta s paňenkou Máriou z Ježišom, pametník paňenke Márii* (František Hromada, sz. 1947).

mögött vannak eltemetve.³⁰ Az Amerikában élő, a Szentháromság-szobor állíttatójának le-
származottja is küldött anyagi támogatást a szobor felújítására. Tette ezt kegyeletből a szak-
rális kisemlék közelében elhunyt rokonainak tiszteletére. Vladimír Oravský esperes-plébános
szentelte fel a megújítást követően egy kisebb csoport jelenlétében (Mechura Jánosné Rákász
Terézia Veronika, sz. 1926). Ekkor az objektum talapzatának déli oldalára a következő felira-
tú gránittábla került:

*SZŰZ ANYÁNAK HÁLÁBÓL
ÉS EMLÉKÜL
A SZŰLŐVÁROSUNKNAK
FOJTIK, RÁKÁSZ VERONIKA
RESTAURÁLTATTÁK, 2001-BEN*

Ezt szintén a helyi sírkőfaragó készítette (František Hromada, sz. 1947). Az adatfelvételkor
friss virág, művirág, műkoszorú volt a betontalapzat lépcsőfokain, a régi talapzaton többnyi-
re mécsesek egy angyalok gyertyatartóval. Mindkét közölt temetői objektum környéke be-
tonlapokkal kirakott, előttük egy-egy homokkal beszórt, gyertyák és mécsesek elhelyezésére
szolgáló pléhtálca. A Fájdalmas Szűzanya szobránál jobb oldalt egy fapad. 2004 júliusában
egyik adatközlőm a Hétfájdalmú Szűzanya-szoborhoz elhelyezett művirágkoszorúból teme-
tésre következtetett: „Kit temethettek?” – jegyezte meg. Egy közeli sírra mutatva elmondta,
hogy oda nemrégiben a Fájdalmas Szűzanya objektumától helyezett át koszorúkat (Gogola
Mihályné Zahorec Irén, sz. 1926).

A második világháború után nagyjából az 1950-es évek végéig még háztól temetkeztek az
ógyallaiak, de előfordulhatott, hogy ebben az időszakban a közeli puszták, majorok halottaikat
a fenti temetői objektumok valamelyikénél ravatalozták fel (Chalupeczky Józsefné Hulkó
Anna, sz. 1923). Napjainkban a szakrális kisemlékeknél romák búcsúznak halottaiktól.³¹ To-

30 Egy felújított síremléken a következő felirat található (maga a sír betonnal elkerített, törpefenyővel benőtt):

*KÁDEK ANDRÁS
TEPLOMATYJA
1867 – 1942
ÉS NEJE
MARSÓ MÁRIA
1868 – 1951
Jézus szentséges Szíve
adjon boldog feltámadást!*

31 2004. június 28-án Lakatos Gregor temetésekor a temetői nagykereszt előtt elhelyezett nyitott koporsója – fej-
jel keleti irányban – mellett jobb oldalt volt az elhunyt két közeli nő hozzátartozója, bal oldalt pedig egy négy-
tagú roma zenekar. Tőlük nem messze egy hosszabb fapadon roma nők ültek (fiatalok és középkorúak), egy
közeli kovácsoltvassal elkerített sírnál viszont férfiak. A fent említett csoport mindegyike árnyékban volt, ez
azért is lehet érdekes, mivel a Fájdalmas Szűzanya-szobor környéke nem fával beültetett. Kérdés, hogy vajon
hasonló szerepe lenne a temetői nagykeresztnek borús időjárás esetében is? A muzsikus romák nem veszik jó
néven a hangos éneklést, vajon ők is használják az objektumokat a felravatalozásnál? A káplán megérkezésekor
a temetés lebonyolításánál dolgozó városi alkalmazottak a koporsót a temetői nagykeresztől a Fájdalmas
Szűzanya szobra elé tolták át. Az egyházi szertartás befejezése után a zenekar még cca. 15 percig játszott két nő
énekének kíséretében (ők és a zenekar bal oldalt álltak). Ezután a koporsót a sírhoz tolták. Egy adatközlő, aki
ugyan nem vett részt a fenti szertartáson, a két kisemlék romák által történő igénybe vételére megjegyezte:
„Akkor szép temetése vót!” Majd elmondta, hogy elhunyt édesanyját a Kádek-emlékhez „akarták vinni, de hát
az asszonyok [roma – B. Á. megj.] azt mondták, hogy hát nem segített neki az Isten, akkor nehogy vigyék oda,
ne vigyék oda, ezt mondták” (Stojka Iveta, sz. 1970). Még nem teljesen tisztázott a romák között használatos
kifejezések az objektumokat illetően.

vább ugyanezeknél a magyar és a szlovák hívek mindenszentekkor litániát tartanak (Ludmila Červenáková, szül. Šůňová, 1944).³²

Út menti kereszt – 9 (*Zahorec-kereszt, Zahorec Pali bácsi keresztje*). A Bacher-majornál áll a kovácsoltvassal elkerített, észak felé néző gránitkereszt, rozsdás fémkorpusszal, INRI-táblával és lámpával. Mellette két juharfát találunk. A kereszt talapzatán a következő felirattal:

*ISTEN DICSŐSÉGÉRE
ÁLLITTATTÁK
ZAHORECZ PÁL
ÉS NEJE
GYURCSOVICS MÁRIA
1931. ÉVBEN.*

Ugyanez a Zahorecz Pál állította a Szent Vendel-szobrot (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). A környezet ma is, ugyanúgy, ahogyan azt 2001-ben Liszka József is megállapította, gondozatlan. Az egyik környéken lakónak már több ízben feltűnt, hogy nagyobb egyházi ünnepekkor (húsvét, mindenszentek) a keresztnél friss virág, égő gyertya van (Gyűrösi Gyula, sz. 1984). Egy közelben lakó idősebb asszony évente köt a lámpásra koszorút (Takács Istvánné Víg(h) Katalin, sz. 1922). Az adatfelvétel idején a kereszt talapzata előtt több elégett méces, a talapzaton égő gyertyától keletkezett foltokkal. A terület gyöngyvirággal benőtt. 2005 augusztusa végén a talapzaton 9 darab, forgalomból kivont, régebbi pénzérmét találtam sorban egymás mellett (10, 20 filléres, régebbi 50 és 20 filléres, régebbi 1 és 10 forintos).

Az út menti kereszt környékén a 20. század első harmadában szántóföld volt (napjainkban beépített terület). A közelben dohányt is termesztettek, a Zahorecz-kereszt mögött a Zahorecz családnak³³ voltak földjei. Adatközlőm az objektum felszentelésére is vissza tudott emlékezni: „és hát úgy mondták, hogy az egyháznak adott földet, hogy majd annak idén tarcon írtük misét” [egyszer egy évben – B. Á. megj.] (Takács Istvánné Víg(h) Katalin, sz. 1922). Az esztergomi érseki általános helytartó 1939-ben keltezett levele Szikora Jenőhöz a következőket is tartalmazza: „(...) Zahorecz Pál által tett kőkeresztalapítvány földjének bérlete tárgyában kötött szerződést jóváhagyom s Tisztelendőségedet bérlőként elfogadom.”³⁴ *Buzaszentelőkor* szentmise után papi körmenettel, énekszóval érkeztek a *Zahorec-kereszt*hez, itt ájtatosságot tartottak. A búza megszentelése után, áldással végződött a körmenet, a jelenlévők aztán néhány szál kalászt szakítottak (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). Egy másik, fiatal adatközlőm tájékoztatása szerint, édesanyja a Zahorecz-keresztnél egy csoport társaságában az 1960-as években biztosan esőért imádkozott (Gyűrösi Gyula, sz. 1984).

32 Emlékezetem szerint 2004-ben a szlovák hívek a temetőben végeztek litániát vasárnapi napon (ehhez még annyit lehet hozzáfűzni, hogy az egyik héten Ógyallán szlovák, másik héten magyar nyelvű litánia van). A fenti adatközlőm tájékoztatása szerint 14.00-kor kezdődő litánia először magyarul, majd szlovákul zajlik, mindenszentek litániájával (van amikor az esperes is részt vesz ezen).

33 Vallásos család lévén zárandokhelyeket keresek fel, az ő fiuk kereszt- és zászlóvivő is volt a processzióknál (Feszty Istvánné Scheffer Pirooska, sz. 1915).

34 5041/939. számú levél alapján. Szikora Jenő 400 öl szántóföldről tett említést a 397./1939 számú levelében. (a komáromszentpéteri plébánia levéltárából).

A Konkoly Thege család sírkápolnája – 10 (kápolna³⁵, *Hétfájdalmú Szűz Mária kápolna*). A település szélén, a mai főút mentén egy magaslaton található, alatta és mellette a szabadban a Konkoly Thege család sírboltjával. A sírkápolna főbejárata fölött egy farámába helyezett márványtáblán a következő felirat:

KONKOLY CSALÁD

NYUGHELYE

MDCCCLI³⁶

Chalupeczky Józsefet idézve: „Konkoly, közben anyósa halálakor felépített egy kápolnát³⁷ – feltételezem, hogy Konkoly Thege Miklós édesapjára, Konkoly Thege Elekre gondolt. Egy 1912-ben keltezett levél a „Benkovics Zsuzsanna-féle Szűz Mária Kápolná”-t említi.³⁸ Rendelkezésünkre áll továbbá Benkovics Zsuzsanna egy, 1859. április 11-i keltezésű magyar és latin nyelvű nyilatkozatának, 1937-es, Szikora Jenő által hitelesített másolata:

„Nyilatkozat.

Alulírt ezennel ünnepélyesen nyilvánítom és tudatom mindennel, kiket illet vagy jövőben illethet, azon határozat akaratomat, hogy mihelyt az ógyallai határban saját birtokom területén általam emelt kápolna a rom. kath. egyház szertartásai szerint beszenteltek, azontúl az alatta lévő sírboltba családomnak egyedül a rom. kath. vallást követő tagjai temetkezheszenek. Minek nagyobb érvényére három egyenlő példányban kiadtam jelen, saját kezem aláírásával és pecsétemmel ellátott nyilatkozatomat.

Kelt Ó Gyallán Április hó

Özvegy Konkoly Thege Lászlóné sz. Benkovich Zsuzsána s.k. (...)

A kápolna oltárának felszentelését Scitovszky János esztergomi hercegrímás végezte 1859-ben, amelybe ekkor Szent Tamás ereklyéit helyezhették el.³⁹ A tabernákulumban volt az eredeti okirat egy selyembe beragasztva, de fénymásolt formája került vissza, Chalucepky József megjegyzésével (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). 1934 körül Konkoly Thege Miklós unokaöccse a következőket jegyezte fel: „A Konkoly kriptá mellett kis erdő teljesen ki van irtva, így a kápolna körül is ellopták a fákat. Kietlen a környék. A kápolna gondozatlan. Konkoly Lászlóné alapítványt is tett a gondozására, de a hercegrímás a kegyur, ő pedig mit tehet itt, mikor ő Magyarországon székel” (Konkoly Thege é.n., 18–19). Ez a Konkoly Lászlóné minden bizonnyal „a jótékonyágáról híres néhai Király József pécsi püspök unakahuga volt”. Tehát a csillagász, Konkoly Thege Miklós apja nagybátyjának felesége révén juthatott Király József-relikviához (Magyar *Nemzet* 1902. január 17., 5). Van aki így vélekedik: „A református tudós a kriptában, katolikus felesége a kápolna épületében nyugszik” (Bombek é.n., 21). Chalucepky József szerint, a sírkápolnában egy fatáblán az elhunytak nevei (kettő?) voltak felírva, de ezzel 1998-ban sem találkoztam.

35 Többféle megnevezéssel is találkozhatunk: „piros téglás kápolna” (Feszty Istvánné Scheffer Piroska, sz. 1915); „Konkoly kápolnával szemben” (Feszty István magánlevéltárában); „A 85 éve elhunyt Konkoly Thege Miklós földi maradványait az ógyallai *templom* közelében emelt sírboltban helyezték el” (Lacza 2001, 8).

36 Az sem biztos, hogy eredeti feliratról van szó. Az adatközlőnek ugyan ismerős a táblán lévő római felirat, de a családnév már nem: „ez új, én azt hiszem” (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).

37 Lejegyezve Konkoly Thege Miklósról (*1842 – †1916) íródott pályamunka kapcsán.

38 Az egyházi főhatóság levele (2541. számú) alapján, amit a komáromszentpéteri alesperesnek, plébánosnak címeztek.

39 Ezúton köszönöm meg Lépes Lóránt plébános úr szíves közlését.

1945-ben a szovjet hadsereg katonái betörték a Konkoly család sírkápolnájának ajtaját, fölnyitották a kriptát, és összekotorták a csontmaradványokat: „Föltúrták és kerestek ugye aranyat” (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).⁴⁰ A kommunista rendszer ideje alatt, a gazdtalan sírkápolnában található kegytárgyak őrizetlenül bárki kénye-kedvének ki voltak téve. Néhány helyi lakos a képeket, oltárszekrényt, szobrokat stb. egy közeli magánház padlásán, Szvitacs Katalinnál, aki gondozta is az objektumot, raktározta el. Bizonyos Rózsás fiú „jön egyszer a papához és azt mongya neki, hogy »Pubi bácsi, érdeklí magát a kápolna?«” Elmondta, hogy a magánháznál lakó hölgy lányának munkanélküli férje értékesíti az elraktározott „értékes dolgokat”.⁴¹ „Hát persze, hogy érdeklő” – mondta. „Mingyárt ment, aztán lefényképezte a kápolnát”, felkereste az akkori polgármestert. Elmondta neki, hogy a sírkápolnánál magyarországiak és németek is jártak (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). Emlékszem, hogy Chalupeczky József említett egy osztrák televíziós adót, ahol le is adták a vele készült beszélgetést a romos objektumnál. Valószínű, ennek a hatására is indulhattak el a felújítási munkálatok. A rázuhant tetőszerkezet következtében tönkrement padokból a magánháznál állítólag nyúlólat készíttettek. Szócs Béla esperes-plébános a sírkápolna betört ablakait kicseréltette (vajon mikor?)⁴². Ez a felújítás 4000 koronába került, de ezt sem a csillagvizsgáló intézménye, sem a katolikus egyház nem fizette ki a papnak. Emiatt folyton panaszkodott, míg végül az összedől (megrongálódott?) dohányzárszárítója után a biztosítási társaságtól kapott kártérítés formájában, Chalupeczky Józsefnek köszönhetően térült vissza a kápolnára történt ráfordítása is (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). 1989 után az ógyallai képviselőtestület bizonyos pénzüsszeggel hozzájárult a felújításhoz. A Szlovák Központi Csillagvizsgáló munkatársa, Ladislav Druga szerint az ő részükről ez 60 ezer korona minisztériumi támogatást jelentett, amiből feltehetően a padokat finanszírozták. A különböző tárgyakat ógyallai iparosok, művésznők és képfestők díjmentesen restaurálták 1992-ben⁴³ (Chalupeczky é.n.a, 1). Az 1980-as évek végi felújítási munkálatokról a Csemadok ógyallai alapszervezetének krónikájában olvashatunk. A kápolna elé befőttesüvegben jelenleg is virágot tesznek a közelben lakók. „Rozi néni, Német nénival” tartotta rendben a kápolnát. „Még én is kislány voltam, tudom, hogy a mama ment oda és kinyitotta, takarított ott” (Vrábel Szilvia, sz. 1973).

A sírkápolnán egy rozsdás hármás kereszt látható. Az épület déli oldalán különböző, a falba karcolt feliratok láthatóak, de ezekre most részletesebben nem térek ki. Az objektum belsőjében az oltárkép a Fájdalmas Szűzanyát (Hétfájdalmú) ábrázolja.⁴⁴ A jobb oldali falon kép-

40 A szovjet hadsereg 1945. január 7-én Komárom környékén felbukkant, de a területet véglegesen 1945. március végén foglalta el (Mácsa 1982b, 53).

41 A tárgyakért feltehetően helyi romák is érdeklődtek. Megjegyzem, hogy nagyjából ebben az időszakban, 1986-ban a komáromi múzeum sasvári pietát vásárolt Tomáš Lakatoš ógyallai lakostól.

42 Szalva Dezső, 1913. VII. 2-án keltezett levele (194./1913. számú), többek között azt is tartalmazza, hogy a szél „(...) benyomta az ablakokat. A kapu fölött, hol fehér ablakok a színesekkel váltakoznak, nagyon sok a törött. Az üveges hajlandó színes üvegekkel 30 koronáért ezt elvégezni. Mit szólsz hozzá !?” – kérdezi a komáromszentpéteri alesperest. Nem áll rendelkezésünkre az alesperes válaszlevele, viszont feltehetően az utóbbi személy megjegyzése – egyben a válasz is lehetett – van az említett levélen. E szerint a kápolna alapítványából kell fedeznie Szalva Dezsőnek az objektumra fordított összeget, amit nem kell (40 koronáig) a főhatóságnak engedélyeznie (a komáromszentpéteri plébánia levéltára alapján).

43 Az egyik képviselő-testületi ülésen sürgős felújítást követeltek a képviselők. Chalupeczky József felszólalása képekről, valamint szobrokról szól, amelyek még magánkézen vannak, de ezeket az eredeti helyükre kell visszaállítani. (2. p.: *Zápisnica z IV. zasadnutia Mestského zastupiteľstva v Hurbanove konaného dňa 26. 06. 1992 v Hurbanove*). A képviselők a kápolna esőcsatornájának meghibásodására több ízben felhívták a figyelmet (*Hurbanovói Híradó* 2000, 3; 3. p.: *Zápisnica z XII. zasadnutia Mestského zastupiteľstva v Hurbanove ktoré sa konalo dňa 10. 05. 1996*, 18 p.).

44 Ezt Darázs Rozália festette át a kápolna felújításakor.

szekrényben egy Madonna-szobor, bal oldalt szintén képszekrényben sasvári pietà. Chalupczky József az utóbbi szobron lévő koronákban az átfestés, leszerelés során 19. századi pénzérméket (krajcár, fillér) talált. A márványoltár felső lapja összetört (a tetőszerkezet miatt?), ezt a felújítási munkálatok során egy falappal helyettesítették egy festett terítővel együtt. Az oltáron egy-egy faragott angyalszobor gyertyatartóval (ezekbe 1999-ben összegyűlt adományból egy Jézus Szíve és egy Szűz Mária Szíve gyertya került). 1999-ben még felhelyeztek két gyertyát, de ezek később visszakerültek a Chalupczky családhoz. Az oltárszekrényen lévő feszületet Orišekné Kecskés Irén ajándékozta a fenti gyertyákkal együtt (ezek olasz tiszta frontbeli ajándékaik voltak). Az oltárkép jobb-bal oldalára került egy-egy Jézus- és Mária-olajnyomat (mindkettő Miskovics Iréntől). Alattuk egy kis fatartón Jézus Szíve és Szűz Mária gipszszobor (az előbbinél egy fiókos szekrény a padlón). Az oltárszekrény előtt egy, szőnyeggel letakart faemelkedő. Padok jobb-baloldalt, előttük három-három székkal. A mennyezetről egy lelógó mécesstartó (ennek fémláncát Chalupczky József tömény szesz ellenében vette). A bejárat bal oldalánál egy üres képszekrény, 1890-ből. A saroknál megfeszített Krisztus-kép, a csúcsíves ablakok között egy-egy Ecce homo és Jézus Pilátus előtt olajnyomat.⁴⁵ A bejárat ajtó jobb oldalánál a falon szenteltvíztartó, fölötté egy fémkereszttel (nem elképzelhetetlen, hogy sírkeresztként funkcionált régebben). Az ajtó kívülről az ablakkal együtt kovácsoltvas, valamint hegesztett rácsoszattal védett. Az ajtón lévő zár a kilincsel együtt eredeti lehet. Az 1999-ben összegyűlt adomány fedezte az ablakok rácsozatainak, a templom tornyából átkerült térdeplőnek a lefestését, beüvegezésre került néhány ablakrész. Két vázát az ógyallai sekrestyés adott, megelőzően szőnyeget (a fenti részt Chalupczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923 segítségével sikerült rekonstruálni).

„Amikor leégett a nagytemplom [1911-ben – B. Á. megj.], akkor itt voltak a szentmisék a kápolnában” (Vrábel Szilvia, sz. 1973)⁴⁶. 1923-ban Pally Miklós Veszprém egyházmegyei áldozópap, „kiérdemült tábori főpap” végzett vasárnaponként szlovák nyelvű litániát és prédikációt az objektumban 20-25 idősebb asszony jelenlétében.⁴⁷ Majd minden bizonnyal magyar nyelvű a harmincas években, majd 1945 után még *lurdi-jelenést végeztek*.⁴⁸ Jobbára szintén asszonyok, *feltámadáskor*, nagyszombaton, „korán reggel mentek, olyan két óra felé és ott virrasztottak reggelig”.⁴⁹ Erről az édesanyjától hallott az adatközlő, és szerinte 1928–38 között dívott (Chalupczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). Keresztjáró napok alkalmával a kápolnába is betértek (Dolník Lajosné Bachorecz Mária, sz. 1919). Az úrnapi körmenetkor a kápolna bejáratában sátor volt (Feszty Istvánné Scheffer Piroska, sz. 1915). Ekkor az objek-

45 Ez utóbbi képek ráámáját Chalupczky József festette át.

46 Ezt alátámasztja Szalva Dezső, a komáromszentpéteri alesperesnek írott, 1913. VII. 2-án keltezett, 194./1913. számú levele. Ezt megelőzően a pap kéri, hogy „harmoniumot” vehessenek, mivel „tényleg szükség van rá!” Az erre szóló engedélyt 160 koronára az ógyallaiak minden bizonnyal megkapták (243/1912. számú levél). 1912-ben a kápolnát restaurálták, amelyet Szalva Dezső feltehetően újból megáldott az újonnan felállított kereszttel együtt (1912. május 18-án keltezett, 3291. számú levél, amelyet Szecsányi Gyula alesperes kapott az egyházi főhatóságtól). Viszont azt tudjuk, hogy az ógyallai régi templom vaskeresztjét Szalva Dezső restauráltatta és az objektumra tervezte felhelyezni „Pünkösöd hétfőjén délután 13 kor”, amikor is processzió indulhatott a templomból a kápolnába. Ott az udvardi alesperes beszédet mondhatott, majd miután megáldotta a keresztet, azt a tűzoltók felszerelhetők az objektumra. Ezután a templomba visszatérve kerülhetett sor az áldásra a cibóriummal „(...) s vége a parádénak” (Szalva Dezső levele, 1926. május 14-én keltezett). Az objektumban esküvőket is tarthattak (a csillagvizsgáló intézménye által írott 26/1937. számú levél) [A komáromszentpéteri plébánia levéltára alapján].

47 Szalva Dezső 1924. január 17-én és 26-án keltezett levele (a komáromszentpéteri plébánia levéltára alapján).

48 „Akkor a Margit is járt, a Mátyás Margit” (Dolník Lajosné Bachorecz Mária, sz. 1919). Ma a lourdes-i imádságot a templomban tartják (Szokol Lászlóné Barkóczy Rozália, sz. 1932).

49 Dolník Lajosné Bachorecz Mária (sz. 1919) viszont három órára emlékszik.

tumba is bementek, amelyet a mai főútvonalról közelítettek meg (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). Szeptember 8-án, *kisasszonykor* egy hordozható Szeplőtelen Szűz Mária-szobrot „fehér ruhás lányok kihozták” a templomból és a kápolnába mentek a dísruhába öltözött önkéntes tűzoltókkal együtt (Feszty Istvánné Scheffer Piroska, sz. 1915; Dolník Lajosné Bachorecz Mária, sz. 1919). Hétfájdalmú Szűz Mária ünnepén ájtatosság volt a kápolnában, mindenszentekkor litániát végeztek (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).

1998-ban e sorok írója elkérte az Ógyallai Városi Hivatal egyik irodarészlegén a kápolna kulcsait.⁵⁰ Látván a kápolna elhanyagolt állapotát, egy társával eldöntötték, hogy kitakarítják a kápolnát. 1999-ben nyílt nap volt a kápolna felszentelésének 140. évfordulója alkalmából.⁵¹ A vendégkönyv szerint 2001-ben az Ógyallai Építészeti Szakközépiskola egy osztálynyi diákja tekintette meg a kápolnát. Ugyanezen évben „méltó módon megünneplik a Konkoly kápolna 150. »születésnapját«” (i.B.Gy. 2001, 5). 2002–2003-ban nyitva volt a kápolna, ahol a hétfájdalmú rózsafüzért imádkozták. A 2002-es látogatók közül a vendégkönyvbe a következőket jegyezték: „Hétfájdalmú Szűzanya hallgassa meg a könyörgéseinket”; „Hétfájdalmas Szűz segítség.” 2004–2005-ben nem tartottak litániát az objektumban, viszont azt fiatalok kitakarították.

Arra vonatkozóan is vannak adatok, hogy a kápolna környéke egykor temető volt.⁵² Az 1938-as visszacsatolást követően az Állami Építészeti Hivatal az akkori településre bevezető országút irányvonalát módosította. Ekkor távolították el a kápolnához felvezető részt (Feszty Istvánné Scheffer Piroska, sz. 1915). Az 1937-es *Szüreti Mulatságkor* a szüreti menet „a kápolnadombnál visszakerülve a Centrál elé” vonult (Chalupeczky é.n.b, 11). Romák sátrai a kápolnadombon is felbukkantak (Chalupeczky é.n.c, 2). A harmincas évek elején a gyerekeknek „bújócskák, meg kiépített barlangok voltak a bozótokba” (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). Hallomásból tudom, hogy a mai középkorúak feltehetően az 1960–70-es években a kápolnadombját szánkózásra használták, de az objektumba csak az ablakokon keresztül nézhettek be. 2000 áprilisában egy ifjúsági mozgalom szemégyűjtéssel egybekötött emlékfaultetést valósított meg (i.B.Gy. 2001, 5), még ebben az évben romákat vettem észre, akik a sírkápolnánál kártyáztak.

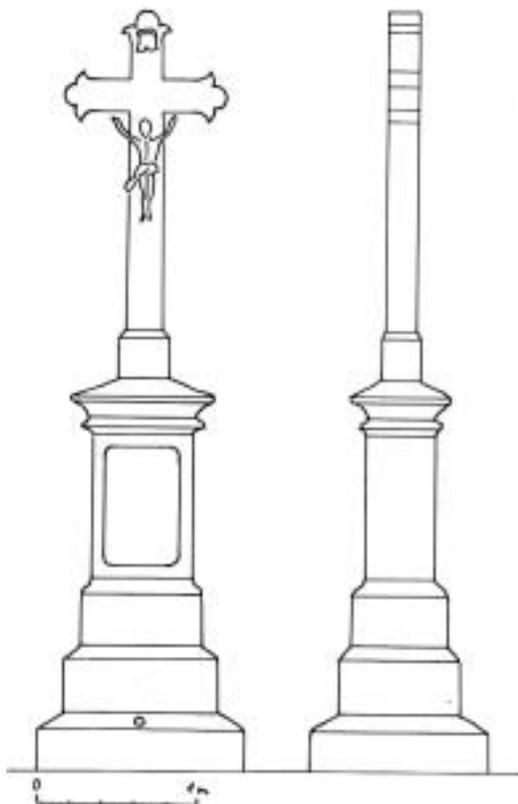
Szintén a kápolna kérdésköréhez tartozik, hogy Novák Dalibor képzőművész 2004-ben körlevelet intézett a vizsgált település lakosaihoz. Az ógyallaiaknak hat dísztányért kínált együttesen vagy külön-külön eladásra, amelyek közül az egyik porcelánrajz a fenti sírkápolnát (*kaplnka*) ábrázolta. Ez a kínálat a szentmihályfalvi (Šarišské Michaľany) Grafika Slovakia intézménnyel karöltve valósult meg, amely több szlovákiai településre is eljutatta körlevelét (feltehetően ezekben is az állt, hogy csak 75 tányérszettet gyártnak le). Érdekes lenne a dél-szlovákiai falvakat érintő összes körlevelet beszerezni, különösképpen azért, mivel ezekben további szakrális kisemlékek ilyen formában történő előfordulásáról tájékozódhatnánk.

50 Az objektum az 1192-es parcellán van, egyéb, beépítetlen területként bejelölve, az említett intézmény tulajdonában. Maga az épület egyelőre tulajdonos nélkül.

51 Emlékszem, ezzel kapcsolatban Vladimír Oravský esperes-plébánost is felkerestük. Véleménye a kápolnával kapcsolatban az volt, hogy a katolikus templomban imádkozzanak az ógyallaiak. Nem is jött el megnézni a kápolnát a nyitott napkor. 2002-ben (vagy 2003-ban?) már kihirdette egy hívó kérésére, hogy az építményben magyar nyelvű litánia lesz. Hallani lehetett azt is, hogy azért nem keresi fel a helyi esperes a kápolnát, mivel az magyar vonatkozású. Ezt nem támasztja alá a magát magyarnak valló Szócs Béla esperes-plébános magatartása, aki a Konkoly Thege Miklós születésének 150-ik évfordulójakor, 1992-ben kinyitott, az akkorra felújított kápolnát meg sem tekintette, de ezt követően sem (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).

52 Az 1820-as években. Az adatközlő még gyerekkorából emlékszik az egyenetlen területre, amelynek egy része kopár, másik bozotos, tehát „senki földje vót” („liba legelő, kecske legelő”). Tudomása szerint itt tömegsír is van. Erről az édesanyjától hallott, akinek a nagyapja Szeszélyesen volt kocsis a Tahy családnál. A szájhagyomány szerint az eltemetettek között még élő sérültek is voltak (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).

Út menti kereszt – 11 (*Baranyai-kereszt, Gyallai-kereszt*⁵³). A város Bago-ta felőli szélén a főút mellett található (7. kép). Talapzata beton, a felső rész műkő, kelet felé néző fém korpuszsal, INRI-táblával. Liszka József megjegy-zése szerint ez „utóbbi kisebb mint a kereszt, mintha másodlagosan került volna oda”. Chalupeczky József fel-jegyzése szerint az 1890-es években már megtalálható volt a Baranyai-ke-reszt, és vizsgálódásai során olvasha-tatlan volt a felirat⁵⁴, gondolom az INRI-felirat a táblán is. Talán 1998 után a korpuszt szürke olajfestékkel le-festették, a valamikori felirat helyét új-ból bevakolták, ami mára megint meg-rongálódott. Az objektum mögött tuja-fák egy magánház kerítésével. A talap-zat déli oldalán ezüst színű sprayjel írott keresztszerűség, keleti oldalán háromszögelési ponttal. Mechura Jánosné Rákász Terézia Veronika (sz. 1926) szerint az objektumról rendsze-esen leszedik a koszorúkat. Az adat-közlővel történő beszélgetés utáni na-pokban a talapzat déli oldalánál befőt-tesüvegben friss virágot fedeztem fel. Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna (sz. 1923) szerint fenyőfa koszorút tettek régebben az út menti kereszthez.



7. kép: Út menti kereszt – 11 (Liszka József rajza, 1998)

Nagycsütörtökön, az alább bemutatásra kerülő objektummal egyetemben, felkeresték az út menti keresztet. *Keresztjáró* napokkor szentmise után papi körmenet ministránsokkal ment „a Prétyi üzlettel szembe a Baranyai-kereszthez”. Chalupeczky József az egyik helyen azt írja, hogy Baranyai Mária állította az út menti keresztet, de erre vonatkozólag egyértelmű adat nincsen. Az ismeretes, hogy az objektumtól Komárom irányában a Centrál Hotel helyén egy kúria állt, melyben Baranyai Mária is lakott. „Mert ugye [a kereszt – B. Á. megj.] annak a kastélynak a végibe volt. Gondolták talán azt is, hogy szegény ember nem tett keresztet, hát gondolták, hogy az egy vallásos nő volt ez a Baranyai Mária, gondolták talán, hogy az tetete oda azt a keresztet” – vélekedett az adatközlő. Előfordult, hogy búzaszenteléskor is felke-resték az objektumot (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). „A paptelken⁵⁵ akkor nem vótak házak csak buzatábla vót és mentünk és ott szaggatták is a buzát”, amit aztán az ima-könyvbe helyeztek (Dolník Lajosné Bachorecz Mária, sz. 1919; Habara Erzsébet, sz. 1923).

53 Az adatközlő *Bagotai-keresztet* említett (Dolník Lajosné Bachorecz Mária, sz. 1919).

54 „(...) mivel közvetlen az országot mellett áll a smog olvashatatlanságig lemarta az írást.”

55 Chalupeczky József írja: „r.k. papföldön”.

Út menti kereszt – 12 (*Kádek-kereszt, kereszt*⁵⁶). A főútvonal mentén jobb oldalt található Zöldállás irányában, közel a Konkoly-sírkápolnához a süttöi márványkereszt polikróm korpuszal, INRI-táblával, fémlámpával. A kereszt kovácsoltvas kerítéssel elkerített, nyitható ajtóval, ez dróttal megerősített. Felirata:

†
ISTEN DICSŐSÉGÉRE
EMELTETTÉK SZERETŐ KÉT TESTVÉR
KÁDEK SZILVESZTER
ÉS
*KÁDEK JÁNOS*⁵⁷
A NAGY VILÁGHÁBORUBAN
ÉLETÜK MEGMARADOTT EMLÉKÉRE
*1920 MÁJUS 3.*⁵⁸

A vésett felirat fekete olajfestékkel részben átfestve. Süttöi talapzatának lapjai kissé elmozdultak. A legelső betontalapzaton befőttesüveg, az objektum bal oldalánál két műanyag cserép. Környezete rendezett, friss kardvirág elhelyezve a felirat előtt. Erre az adatközlővel történő beszélgetés utáni napokban került sor. A virágot a roma férfi egy közelben lakó hölgytől vásárolta. Az objektum mögött orgonával, puszpánggal (gruspán) benőtt terület, ezek a magánkerítéshez kötve. Az adatfelvétel idején pénzérmék (Liszka József 1998-as terepmunkálatai során is) voltak a talapzathoz támasztott korpusz⁵⁹ körül, de az objektum előtt is (egyes kétforintosok, 10 és 50 filléres: ezeket 2005 szeptember elején már nem találtam a helyszínen). A talapzaton fekete foltok, ezek mécesestől, gyertyától keletkezettek. Hübsch László 2001 vagy 2002-ben újította fel legutoljára a szakrális kisemléket, „és utánán nemsokára [valószínűleg egy hónappal később – B. Á. megj.] szegényke meg is halt”. Lefestette a „Jézuskát, egész testét és a betűket is mindet”. Napjainkban, ahogyan azt már a fentiekben említettem, romák tesznek virágot mindenszentekkor az út menti kereszthez, gyertyát gyűjtanak (Vrábel Szilvia, sz. 1973). A roma adatközlővel történő beszélgetés során, ahol ott tartózkodott a lánya is, a következők hangzottak el: „Eszembe jutott, hogy kitakarítani, igen, kitaka-

56 Utóbbi megnevezés a romák körében használatos.

57 A temetői Fájdalmas Szűzanya-szobor mögött kissé jobbra található Kádek András mellett a bemutatott szakrális kisemlék egyik állítatójának megújított síremléke:

KÁDEK JÁNOS
TEMPLOMATYA
1898 – 1967
és neje KOLLÁR VERONIKA
1899 – 1987
Hétfájdalmú Szűz
könyörögj érettük.

Kádek János vallásos családból származott (segédkezett az egyházi szertartásoknál: bérmálkozás, körmenetek), a templomban állandó hellyel bírt (Feszty Istvánné Scheffer Piroska, sz. 1923).

58 Az adatközlő ezeket tudta meg az állítással kapcsolatban, feltételezem, hogy csak egyszerűen elolvasta a felirat szövegét: „A kereszt úgy keletkezett, hogy éltek két Kádekok és akik háborúban vótak és nagyon sokat szenvedtek háborúban. De mivel a Jóisten megsegítette őket, ők fölípítették ezt a nagykeresztet azírt az Isten dicsőségére építették azt a keresztet. 1929-be asziszem” (Stojka Iveta, sz. 1970).

59 „Ezelőtt nagyon régen hátul vót (...) Talán én hoztam itt elő, mert megcsókoltam a lábait, beteg voltam, erre gyűttem. Ezelőtt, valamikor mikor még beteg vótam, én nem tudtam még ide se gyünni, mikor már ide gyűttem takarítani a feszületné, rendesen félelem vót bennem” (Stojka Iveta, sz. 1970).

rítani ezt itt mindent a keresztnél, mer megigértem, hogy ezt gondozni akarom ezt a keresz-
tet ittend. (...) Átfestetem, (...) vagy a sarkakat jobban megcsináltatom, nehogy a gyerekek ne-
künk itten babráljanak, mert ez a egyetlenünk van, ez van nekünk, a Jóistenünk van”⁶⁰ (Stojka
Mihály, sz. 1946) Az utóbbi adatközlő családja mindenszentek napján ellátogat a temetőbe,
de vannak a romák közül, akik nem, „mert sokan fének kint a temetőbe, és inkább meggyúj-
csák itten [az út menti keresztnél – B. Á. megj.] a gyertyát” (Stojka Iveta, sz. 1970).

Rendelkezésünkre áll Szalva Dezső az objektum alapítványával kapcsolatos levelézése.⁶¹
Buzaszentelődor volt, amikor a *Kádek-keresztet* keresték fel (Chalupeczky Józsefné Hulkó
Anna, sz. 1923). Nagycsütörtökön, *Jézuska-keresiskor* elmentek ehhez az objektumhoz is
(Habara Erzsébet, sz. 1923).

Út menti kereszt – 13 (*Psenák-kereszt*). A mai Ógyallát és Komáromszentpétert összekötő
autóút bal oldalán, a Turček-majortól Ógyalla irányában egy erdőben⁶², három kataszter
(ógyallai, bagotai, újgyallai) találkozásánál. Anyaga süttöi márvány, valamikor INRI-táblá-
val, rozsdás korpusszal keleti irányban. Felirata:

*Isten Dicsőségére
emeltették
ifj.: PSENÁK JÁNOS⁶³ és
neje ONDRUSEK ÁGNEs
1880 év:*

Felirata jól olvasható, vagy az ott nőtt bokrok óvták a szennyeződéstől, vagy lecsiszolták. Ta-
lapzata köveken áll, előtte különféle üvegekkel. A terület bodzával és akácfával benőtt. Az
objektum környékét 2005-ben, a nem messze lakók kitisztították a cserjéktől, és tervezik a
korpusz átfestését is.

A 20. század első felében az ógyallai vasútállomástól vezetett út Komáromszentpéter irá-
nyában, a Psenák-tanyához is. Ha az állomástól elindultak, akkor az objektumot valamikori

60 „Én azt is terveztem, hogy csinálnánk vagy ide egy gyülekezőt, itt összehívni példájú egy pár embert, és hogy
itt imádkoznánk a keresztné, mert így illő. Vagy még mondom, hogy... Mer nem birom nagyon betanítani iket
azír, mifajitánkat példájú, hogy a templomba is találkozhatnánk, többen egyszerre.” (Stojka Mihály, sz. 1946)

61 + *Nagyon tisztelendő ker: Esperes Úr! Kedves Barátom!*

*A kereszt féle alap ügyében legalkalmasabb lenne az Érsekújvári Népbank az összeg deponálására. A mikor
alkalmilag be mász Érsekújvárba, beviszed az 500 koronát, és a Népbankban meg mondd, hogy utalják át ez
összeget a Népbank Ógyallai fiókjának. E néven szerepeljen a betét: Kádek Sylvester és Kádek János keresztta-
lap. (vinculálva !)*

*De megcsinálhatjuk ezt úgy is, hogy mikor eljössz, átadod az összeget, s én itt teszem be az Érsekújvári Népbank
ógyallai fiókjánál.*

*A hogy legjobbnak gondolod, úgy tedd. Csak azt szeretném, ha már deponálva lenne, hogy az alapítványi okle-
velet kiállíthassam.*

Igen szívélyes üdvözet mindnyájunk részéről

tisztelő barátod

Ógyallán, 1925. VIII. 19.

Szalva Dezső

Minden bizonnyal a fenti összeggel hozható kapcsolatba az alábbi levélrészlet:

*A postautalványon küldött 500 č koronát felvettem, s mint láthatod a mellékelt alapítványi okleveleken, - elhely-
eztem az Érsekújvári Népbank R.t. ógyallai fiókjának II. k. 513. sz. betétkönyvecskére. Ezek alapján a mellékelt
alapítványi okleveleket Nagyszombatba terjeszd fel kérlek. (1925. szeptember 19.)*

62 Erről Uzsák László tájékoztatót.

63 Levéltári források alapján tudjuk, hogy Psenák János 1902. április 22-től községi bíróként tevékenykedett Ó-
gyallán (Komáromi levéltár: Zápísnice ob. zastupitel'stva Stará Ďala 1872–1902, A. IV-1).

út jobb oldalán találták egy útkereszteződésben, de itt Bagota felől húzóódó út is rákapcsolódott a Komáromszentpéterre vezető útvonalra. A Psenák-keresztet mindkét vizsgált településről kiinduló útvonalakkal szemben helyezték el. A környékén „erdőske is vót” (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). Az adatközlő feltehetően erre az út menti keresztre emlékszik gyerekkorából, amikor édesapjával Bagotáról Komáromszentpéterre haladt. Az első objektum alapján tudták, hogy nemsokára elérik a következő út menti keresztet, és a községbe érnek (Gögh Gáborné Kajan Margit, sz. 1932). Egyik adatközlőm mesélte, hogy Psenák Gyula (vagy a cselédje?), aki 1950–52 között még dohányt termesztett⁶⁴, fehér lepedőbe öltözve, megijesztette a Komáromszentpéterről érkező cigányokat. Ahogyan a lepedő előtűnt, azok eldobták a hangszereket és elfutottak, mivel azt hitték, hogy a halál jött értük (Habara Erzsébet, sz. 1923). Az objektumhoz Ógyalláról induló körmenet nem kapcsolódott. Akiknek a környéken földjük, szőlőjük volt, azok délben megálltak az út menti keresztnél imádkozni (Uzsák László, sz. 1954). Egy-két éve egy kerékpározó férfi érkezett a térségbe, régi térképpel a kezében. Ennek alapján feltehetően a 20. század eleji területrendezést hasonlíthatta össze a mai állapotokkal, de a térkép magát az objektumot is jelölte.

Út menti kereszt – 14 (a gyallai-kereszt⁶⁵). Szintén Ógyalla és Komáromszentpéter között, de már a műút mellett található⁶⁶ rozsdás korpuszal és INRI-táblával, a következő felirattal:

*ISTEN DICSŐSÉGÉRE
EMELTEK ÉS ALAPÍTOTTAK
KÁDEK MÁRTON⁶⁷*

ÉS NEJE

*BALLAY ANNA
1902 ÉV NOVEMBER HÓ 1.*

Talapzatának legalsó részén, mindmáig ismeretlen célzatból, sprayjel írott számokra (22 00 06) lettem figyelmes. Az adatfelvétel idején koszorúk, elszáradt élő virág, talapzata előtt téglakon műanyag flakonok. Az objektum környezete rendezett, virággal (krizantém stb.) beültetett. Egy-egy élő díszbokorra műanyag virágot erősítettek. Az ápolást talán komáromszentpéteriek végzik (Bagin Béla, sz. 1957).

Kádek Márton a vizsgált objektum mögötti 120 hold föld tulajdonosa volt. Az adatközlő, akinek Kádek Márton a dédapja volt, még az 1970-es évekig, mivel a közeli szőlőben dolgozott, virágot szokott az út menti kereszthez helyezni (Habara Erzsébet, sz. 1923). Meg kell említeni, hogy a viszonylag sok Kádek-emlék miatt az állíttatók keresztneveit keverik a helyi adatközlők.

64 A Psenákék tulajdonában erdő, vincellérház stb. volt.

65 A komáromszentpéteriek szóhasználatában.

66 Az adatközlő így magyarázza: „Amint megyünk föl a szőlőre, még kő menni tovább és ott van” a főt mellett, és erdőről is említést tesz (Dolník Lajosné Bachorecz Mária, sz. 1919).

67 Kádek Márton az 1880-as években bíróként, 1901–1902-ben képviselőként tevékenykedett Ógyallán (Komáromi levéltár: Zápisnice ob. zastupitel'stva Stará Ďala 1872–1902, A. IV-1). Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna (sz. 1923) közlése szerint templomatyaként is tevékenykedett.

3.3.1. Balázstag szakrális kisemlékei

Ógyalla és Szentpéter között találjuk. A terület az 1950-es években még egy Vodák⁶⁸ nevezetű cseh család tulajdonában⁶⁹ lehetett a szövetkezesítésig (Gögh Gáborné Kajan Margit, sz. 1932). Napjainkban itt egy magángazdaság van.

Szűz Mária-szobor – 15 (*Mária-szobor*). Mára eltűnt. Az adatközlő, aki 1953-tól egy évtizedet töltött a majorban, a következőképpen írta le a balázstagi környezetet. *Bazin*nak nevezték azt a fürdőmedencét, amelyet egy *motorkút* táplált, ugyanez, egy *hűtő* is. A két vízzel táplált építmény között hintóút volt, és a Szűz Mária-szobor a *hűtő*höz volt közel, útkereszteződésben, nem messze egy *műszáritótól*⁷⁰ (Gögh Gáborné Kajan Margit, sz. 1932). A következő adatközlő szerint valaminek (valakinek?) az emlékére emelték a Szűz Mária-szobrot, melynek környezetével is törődtek. Az 1960–70-es években még megtalálta a szobor terméskő talapzatát, körülötte három hársfával.⁷¹ Édesanyjától hallotta, hogy „menjetek, és ha van még a Szűz Mária-szoborból, akkor hozzatok belőle” (Bagin Béla, sz. 1957). A szóban forgó kisemléket tehát összetörhették. Sárközi Bernadett (sz. 1934), aki 1958–60 között járt Balázstagra dolgozni, már nem hallott az objektumról.

„Kírtik ottan többen [a szobor segítségét – B. Á. megj.], hogy megsegítették, betegek voltak, ez meg az.” Rendszeresen tettek a szoborhoz virágot, az adatközlő is (Gögh Gáborné Kajan Margit, sz. 1932).

Út menti kereszt – 16 (kereszt). Mára eltűnt. Feltehetően a Szűz Mária-szobor közelében (mellett?)⁷² lehetett. Mikor az adatközlő a birtokon szolgált, már nagyon rossz állapotban volt. Ennek ellenére az ott nevelkedő gyerekek „máztak rája”, emiatt társaival rászólt a rendetlenkedőkre, minden bizonnyal a cselédek⁷³ gyerekeire. Az adatközlő szerint Vodák-major lévén a Vodák család állíthatta mindkét fenti balázstagi szakrális kisemléket (Gögh Gáborné Kajan Margit, sz. 1932).

3.3.2. Vék szakrális kisemlékei

Vék-pusztá, közigazgatásilag jelenleg Ógyallához tartozik, földrajzilag Ógyalla és Martos között fekszik. 1247-ben említik *Weyk* alakban (Borovszky 1905, 111), a 19. század közepén 300 katolikussal (Fényes 1848, 132). Meg kell említeni, hogy a véki katolikus hívek részvételükkel általában bekapcsolódtak az ógyallai körmenetekbe (Vrábel Andrásné Szvitacs Márta, sz. 1935). Az ógyallai templomkertben a *Kádek-kereszt*nél lévő sátrat úrnapi vékiek készítik. Legalábbis 2003–2004-ben ez így volt, s feltételezhető, hogy ezt megelőzően is (Ludmila Červenáková, szül. Šůňová, 1944).

68 Emlegetnek Bodák és Szvodák családnevet is.

69 Csehországban is volt birtokuk. Balázstagon jobbra az egyik Vodák fiú tartózkodott. Az adatközlő a deportálásból kifolyólag tudott csehül, ezért Balázstagon a családnál főzött (Gögh Gáborné Kajan Margit, sz. 1932). A következő adatközlő Szvodák nevezetű legionáriusról hallott, aki földet vásárolt. Szerinte ez a mai Turčekomajor. Csatornarendszerrel öntözött barackosról és juhászokról tesz említést. A területet majd az ógyallai termelőszövetkezet dolgozta, tenyészállatok is tartottak. A család egyik fiáról is hallott, aki visszakövetelte a volt birtokot (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).

70 Kemencével ellátott szerkezet, dohány, fűszerpaprika szárítására. Feltehetően 1963-ban az épület leégett.

71 Ettől kb. 10-15 méterre volt a fürdőmedence.

72 Egy másik helyen közli, hogy a „kereszt előtt volt a Mária”.

73 50 család lakhatott a majorban.

Temetői nagykereszt – 17 (*nagykereszt*). A temető hátsó részében található fakereszt kisebb betontalappal, ez is barna olajfestékkel átfestett, felirat nélküli. A nagykeresztre egy kisebb korpuszt kötöttek, ez mára elmozdult.⁷⁴ Chalupeczky József a helyiekre hivatkozva közli, hogy az objektum több mint 150 éves, amelyet 1992-ben újítottak fel. Az adatfelvételkor a temetői nagykereszt talapzata előtt egy műkőn összekulcsolt kezű (kerámia?) angyalszobor, mögötte egy műkoszorúban üreges, törött korpusz. A nagykereszt környéke rendezett, vágott virággal (legényvirág). Itt befőttesüveget, kisebb műanyag flakont találtam. A környéket kaszálják. Napjainkban mindenszentekkor gyertyát, méceszt helyeznek az objektumhoz.

Az 1930–40-es években, nagycsütörtökön (*Jézuska keresésekor*) a nagykeresztnél imádkoztak éjfélig. Mindenszentek napján litániát tartottak (Vrábel Andrásné Szvitacs Márta, sz. 1935).

Harangláb – 18 (*harangláb*). A ravatalozó⁷⁵ közelében, de nem a temetői kerítésen belül található. Csővázás, faburkolatú tetején keresztel (8. kép). Előtte egy ösvénnyel (mellette parkkal), amely a temető bejáratához visz. A harangláb ajtaja egy elmozdítható pánttal nyitható. Környékén a fűvet kaszálják, részben akáccal benőtt terület. A közelben egy villanyoszlop és a Szlovák Hidrometeorológiai Intézet egy figyelőpontja. A haranglábban a rézharang felirat nélküli. A vékiek tudomása szerint az eredeti feliratos harangot ellopták, miután azt áthozták az újonnan felépített haranglábba (Vrábel Andrásné Szvitacs Márta, sz. 1935). Az egykori harangról Chalupeczky József a következő feliratot jegyezte fel:

*SVENT VENDEL KÖNYÖRÖGJ ÉRETTÜNK
ISTEN DICSŐSÉGÉRE ÖNTETTE VÉK PUSZTA KÖZÖSSÉGE⁷⁶.
HEROLD RICHÁRD HARANGÖNTŐ KOMOTAV 1921⁷⁷*

Ha jól értelmeztem, akkor a mai harangláb helyén régebben (vajon mikor?) szintén állt egy harangláb. „Ennek a helyén egy 2 lábú harangláb állt a kisvéki temetőben. A harangozó halála után Krivanek Ancsa néni elvállalta a harangozást, ha a kertje végében a szemben lévő kereszttel állítják fel a haranglábát.” Tehát ebből az következik, hogy a haranglábát egy út menti

74 Chalupeczky József mindenszentek napja körüli felvételén kivehető, hogy a korpusz szépen elhelyezett. Ezen továbbá műkoszorú, virágcsokor, felerősített fa virágtartó. Talapzatán talán sasvári piéta lehetett.

75 Itt 2005-ben *szensigimádást* tartottak szentmisével egybekötve bizonyos időközönként (kéthetente?). Ugyanúgy Zöldálláson és Bagotán (Dolník Lajosné Bachorecz Mária, sz. 1919). Véken egy helyi fiatal faragott Szent Vendel-szobrot visz a szertartásra (Hatyina Istvánné Fujasz Magdolna, sz. 1935). Ennek az építménynek a bejáratú ajtajával szemben a falon régebbi Szűz Mária- és Jézus Szíve-képeket találunk, továbbá székek, szőnyegek, feszület a falon, oldalt Szűz Mária-szobor és valószínűleg oltárkereszt. A ravatalozót 1981 körül építették (Hatyina Istvánné Fujasz Magdolna, sz. 1935).

76 Az utolsó szó alatt zárójelben: KÖSSÉGE

77 A feliratot betűhíven közlöm, ahogyan az a magánlevéltár feljegyzésében található. A harangot annak feliratában jelzett egyazon évben szentelte meg Szalva Dezső. Közlöm az ezzel kapcsolatos levél másolatát: + Főtisztelendő Esperes Úr ! Szeretve tisztelt Barátom !

Hivatalos tisztelettel értesítelek, hogy a nagyszombati érs. Helynökség 6339/921. sz. engedélye alapján a Vékptai harangot f. hó 23-án benedecáltam.

Szeretettel köszönt

Tisztelő barátod

Ógyallán, 1921. X. 25.

[aláírás]

Szalva Dezső

[a pap szlovák és magyar nyelvű körbélyegzője]

kereszttel (erről a lentiekben) szemben helyezték el. Itt építhette át az objektumot Barát Béla (rév?)komáromi kőművesmester. 1993-as fényképfelvétel hátlapján Chalupeczky József megjegyzi, hogy az objektum 110 éves⁷⁸, és hogy „romos állapotban” van. A harangláb szétszerelése a közelben lakók kérévényére történhetett, mivel az adatközlő szerint a harangszó zavarta az ott lakó kisgyermek(ek) nyugalma (Vrábel Andrásné Szvitacs Márta, sz. 1935). 1995-ben a vizsgált objektum újonnan felépült.⁷⁹ Chalupeczky József fényképfelvétele az átadás napjait örökíthette meg, mivel az objektum virágokkal díszített. Koszorúszerűségek elülső oldalán a kereszt tövében, alatta kissé jobb oldalt, illetve jobb oldali oldalán közepén; az elülső felének bal sarka letről felfelé virágokkal (szalaggal?) díszített, a harangláb körül homokot szórhattak le.

Gyurcsovics Mihály délben harangozott, majd halála után ez abbamaradt (Hatyina Istvánné Fújasz Magdolna, sz. 1935). Amikor halott volt a háznál, akkor kétóránként a temetés előtti napokban, majd a temetés napján a temetőbe való vonuláskor (a sírhelynél?) harangoztak. Napjainkban ez általában a megrendeléstől függ, lehet a temetés előtt két nappal kétóránként, vagy reggel, délben és este. A harangozást napjainkban Gyurcsovics⁸⁰ József (70 év körüli) harangozó végzi (Vrábel Andrásné Szvitacs Márta, sz. 1935). Az adatközlőnek a közelmúltban feltűnt a temetésen, hogy harangoztak (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). Úrangyalára is megszólalt a harang délben, az 1930–40-es években biztosan (Hatyina Istvánné Fújasz Magdolna, sz. 1935)



8. kép: Harangláb

(fotó: Bagin Árpád, 2005)

Út menti kereszt – 19 (*nagykereszt, Jézuskánál a kanyarban v. kanyarban a Jézuskánál, véki kereszt*⁸¹). Martos irányába haladva egy élesebb kanyarban található a fakereszt bádogtetőzetrel, INRI fémablával, polikróm korpuszsal (9. kép). Chalupeczky József cca. 120 évesnek tartotta. „Azt meg a nagyapa csináltatta”, Zahorec János véki illetőségű. Az adatközlő szerint a készítés évszáma az objektumról leolvasható (Dolník Lajosné Bachorecz Mária, sz. 1919). Kovácsolt, hegesztett kerítéssel elkerített⁸², egy-egy sarkában a földből kb. a kereszt középső részéig kiemelkedő betonoszlop. Az út menti kereszt drót segítségével a kerítés négy sarkához erősített. Az objektum felirata:

78 Egy másik helyen, ugyanerről az építményről, hogy cca. 80 éves.

79 Ezt a képviselő-testületi ülésről íródott jegyzőkönyv is alátámasztja (*Zápisnica z VIII. zasadnutia Mestskeho zastupitelstva v Hurbanove, ktoré sa konalo 10. 11. 1995*, 18. p.). Továbbá Poništ Rudolf jelentéséből kiderül, hogy a Városi Műszaki Szolgáltatások 14 ezer koronából építette és festette le a haranglábát (7–8. p.: *Správa o výsledkoch hospodárenia Technických služieb mesta Hurbanovo v roku 1995*. In *Zápisnice Rady a Mestskeho zastupitelstva v Hurbanove 1996*. Hurbanovo, 1996, 9 p.).

80 A két azonos családnév mögött nem mutatható ki közeli rokoni kapcsolat.

81 Utóbbi az ógyallaiak szóhasználatában (Dolník Lajosné Bachorecz Mária, sz. 1919).

82 Chalupeczky József közli, hogy erre 1950-ben került sor a felújítás folyamán.



9. kép: Út menti kereszt
(fotó: Bagin Árpád, 2005)

gött a korpusz lábánál egy fölerősített fatartó (hasonló a temetői fakereszt mögött mára a földön), amely takarja a kereszt szárán lévő felirat egy részét. Ezen Chalupczky József dokumentálásakor egy műanyag flakonban vágott virág, az objektum cserjékkel benöve. A kerítésen túl napjainkban akácfa nőnek, s a területet kaszálják.

3.3.3. Zöldállás szakrális kisemlékei

A térségbe 1922 őszén érkezett volt amerikai emigránsok, a *Slovenská liga* segítségével Csáky grófnőtől, az egykori major térségében földet vásároltak, s így jött létre a település (Bögi 2002, 719). A zöldállási temetőben a közelmúltban felállított emléktábla tesz tanúbizonyságot az eseményről.

Temetői nagykereszt – 20 (*križ, spoloční križ*). Homokkő, korpuszsal észak-nyugati tájolású, vésett INRI-felirattal (10. kép). Ami az objektum nagyságát illeti, az szinte elveszik a többi síremlék között. Talapzatán a következőket olvashatjuk (11. kép):

TU ODPOČIVAJU
DUŠE SLOVENSKE ZOMRELE
NA ZELENOM HAJI
V ROKU 1923.
KRIŠ POSTAVENI

A homokkő talapzat alsó részében bal oldalt:

KOMÁROMI K.S.T.
Komárom Temető sor.

*Isten
Dicsőségére
1950
Évben
Megújították
a vék pusztai
Katolikus
hívek*

Vrábel
András

(a kereszt tövében az egyszornyi felirat mára gyakorlatilag olvashatatlan)



10. kép: Temetői nagykereszt
(fotó: Bagin Árpád, 2005)



11. kép: A temetői nagykereszt felirata
(fotó: Bagin Árpád, 2005)

Az adatközlő nővére mikor elhunyt, akkor vásároltak a temetőnek területet, majd közepén felállították a temetői nagykeresztet. Az adatfelvétel idején a talapzat előtt befőttesüvegben és két hegesztett vázában (utóbbiakon sprayjel ráfestett kereszttel) élő és művirág, az objektum talapzatára erősítve egy művirágkoszorú. Bal oldalán tujafa. Mindenszentek napján gyertyát, virágot helyeznek el (Anna Kürthyová, szül. Gardlíková, 1935). 2005. szeptember elején az objektum közelében faggyúgyertya-maradványok.

Vasárnaponként litániát tartottak a temetői nagykeresztnél (a téli időszakban nem, nyáron a helyszínen le is ültek). 1945-ben még valószínű, de utána – mivel az előimádkozó kommunista lett – a litániák fokozatosan abbamaradtak (Anna Kürthyová, szül. Gardlíková, 1935).

Harangláb – 21 (zvoňica). A település közepén, alsó része téglából (?), felső része csövázás, keleti irányban nyitható bejárati ajtóval. Az alsó rész fölött betonmennyezet egy nyílással a kötélnék. A harang felirata a következő:

Z MILODAROV
JÁN G. ČIŽINEC Z AMERIKI
A KOLONIA ZELENÝ HÁJ

Az adatközlő az irottakat erősíti meg, hogy a nevezett személy és a település támogatásával fele-fele arányban állítottott a harangláb (Anna Kürthyová, szül. Gardlíková, 1935). A zöldállásiak egy csoportja úgy tudja, hogy „a harangot Amerikából hozták” („Zvon je dovezení z Ameriki”), és azt a fenti adatközlő nagybácsijától vették. A harang egyik részén dombormű (?). Chalupeczky József 1800-as években egy a majornak felállított haranglábról tesz említést. Helyette, Gyurcsovics Imre és Rákász nevezetűek építhettek egy másikat a 20. században (nem a telepesek megérkezésekor?). Mivel 1922 őszén megérkeztek a kolonisták, ezt követően építhettek Zöldálláson haranglábát. Forrásanyag alapján ismert, a 128. *Sbor Slovenskej ligy na Slovensku v Zelenom Hájí* tagjai kérik az ógyallai papot, hogy 1928. július 15-én

az általuk vásárolt harang felszentelését szlovákul tudó egyházi személy végezze el.⁸³ Chalupczky József szerint az 1930-as években búcsú napján szabadtéri szentmise volt az objektumnál. Az újjáépített harangláb felszentelése során, 1967-ben Márton napján szintén tartottak szabadtéri szentmisét is (Pastorek Jánosné Kádek Margit, sz. 1944). Érdekes lenne megnézni, mi történt az 1965-ös árvízkor, mivel ez Zöldállást is érintette. Talán ebből kifolyólag az akkor még (teljesen?) faszkeretű objektumot fel is kellett újítani. Az informátor pénzt gyűjtött a zöldállásiak körében. Viszont ő úgy tudja, hogy a renoválás 1968-ban történt, de minden bizonnyal az időpont rosszul élhet emlékezetében. Az biztos, hogy az összegyűlt összeget bankban helyezte el *zvonica* kulcsszóval. A helyi termelőszövetkezet egy kőművest küldött a javítási munkálatokhoz (ekkor készülhetett az objektum bevakolt alsó része?). A harangláb lehetett volna magasabb is, hogy a harangszó Hambra⁸⁴ is jól elhallatszódjon – véli adatközlőm (Anna Kürthyová, szül. Gardlíková, 1935).

Naponta háromszor harangoztak (reggel, délben és este, az időszámítástól függően). Ha halott volt, akkor a temetés előtt legalább három napon keresztül, a napján, amíg otthonról a sírhelyhez nem értek a koporsóval. Az adatközlő gyerekkorából emlékszik tűz és háborús időszak esetén a harangláb vészjelző szerepére, amikor is a harangot félreverték, vagyis az egyik oldalára ütötték. 1975-ben az adatközlő édesapja még rendszeresen harangozott (előtte: Halada, Psenák nevezetűek). Tőle vette át a harangozás feladatkörét, de már csak az esti órákban harangozott, ami egy idő (?) után abbamaradt. A rendszeres harangozást már „a nép sem kívánta” („ani luďia si to ňepriali”), de az adatközlő egészségügyi okokra is hivatkozott. Ha elhunyt volt, akkor cca. háromóránként, naponta négyszer is, pirkadat és naplemente között harangozott. Egy Riečičiar nevezetű fiatalabb hambi lakost tanított be, aki napjainkban harangozik. Az adatközlő figyelmeztette őt, hogy naplemente után ne harangozzon: „ugye azt nem szabad” („fšak to ňemie sa”). Mind Véken, mind Zöldálláson az elhunytnál a harangozás a megrendeléstől függően zajlik (legtöbbször napi egyszer, de előfordul, hogy háromszor). A temetés napján a pap érkezésénél, amikor búcsúztatják a halottat, és míg a halottasháztól a sírhelyhez nem érnek, szól a harang⁸⁵ (Anna Kürthyová, szül. Gardlíková, 1935).

Megemlítem, hogy a település lakosai fontolgatják egy másik szakrális kisémlék (lourdes-i barlang) elhelyezését a közelmúltban Zöldállás megalakulásának emlékére felállított emlékmű közelében. Egy hambi lakos a zöldállási temetőbe temetői fakereszt elkészítését tervezi.

4. Bagota szakrális kisémlékei

4.1. Bagotáról röviden

A XII. századtól a régészeti adatok szerint a mai (?) katolikus templom körül temetkeztek (Trugly 1982, 19). 1405-ben Zsigmond király Kálnay Istvánnak adományozza a kutatott területet.⁸⁶ A bagotai katedrális a Dëshházakat követően az Ordódy családdal fonódott össze 1534-től. 177(8)0-ig a település a komáromszentpéteri plébániához tartozott, 1790-től az

83 1928. július 8-án keltezett levél a komáromszentpéteri plébánia levéltárából.

84 A parcellázást követően 1946-ban érkezett 13 család Poltárról (Černý é.n., 74; Černý 1946, 143).

85 A temetési szentmisét Zöldálláson tartják, az 1981-ben felépített halottasházban.

86 8. p.: Középkor. 985 től – 1710 ig. In *Bagota község története*. H.n. é.n., 6–17. p. A kézirat Lacza Jenő (1926–1988) magánlevéltárából származik, amelyet Lacza Jenőné Uzsák Erzsébet bocsátott rendelkezésemre.

ógyallai anyaegyház filiálisa.⁸⁷ A 19. század első felében a település 1300 lakosa közül 750 római katolikus, 130 református és 150 zsidó vallású. Az előbbi két felekezet ez idő tájt az ógyallai egyházhoz tartozott, de a katolikusoknak és a zsidóknak helyben is volt imaházuk (Fényes 1848, 118). 1948-ban Bagota szlovák megnevezése Bohatá lett (Majtán 1998, 108). A reformátusok kitelepítése után baptisták érkeztek Bagotára (Botlík Aladárné Bóznér Margit, sz. 1932).

4.2. A bagotai római katolikus templom

A régi templomot feltehetően 1563 előtt építették, amely később a protestánsoké lett, s 1719-ben a katolikusok birtokába került vissza. Ez még vesszőfonású lehetett, majd az Ordódy család szilárdabb anyagból épített egy másikat.⁸⁸ A település temploma⁸⁹ Nagyfalussy István szerint „kis családi kápolna 1711-ben épült annak emlékére, hogy a török csatákban két elvesztettnek hitt Ordódy fiú 15 év után hazatért” (Nagyfalussy 1941, 2). Egy ránk maradt, Chalupeczky József magánlevéltárából származó kézirat szerint 26 személy (ezt írja Nagyfalussy István is) van a templom alatti sírboltban eltemetve 1735–1811 között. Megemlítem, hogy a *Krajské stredisko štátnej pamiatkovej starostlivosti a ochrany prírody v Bratislave* 1963. VII. 14-ével, az 1085/1963 szám alatt, műemlékké nyilvánította a település katolikus templomát.⁹⁰

1770-től közel száz éven keresztül szerzetes atyák végeztek Bagotán szolgálatot. Ez idő tájt, de ezt követően is javarészt az Ordódyak gondozták az objektumot az iskolával egyetemben.⁹¹ A 20. század húszas éveiben Pallay Miklós (kispap) nyugalmazott katona pap Érsekújvárból tartott szentmiséket. Egyik adatközlőm említi, hogy Ógyalláról járt Bagotára Szikora Jenő (valószínűleg Szalva Dezső is). De bagotaiak (ugyanúgy a vékiek is) jártak Ógyallára egyházi szertartásokra (feltámadási körmenet, misszió stb.). Bagotán nem élt a búzaszentelés és keresztjáró napok hagyománya. (Ürge Ferencné Krkan Margit, sz. 1929)

4.3. Bagota kataszterének szakrális kisemlékei

Temetői nagykereszt – 1. A templom bejáratánál jobb oldalt található a süttöi márványobjektum, rozsdás korpussszal és INRI-táblával (13. kép). Talapzata repedezett, ez alatt habarccsal bevont réteg téglá. Az objektumon lévő felirat részben átfestett:

87 25. p.: A XVIII ik század s a francia háborúk kora. 1711–1845. In *Bagota község története*. H.n. é.n., 18–25. p.

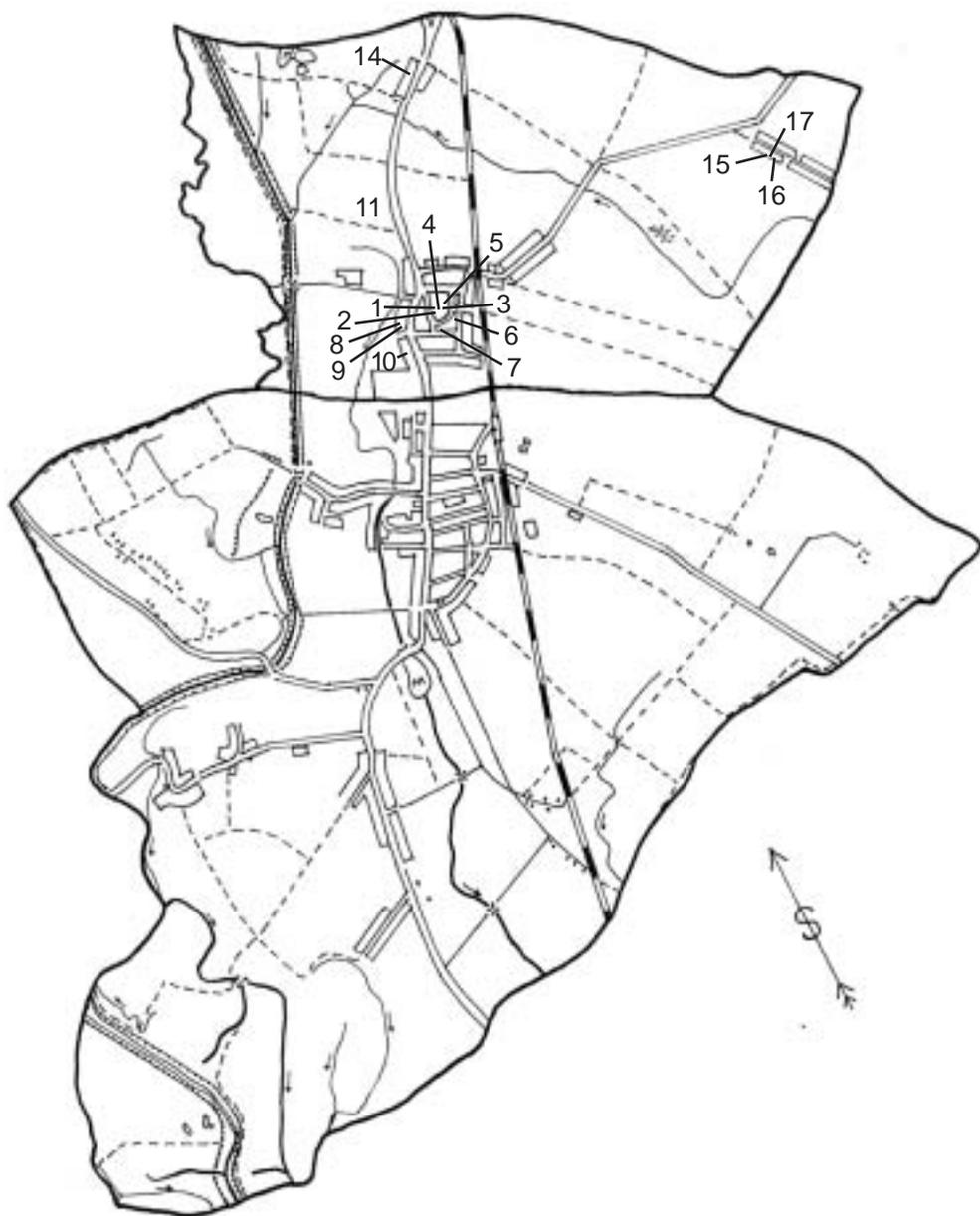
88 19. p.: A XVIII ik század s a francia háborúk kora. 1711–1845. In *Bagota község története*. H.n. é.n., 18–25. p.

89 A templom bejárata feletti toronyrészén márványtábla van a következő felirattal:

D. O. M.
IN HONOREM S. ANNAE
A. 1735.
E FUNDAMENTIS EREXIT
A. 1811.
RENOVAVIT.
FAMILIA ORDÓDY

90 1. p.: *A bohatái (bagotai) róm. kat. templom és műemlékeinek leírása*. H.n. é.n. 9. p.

91 23–24. p.: A XVIII ik század s a francia háborúk kora. 1711–1845. In *Bagota község története*. H.n. é.n., 18–25. p. 31. p.: Ujabb kori történet. 1845–1914. In *Bagota község története*. H.n. é.n., 26–40. p.



12. kép: Bagota kataszteri térképe a bejelölt szakrális kisemlékekkel.

„ÉDÉS JÉZUSUNK”

LÉGY MINDIG VELŰNK ÉS
IRGALMAZZ MINÉKÜNK!

1912.

Az adatfelvétel idején a temetői nagykereszt talapzata előtt egy befőttesüvegben művirág, talapzatán gyertyamaradványok. Jobb oldalánál egy üres befőttesüveg. Mindenszentek napjára föl szokták virágozni a következő temetői nagykereszttel együtt (Kollárovcis István, sz. 1915).⁹²

Temetői nagykereszt – 2 (*Bagotai-kereszt*). A templom mellett bal oldalt mészkőből (14. kép). Korpusza és INRI-táblája rozsdás, felirata átfestett:

ISTEN DICSŐSÉGÉRE
EMELTE ÉS ALAPITATTA
ÖZV. STERNOCZKY JÁNOSNÉ
SZÜL. PETRIK BORBÁLA
1901 JULIUS HÓ 26.⁹³

Az adatfelvétel idején a talapzat előtt befőttesüveg, két betondarabbal kitámasztva (egy vasárnapi szentmise alkalmával, 2005. VIII. 14., ebben már kardvirág). Az objektum mögött a talapzathoz lécdarabok támasztva. A temetői nagykereszt körül a betonon gyertyamaradványok.

92 Az adatközlő *misiós kereszt* valamikori meglétéről tud. Nem az ógyallai objektummal keverte össze? A missziós találkozókval kapcsolatban megjegyzi: „nagyon szépen beszéltek, szószerű is. (...) És tele volt a templom, már akarták a templomot megnagyítani mer nem férünk bele” (Kollárovcis István, sz. 1915).

93 Az állítató férjének öregtemetői síremlékének felirata:
Itt nyugszik Istenben boldogult

STERNOCZKY JÁNOS
élt 73 évet.megh.1897decz.31.

ide várja kedves nejét
PETRIK BORBÁLA
élt évet. megh.
Béke hamvaira

Fellner Kőfaragó
É.ujvár.

Azt egyelőre nem sikerült kideríteni, hogy az objektum állítatója is itt nyugszik-e vagy valahol másutt.



13. kép: Temetői nagykereszt
(fotó: Bagin Árpád, 2005)



14. kép: Temetői nagykereszt
(fotó: Bagin Árpád, 2005)

Ez a temetői objektum régebben út mentén, a mai sörgyár irodarészlegének bejárájától nem messze állt.⁹⁴ A környék 10 hold földje a kántoré, 5 hold a harangozóé, ezenkívül ún. *papföldek* is voltak (Ürge Ferencné Krkan Margit, sz. 1929). A kántorföldön állhatott az objektum, a környéken az 1930–40-es években magánházakkal (Chalupeczky Jánosné Hulkó Anna, sz. 1923). A valamikori út menti keresztnél „meg kellett állni és imádkozni egyet” (Mechura Jánosné Rákász Terézia Veronika, sz. 1926). A bagotaiak nagycsütörtökön énekszóval az akkor még út menti kereszthez mentek, ott ájtatosságot, imaórát tartottak. A záró ima a bagotai templomban volt (Ürge Ferencné Krkan Margit, sz. 1929).

Temetői nagykereszt – 3 (nagykereszt). A temető szélén, a kerítésnél áll a gránitobjektum, észak felé néző korpuszal, INRI-táblával (15. kép). A következő felirattal:



15. kép: Temetői nagykereszt
(fotó: Bagin Árpád, 2005)

ISTEN DICSŐSÉGÉRE
ÁLLÍTATTA
RADOSICKÝ
LÁSZLÓ

1994⁹⁵

A *Remény* c. katolikus hetilapban, helytelenül ugyan (sírjelként), de említés van a temetői nagykeresztről. Mivel Radosický Lászlónak (sz. 1917) nem volt családja, szomszédait kérte fel (Nagy János és felesége, Valéria), hogy ápolják őt. „Miótán 1994. május 12-én meghalt, szomszédai az ápolásért kapott pénzből eltemették” és felállították a nevezett objektumot, amelyet Kovács László káplán szentelt fel⁹⁶ (*Remény*, 2003, 26. sz., 5. p.). Ez október 1-jére, köznapra esett, amikor is szentmise kezdetén énekszóval, *Magasan áll a Golgota ormán* stb. a temetői nagykereszthez mentek. Ezt cserepes virágokkal is feldíszítették. Az előzményeket összefoglalva, Radosický László halála előtt egy-két évvel mondo-

gatta gondozójának, hogy az öregtemetői nagykereszthez (erről majd a későbbiekben lesz szó) hasonló objektumot szeretne állíttatni. Az adatközlő a nemrég elmúlt rendszer miatt, először ózdkodott a kérés teljesítésétől, de aztán – mivel bántotta őt, hogy nem intézkedtek az ügyben – felkeresett egy feltehetően érsekújvári kőfaragót, aki ugyan nem rendelkezett kellő tapasztalattal temetői nagykeresztek terén, de azt mégis elkészítette. Az adatközlő szerint a

94 A sörgyárral kapcsolatos építkezési előmunkálatokat 1964-ben kezdték meg (Mácza 1973, 50).

95 Nagyjából 15 méterrel errébb található az „állíttató” síremléke:

ITT NYUGSZIK

RADOSICKY
LÁSZLÓ
ÉLT 77 évet
NYUGODJON BÉKÉBE

96 Az ezzel kapcsolatos kiadás: papnak 500 szlovák korona, ministránsoknak fejenként 20 szlovák korona (összesen 100 korona), harangozónak 50 korona, sekrestyés asszonynak 50 (vagy 100) korona (Nagy Jánosné Benkó Valéria, sz. 1934).

korpuszt Magyarországról a magas vám miatt nem hozta át az iparos. Ezután ausztriai ismeretése folytán szerezhette be egy másikat. Az alapozás, a felállítás a temetőben egy napot vett igénybe. Az objektum összköltsége 25 ezer szlovák korona volt. Az esperes-plébános a felállítást nem támogatta, az összeget inkább közalapítványra akarta fordítani. Aztán mégis megbarátkozott a temetői nagykereszttel. A szentmise példabeszédei (út menti, temetői) kereszttel kapcsolatos történetekről szóltak. Az objektum felállítását követően történt továbbá az is, hogy az adatközlőnek álmában elhunyt gondozottja jelent meg, aki megfogta vállát, és a következőket mondta: „Tudtam, hogy nem fogja eltenni a píz” (Nagy Jánosné Benkó Valéria, sz. 1934).

Az adatfelvétel idején néhány műkoszorú volt a talpzat előtt művirággal, mécsesekkel együtt. Liszka József 2001-es adatfelvételekor a művirágkoszorúkon kívül élő virágot is talált. Ahogyan megfigyelhető volt az ógyallai temetői objektumoknál, Bagotán is van utalás arra, hogy a sírokról régebbi koszorúkat a vizsgált temetői nagykeresztnél helyeznek el (Ürge Ferencné Krkan Margit, sz. 1929).

Temetői nagykereszt – 4 (fakeszt). Az előbbi objektum előtt nem messze, nyugat felé néző fémkereszttel, ezen korpusz (16. kép).⁹⁷ A fakeszt szárán lévő felirat:

1735
FELÚJÍTVÁ
1992

„Bagotán Ondrusek József kezdeményezésére kitisztították a temetőt⁹⁸ és felújították a 250 éves keresztet. Szent Anna ünnepén, a búcsú napján dr. Szócs Béla esperes-plébános megáldotta a felújított keresztet” (Remény 1992, 34. sz., 8). Miután a sűrű bozóttal eltakart temetői objektum előkerült, azt a rossz állaga miatt pótolni kellett (ezt az adatközlő öccsének fia, Kollárovcis Antal végezte el). A fémkeresztet leszerelték, átfestették, és az új nagykeresztre helyezték fel (Kollárovcis István, sz. 1915).

Az adatfelvétel idején műkoszorúkat a temetői nagykereszt tövében, befőttesüvegek élő virággal. Liszka József gyűjtésekor egy nagy művirágkoszorú a kereszt szárán is volt.



16. kép: Temetői nagykereszt
(fotó: Bagin Árpád, 2005)

97 Ugyanaz a szerző, aki foglalkozott a műemléktemplom leírásával, számba vette a jelen objektumot is. Kb. 1,5 m magas akácfa felszerelt vas szoborműt említi, melynek felső, valamint jobb-bal szárai hatágú csillag végződésűek. A korpusz mindkét oldalán lefelé és felfelé sugárzó dicsfények. Cca. 0,5 méterrel lejjebb egy hosszúsárgyú angyal összekulcsolt kezekkel, amely mintegy 20 cm magasságú. Feje felett két falevél. Érdekes módon az objektumot a temető legrégebbi emlékének tartja, amelyet a XVII. században állíthattak (*A bohatai (bagotai) róm. kat. templom és műemlékeinek leírása* 8–9. p.).

98 A fákat kifűrészelték, a tökéket traktorral húzták ki a bagotai termelőszövetkezet bevonásával. A munkálatok során több sírjel került elő (fakesztek), ezek nem tudom, hová kerültek (Kollárovcis István, sz. 1915). Érdekes, hogy a vizsgált fakeszt régebbi évszáma megegyezik, ha ugyan nem téves, a lenticében ismertetett temetői nagykereszt egy 1939-es kiadású publikációban közölt felállításának (?) időpontjával (Csatár-Ölvedi 1939, 7). Egy Ondrusek nevezetű felszólaló a képviselő-testületi ülésen tolmácsolta a bagotaiak véleményét a temető kiszelesítésével kapcsolatban. Egyúttal tájékoztatta a jelenlévőket, hogy bizonyos megtisztítási munkálatokat egyedül végzett el (5. p.: *Zápisnica napisané z príležitosti VII. zasadnutia Mestského zastupiteľstva konaného dňa 22. 11. 1991 v Hurbanove*).



17. kép: Temetői nagykereszt
5 (fotó: Bagin Árpád, 2005)

Temetői nagykereszt – 5 (kőkereszt). A mai katolikus temető keleti széléhez kissé közel áll a homokkő objektum, dél felé néző korpusszal (17. kép). A kereszt szára és a korpusz nagyon rossz állapotban. Ez utóbbi jobb kezének egyik része még a száron egy dróttal, ennek másik része a válltól letörve. Ha eredeti a kézfej- és az ujjábrázolás, akkor minden bizonnyal Krisztus-áldás faragású (nem lehet összevetni a bal oldali kézfejjel, mivel az mára letörött). Az INRI-táblán a felirat mára olvashatatlan.¹⁰⁰

Az adatfelvétel idején a kereszt tövében kovácsolt, hegesztett tartón művirágkoszorúk, művirágok. Liszka József 2001-ben dokumentált a talapzat előtt egy hegesztett gyertyatartót, de mára ezt szinte teljesen benőtték a virágok (krizantém stb.). Ezeket öntözik. A környék szemmel láthatóan gondozott, gereblyézett terület. Az adatközlő tájékoztatása szerint az 1938-as visszacsatolás utáni időszakban Fe-

kezte László kőműves javította ki az egykori sírkereszt (?) talapzatát, a korpuszt illetően „kezet tett neki, mer el volt törve egy keze” (Kollárovics István, sz. 1915).

Nagyfalussy István említést tesz a templom, pontosabban kápolna körüli temetőről. II. József „ideje óta három különféle kriptában temetkeztek az Ordódyak, alul az egyik kriptánál egy barokk műemrek feszület áll” (Nagyfalussy 1941, 2). Minden bizonnyal a fenti objektumról lehet szó, mivel ott még napjainkban is Ordódyak sírjeleit láthatjuk (a két síremlék felirata szerint a 19. században temetkeztek utoljára). Amúgy a környéken jobbra az 1940-es évektől temetkeznek, természetesen nem Ordódy nevezetűek.

Feltehetően az 1990-es évek első felében még mindenszentek litániáját végeztek a nagykeresztnél, ezt megelőzően is több évtizedre visszamenőleg (Habara Vilmosné Turcsek Irén, sz. 1932). Hasonlóan az ógyallaiakhoz, a *Hősök énekét* énekelték (Ürge Ferencné Krkan Margit, sz. 1929).

Temetői nagykereszt – 6. A nép körében öregtemetőként élő területen találjuk, süttői márványból (közel a halottasházhoz, és a református temetőhöz). Korpusza és INRI-táblája rozsdás. Felirata nehezen ugyan, de olvasható:

*ISTEN DICSŐSÉGÉRE
EMELTE ÉS ALAPITATTA
ÖZVEGY
SZABÓ ISTVÁNNÉ
SZÜLETETT
TRENCSIK MÁRIA
1891 APRILIS 27.*

100 A valószínűleg műemlékvédő által írt kézirat a következőket tartalmazza: a temető bal felének közepe táján a terméskőből kifaragott temetői nagykereszt korpusszal áll. Talapzata kb. 1,5 m magasságig ívelt vonalú, lent félkör alakú, két bojtban végződő barokk kötésű dísszel. Feljebb kocka faragású jegyekkel van ellátva hat sorban. A talapzathoz emelkedik ki a kb. 3,5 m magasságú keresztfa, amely kettős levelekből álló elemmel díszített. Az objektum a templommal megegyező stílusú, elkészítését a 18. század közepére teszi (*A bohátai (bagoi) róm. kat. templom és műemlékeinek leírása* H.n é.n. 8. p.).

Az objektum környékét 2004 őszére kitisztították. Környezete emiatt is gondozottnak látszik, a nagykereszt könnyebben hozzáférhető. Talapzatát borostyán kezdi benőni, de gyertya égéséről tanúskodó jeleket is találni. Kollárovcics István (sz. 1915) szerint a kereszt tövében lévő mélyedést gránát okozta a második világháború idején. Nagy Jánosné Benkó Valéria (sz. 1934) szintén erre az időre teszi a megrongálódást.

Szent Flórián-szobor¹⁰¹ - 7 (*tűzoltó szobor*). Bagota központjában, a mai posta főbejárata mellett található a szoborfülke, mára szobor nélkül.¹⁰² Alatta műkö tábla, melyen a felirat egy töredéke fekete olajfestékkel átfestett:

*Postavil Dobrovolný
hasičský sbor v Bohatej
Emeltette a bohatái Önkéntes
Tűzoltó Egyesület ! 1950.*

Nepomuki Szent János-szoborcsoport – 8 (*Bagota-i Szent János szobor, Szent János, Szentháromság*). A település főútvonala mellett találjuk a mészkőből készült szoborcsoportot (18. kép). Jelen esetben csak egy nagyvonalú leírásba bocsátkozom. Eva Dénesová 1770 körülnek datálja az objektumot (Dénesová 1989, 1). A háromszög hatású szoborcsoport oszlopszerű talapzatán Nepomuki Szent János-szobor, dicsfényel, ezen hatágú csillagokkal.¹⁰³ Jobb kezére helyezve a feszület, baljában palmaággal (19. kép). Az oszlopzat alsó része körül csigavonalas talapzaton további szentek szobrai: Szent Flórián, Szent Rókus és Szent Sebestyén. Alattuk egy hasonló ívelésű talapzaton, mint amilyenről a fentiekben az egyik bagotai temetői nagykeresztrel kapcsolatban már történt említés. Három anyalkás figurával, kezükben kürttel. Az objektum első részét nézve egy oltárasztal-szerűséget látunk, ez alatt egy barlangban Szent Rozália fekvő szobrát. A mellékalakok ábrázolásaira, attribútumaira, s egyéb díszítő elemeire most nem térek ki.



18. kép: Nepomuki Szent János-szoborcsoport
(fotó: Bagin Árpád, 2005)



19. kép: Nepomuki Szent János-szobor
(fotó: Bagin Árpád, 2005)

101 Napjainkban az ógyallai Önkéntes Tűzoltó Egyesület zászlaja Szent Flóriánt ábrázolja. A bagotai templom bal oldali oltáránál többek között Szent Flórián-szobor van (*A bohatái (bagotai) róm. kat. templom és műemlékeinek leírása* H.n é.n. 6. p.).

102 Az épületben a Helyi Nemzeti Bizottság és a tűzoltószerár is székelt. Később lakásként is funkcionált (Kollárovcics István, sz. 1915).

103 Liszka József régebbi Szentháromság-ábrázolás meglétét feszegeti az adatlapon. Figyelemre méltó, hogy az adatközlők egy része is *Szentháromság*ként emlegeti a szoborcsoportot.

Több szerző az állítattóval kapcsolatban az Ordódy családra utal.¹⁰⁴ Nézzünk meg egy részt ezzel kapcsolatban: „A nemes Ordódyak, akik ezt a szobrot emelték és gondoztatják, bizonyára rövidesen ki is javíttatják, hogy újra a régi szépségében tündököljön az értékes szobor minden alakja” (Nagyfalussy 1941, 2. Vö. Liszka 2000c, 69; Dénesová 1989, 3 stb.). A szobor fenntartására Ordódy Tódor, esztergomi apát-kanonok 1864. január 25-én keltezett végrendeletében 100 forintnyi alapítványt tett, az esztergomi főkáptalan kezelésében, „de az alapítvány, havi kölcsönökbe fektetve, elértéktelenedett”.¹⁰⁵ „A szobrot és mellékalakjait Andrejka József tanár, budapesti szobrászművész formálta át 1899-ben. Az azóta eltelt 42 év vasfoga újból nagyon megrongálta a szobrot, különösen a kis kőangyalokat – úgy hogy az értékes műemléket mielőbb renoválni kellene, nehogy idő előtt tönkremenjen” (Nagyfalussy 1941, 2). A 19. század végén az objektum egyes elemeit leszerelték, ezeket Budapestre szállították.¹⁰⁶ A *Komárom vármegyei és városi Múzeum Egyesület* 1900-ban megjelent értesítőjében (XIV. évf., 22. p.) az *Országos Múzeum Egyesület* felhívja a komáromiakat, hogy gondozza a nevezett emléket. Ezt ugyanis a vármegye történelmi emlékei sorában tartotta (a Duna bal partján további négy emlék került számbavételbe, ezek közül csak a szoborcsoport nem templommal kapcsolatos). Ordódy Antal, szintén tett alapítványt a szobor javára (300 korona, ezt az ógyallai plébánia kezelte, az Érsekújvári Takarékpénztárban elhelyezve, de az intézet csődbe ment, az összeg pedig odaveszett).¹⁰⁷ 1938 novemberében az objektumot megrongálták, az angyalok lábait letörték. Ezt követően, a kézirat írása előtti időszakban (vajon mikor?) Szent Rozália szobrát darabokra törték.¹⁰⁸ Eva Dénesová 1989-ben keltezett kézírata, restaurálás céljából íródott. A szerző részletesen foglalkozik a szoborcsoport nyolcvanas évekbeli állagával (a fényképek 1980-ból valók). Ekkor az objektum még alacsony, szabálytalan alaprajzú vastag téglakerítéssel volt elkerített, korabeli rácsosztott bejárati ajtókkal.¹⁰⁹ Szent Rókus szobra fej és végtag nélküli, az objektum barlangja előtt elhelyezve. A szobor tartója, párkányok egy része, a talapzat virágmintázata mechanikus úton rongálódott meg. Az angyalkás szobrok rossz állapotban, Szent Rozália, Szent Rókushoz hasonlóan szinte felismerhetetlen. Eva Dénesová rámutat több szakszerűtlen kezelésre, a frekventált útvonalból kifolyólagos veszélyekre, és az objektum áthelyezését szorgalmazza, az egyik bagotai parkba (Dénesová 1989). A fenti leírásból kiindulva írták meg az objektum restaurálására való ajánlatot. A pályázat kidolgozói említik, hogy a legkevésbé Nepomuki Szent János szobrának anyaga rongálódott meg. Szent Rókus szobrát már nem találták a helyszínen.¹¹⁰ Szent Rozália szobra ugyan a széltől védettebb volt, de feltehetően a vandálok őt sem kímélték. Az angyalok az objektumról eltűntek (ezeket fotók alapján tervezték elkészíteni). A szerzők a szo-

104 A komáromi Etnológiai Központ Népzei Adattárába került, Bagotát is érintő latin nyelvű, az 1780-as évekből származó vizitáció a későbbiekben további adatok felszínre kerülését hozhatja.

105 2. p.: *A bohatai (bagotai) Nepomuki Szent János-szobor ismertetése*. H.n. é.n. 2. p. Chalupeczky József magánlevéltárából. Lacza Jenő magánlevéltárában egy másik kézirat (az előbbihez nagyon hasonló írás), Ordódy Tivadart említi 30. p.: Ujabb kori történet. 1845–1914. In *Bagota község története*. H.n. é.n., 26–40. p.

106 Itt tanított Ordódy Béla a 19. század végén, ahol megismerkedhetett a szoborcsoport felújítójával. „A község főterét díszítő (...)” objektum restaurálását ifj. Ordódy Pál is támogatta. 30. p.: Ujabb kori történet. 1845–1914. In *Bagota község története*. H.n. é.n., 26–40. p.

107 Kimutatások 1923-ból, gondolom az objektumot illetően: 10 cseh-szlovák korona 27 fillér litánia alapra, 6 korona 17 fillér szobor alapra. Az alapítványi tőkék a különböző pénzváltások következtében megsemmisülhettek.

108 *A bohatai (bagotai) Nepomuki Szent János szobor ismertetése*. H.n. é.n. 1–2. p.

109 Ezt Ordódy Béla örökösei tataroztatták 1935-ben. *A bohatai (bagotai) Nepomuki Szent János szobor ismertetése*. H.n. é.n. 2. p.

110 „Tudom, hogy a legértékesebbet ellopták” (Botlik Aladárné Bözner Margit, sz. 1932).

borcsoportot az eredeti helyre¹¹¹ való visszaállítás mellett, Eva Dénesovához hasonlóan, további területeken képzelték el felállítani. (Gáspár–Kožela–Rusina–Mudrončík–Lipovský é.n.)¹¹² Szőcs Béla esperes-plébános szolgálata alatt a szobor néhány elemét a bagotai katolikus templomban helyezték el. Ezeket Vladimír Oravský bevittette a plébániára (Ürge Ferencné Krkan Margit, sz. 1929). Emlékezetemben él, hogy pl. az angyalokat a plébánia épülete melletti helyiségben tárolták. Az 1991–1995 közötti ógyallai képviselő-testületi ülések jegyzőkönyvei¹¹³ alapján megállapítható, hogy a városi hivatal hathatós összeggel támogatta az objektum felújítását.¹¹⁴ A szoborcsoport a jelenleg használatos kataszteri térképen bejelölt (244-es számú parcella), a helyi római katolikus egyház tulajdonában lévő beépített területként. Az objektum talapzata mára tönkrement, a körülötte lévő betonjárda jó állapotban van. A környék rendezett, fákkal beültetett (gesztenye-, olaj-, tujafa).

1938 novemberében a területre érkező magyar honvédeket a bagotaiak feltehetően a Nepomuki Szent János-szoborcsoportnál fogadták. Ezt követően egy ködös időjárásakor, személygépkocsijával egy orvos hajtott a téglakerítésnek. Hite szerint „a Szent János megvidéte itet, mer máskípp biztos halott lett vóna”. A kijavítást az adatközlő kőművesmester apósa (Viszkočil nevezetű) végezte el. A II. világháborús orosz–német ütközet az objektumnál lehetett. A szoborcsoport környékén búcsú napján *ringlispíl*, kirakodóvásár volt a kilencvenes évekig (Kollárovičs István, sz. 1915).

Egyik adatközlőm lánykorából emlékszik az úrnap körmenetkor itt felállított sátorra.¹¹⁵ Májusban, Nepomuki Szent János áldozópap és vértanú egyházi ünnepéhez legközelebbi vasárnapon litániát tartottak. Lobogókkal mentek, Virsík János iskolaigazgató, kántor úr vezetésével. Régebbi imakönyvekből énekelték a *Dicsérvétek...* kezdetű éneket Nepomuki Szent Jánoshoz (Ürge Ferencné Krkan Margit sz. 1929). A fentieket valószínűleg az egyik, az ógyallai plébánia kezelésében tartott Ordódy-alapítványból realizálták. A kézirat alapján feltételezhető, hogy az 1948-at követő időszakban a litániát már a templomban végezték a katolikus hívek.¹¹⁶ A szoborcsoportnál lourdes-i ájtatosságot, májusi, októberi litániákat tartottak (Ürge Ferencné Krkan Margit sz. 1929). A rendelkezésünkre álló kézirat szerint az objektumnál oláh cigányok esküdtek a környékről is. A vajda adta össze az egybekelni kívánó fiatalokat, akik a szoborcsoport előtt Szűz Máriára hivatkozva fogadtak egymásnak hűséget. Az objektummal szemben „a lakodalmi áldomás is mindjárt megtartható volt”.¹¹⁷

111 Kissé beljebb helyezni, megemelni, a kerítést felszámolni (Gáspár–Kožela–Rusina–Mudrončík–Lipovský é.n., 16). Az úttest bővítése, burkolása folytán mivel a szoborcsoport mélyedésbe „került”, ennek megemelését már szorgalmazta a sokadszor említett kézirat egyelőre név nélküli szerzője is. *A bohatái (bagotai) Nepomuki Szent János szobor ismertetése*. H.n. é.n. 2. p.

112 A két kidolgozott pályázat rendelkezésemre bocsátásáért Kečkés Miklósnak tartozom köszönettel.

113 Köszönettel tartozom Adriana Kasášováknak.

114 A 116/1993–MZ. rendelet alapján az 1992-es évre vonatkozó gazdálkodással kapcsolatos szétírás 4. pontja a költségvetés túllépésével foglalkozik: műemlékvédelmi munkálatokra a szoborcsoportot illetően 320 ezer szlovák koronáról esik szó (5–6. p.: *Zápisnica z X. zasadnutia Mestského zastupiteľstva v Hurbanove konaného dňa 28. 05. 1993*, 19 p.). Egy 1994-es önkormányzati ülésen egy képviselő kérdezi, hogy mikor fejeződnek be az objektummal kapcsolatos munkálatok (2. p.: *Zápisnica z XV. zasadnutia Mestského zastupiteľstva v Hurbanove konaného dňa 25. 02. 1994*, 16 p.). A 243/1994–MZ. határozatban az 1994-es évre szóló költségvetés módosítása szerepel. 400 ezer szlovák koronát hagytak jóvá feltehetően a felújítás további kiadásaira (14. p.: *Zápisnica z XVI. zasadnutia Mestského zastupiteľstva v Hurbanove konaného dňa 22. 04. 1994*, 17. p.).

115 A további sátrak a két Ordódy és a Baranyai kúrinál voltak. A bagotai tüzoltó egyesület reformátusai részt vettek katolikus szertartásokon (Ürge Ferencné Krkan Margit, sz. 1929), ahogyan ez ismert Ógyalla esetében.

116 2. p.: *A bohatái (bagotai) Nepomuki Szent János szobor ismertetése*. H.n. é.n. 2. p.

117 2. p.: *A bohatái (bagotai) Nepomuki Szent János szobor ismertetése*. H.n. é.n. 2. p.
Az adatközlő megerősíti, hogy kb. 60 évvel ezelőtt kultúrháznak adott helyet egy sarki épület (Kollárovičs István, sz. 1915).

A vizsgált objektum több esetben felbukkant képeslapokon (pl. a keszegfalvi Mester Kiadó gondozásában *Nepomuki Szent János-szoborcsoport*ként, továbbá lásd: Szénássy 1997, 4–5, 7). A szakrális kisemlék felvétele a városi hivatal előcsarnokában is megvan. Ez az ol-tárasztal-szerűségeen elhelyezett élő virágokból adódóan minden bizonnyal az átadást, felújítást követően készült.¹¹⁸



20. kép: Harangláb
(fotó: Bagin Árpád, 2005)

Harangláb – 9 (*harangláb*). Az előző kisemlék közelében találjuk a csillaggal megjelölt toronyépítményű haranglábát (20. kép).¹¹⁹ Hegesztett vaslépcső vezet fel az objektum felső részébe. A harangláb bejárata kulcsra van zárva, az építmény négy oldala farúcszott ablakokkal ellátott. Az objektum körül betonjárda, mögötte fák (fűz-, olajfa stb.), a terület rendezett. A régi harangláb megközelítőleg 30 méterre, Érsekújvár irányában egy betonkerítés közelében állt. Ez az útmunkálatok során 1991-ben (?) összedőlt. Az eredeti harangokat a református templomban helyezték el Ógyallán. Majd az Ógyallai Városi Hivatal felépítette az új haranglábát.¹²⁰ Ezzel a református gyülekezet nem elégedett, mivel a harangszó a megszokottól kisebb területen hallható. Tervezik az objektum megnagyobbítását ráfalazással. Arra vonatkozóan is van adatunk egyébként, hogy az 1780-as években Bagotán haranglábát építettek (Erdélyi é.n., 4).

Erdélyi Tímea református lelkész nő elmondta, hogy a harangszó funkciója az élőket a templomba hívni, a halottakat elsírítani, a villámokat pedig megtörni. Ha halott volt, akkor még a régi haranglábban (kb. az 1970-es évekig) óránként, kétóránként harangoztak, *csendítettek* a kis haranggal. A temetési éneklő menetből következethetett a harangozó, hogy a sírhoz vonulnak, ekkor szólt a *kiharangozás* (v. összehangolták, kiszámították, hogy mikor fejeződik be a búcsúztatás?). Istentiszteletek napján is harangoztak (10, 10.30 és 11 órakor). Kósa Béla (sz. 1936) tájékoztató, hogy – sérüléséből kifolyólag – ez utóbbi kb. fél éve teljesen elmaradt. Jelenleg idős apja, Kósa Kálmán (sz. 1911) segíti őt ki, ha elhunyt van a faluban.

118 Csak megemlítem, hogy a bagotai templomban többek között megtalálhatjuk Nepomuki Szent János szobrát is 1. p.: *A bohatái (bagotai) róm. kat. templom és műemlékeinek leírása*. H.n. é.n. 9 p.

119 1650-ben Ógyalla Bagota leányegyházaként szerepel (Erdélyi é.n., 3). Az istentiszteleteket az ellenreformáció kezdetéig (?) Ógyallán a mai katolikus templom területén egy kápolnában (?) tartották. (Chalupeczky József alapján: *Reformátusok*) II. József türelmi rendelete után Bagota Komáromszentpéterrel együtt az utóbbi településen templomot épített. 1796(3?)-ban Ógyallán, az abai kolostor maradványaiból épült objektum (Erdélyi é.n., 3–4), amely a mai gyülekezeti ház helyén állt (zsindelytetős, torony nélküli, amelyet az 1870-es években átépítettek) (Erdélyi Tímea ref. lelkész nő alapján). 1808–1810 között épült a torony, de ezt az időjárás nem kedvezte, majd a harangokat egy később felépített haranglábban (?) helyezték el (Chalupeczky József: *Reformátusok*). Mivel a reformátusok többnyire Bagotán éltek, a 20. század első harmadában, feltételezésem szerint az 1911-es ógyallai tűzvészből kifolyólag kereshettek a templom építésére megfelelő területet Bagotán. Számításba jött akkor a mai ravatalozó környéke (Erdélyi Tímea ref. lelkész nő nyomán). Mivel a bagotaiaknak főlrótták, hogy az új templom építését kis összeggel támogatták, ezért Ógyallán kezdték meg az építkezést 1912-ben, Mórocz Mihály lelkipásztorsága alatt. A reformátusok száma napjainkban Ógyallán és Bagotán együttesen 300 fő körül van (Erdélyi 2002, 1–2; Erdélyi Tímea ref. lelkész nő nyomán).

120 Tehát 1992-ben az objektum új építési területet kapott. Az interpellációban többek között szó esik ennek református és katolikus egyházi személyek általi jóváhagyásáról (2. p.: *Zápisnica z VII. zasadnutia Mestského zastupiteľstva v Hurbanove konaného dňa 18. 12. 1992*, 13 p.).

Szent Antal-szobor – 10 (*Szent Antal-szobor*).¹²¹ Homokkő szobor (21. kép) a református haranglábtól Ógyalla irányában egy magaslaton, a főútról szinte észrevehetetlen egy fenyőfa miatt is. A talapzat legfelső részének peremén a következő felirat:

S. ANTONIO
DI PADOVA

Lejjeb, feltehetően a közelmúltban zöld festékkel átfestett felirat:

P. SZT. ANTAL
halgasd meg imádságunk
és könyörögi érettség
ISTENNEL.

A szobor körül több kisebb elkerített magántelek található, viszont egy kis köz elkerítetlen, amelyen a főúthoz juthatunk. Ez mára szinte teljesen benőtt bokrokkal.¹²² Ezt az utat az egyik főút melletti magánház kerítésének egy részével lehetne összefüggésbe hozni, mivel az mintha az ösvény valamikori bejáratát jelölné. Az ott lakó hölgy (Balla Ottóné) szerint a szobor állíttatója a velük szemben lakott Ordódy-leszármazott volt. Az adatfelvétel idején az objektumot a református harangláb környékétől közelítettem meg, több magánfelken áthaladva. Az objektumnál vadrózsabokor, rendezetlen terület száraz galyakkal, a talapzat előtt betemetett befőttesüvegek. Sternóczky István még gondozta, virágot vitt, mivel „őneki nagy gongya volt arra”. Szócs Béla feltehetően tervezte a feljáró kitisztítását. „kölzene rendes út, hogy tudjanak bemenni oda imádkozni, Szent Antalhoz könyörögni” (Kollárovics István, sz. 1915). Ami a Szent Antal-szobor jövőjét illeti, tervezik áthelyezését a református harangláb és a Nepomuki Szent János-szoborcsoport területére a főút mellé.¹²³



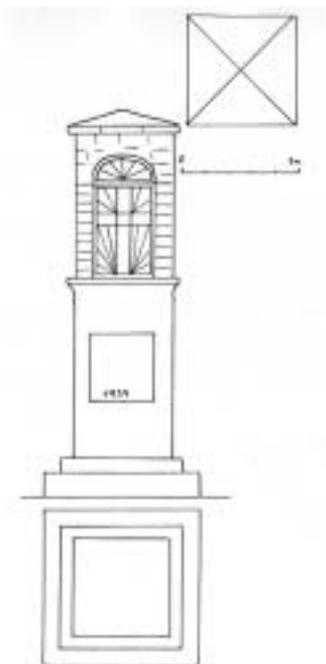
21. kép: Szent Antal-szobor
(fotó: Bagin Árpád, 2005)

Képoszlop – 11 (*Jézus Szíve-szobor; Jézus Szíve*). Bagota és Pálmajor között a főút mellett található (22. kép). Téglából épült szoborfülkés képoszlop, betontalapzaton. A fülke lakatra zárt rácsosztott tüvegajtóval, benne kelet felé néző Jézus Szíve-szoborral, kétoldalt művirágokkal. A felirat fekete olajfestékkel írott (nem vésett, az eredetét bevakolták?):

121 Az objektumra Kečkés Miklós hívta fel a figyelmemet.

122 Az képviselő-testületi felszólalásokban az egyik képviselő a szoborhoz felvezető út hozzáférését, újbóli megnyitását szorgalmazta (3. p.: *Zápisnica napisaná z príležítosti z III. zasadnutia Mestského zastupiteľstva konaného dňa 22. 03. 1991 v Hurbanove*, 7 p.; 12. p.: *Zápisnica z V. zasadnutia Mestského zastupiteľstva v Hurbanove konaného dňa 25. 09. 1992*, 12 p.).

123 Itt említtem meg, hogy Bagotán és Ógyallán a katolikus templomokban találunk Szent Antal-szobrot, oltárt. Az előbbiben az oltárkép Szent Antalt, aki a halakhoz beszél, a tengerparton állva ábrázolja, majd egy másik jelenet, amikor térdeplések megjelenik neki a Szűzanya karján a kis Jézussal. Az 1960-ban restaurált festmény megsötétedett, ezért a fent leírtak a képen nehezen kivehetők. 5–7. p.: *A bohatái (bagotai) róm. kat. templom és műemlékeinek leírása*. H.n. é.n. 9 p. Ógyallán találkoztam néhány Szent Antalt tisztelő asszonnyal.



22. kép: Képoszlop
(Liszka József rajza, 1997)

ISTEN DICSŐSÉGÉRE
ÉS JÉZUS
SZENT SZÍVE
TISZTELETÉRE
ALAPÍTOTTA
BILKÓ PÉTER
ÉS NEJE
KRÁLIK ERZSÉBET
1934. BEN

Talapzatnál mécsesek, nyugati oldalánál egy háromszögelesi pont. A déli oldala repedezett, lepotyogott vakolattal, sürgős felújításra szorul. Az objektum környezete rendezetlen, akáccal benőtt. A képoszlop előtt a közelmúltban az ipari parkhoz vezető járda épült.

A forrásanyag alapján a szobrot feltehetően 1934. június 17-én (15 óra körül) szentelték fel, amihez a bagotai templomból körmenet indult az udvardi esperes jelenlétében.¹²⁴ Ezt követően a Jézus Szíve ünnepéhez legközelebbi vasárnapon Virsík János kántorral, lobogókkal együtt felkeresték az objektumot¹²⁵ (Ürge Ferencné Krkan Margit, sz. 1929). A következő adatközlő a processziókkal kapcsolatban Lagin Kálmán kántort említi (Habara Vilmosné Turcsek Irén, sz. 1932). Ógyallaiak szintén eljöttek a nevezett ünnepen a felszentelés évében, 1934-ben, de 1935-ben is minden bizonnyal, vasárnapi napon.¹²⁶ Nem papi körmenettel, és a képoszlopnál litániát végeztek (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923). A bagotaiak Udvardra tartván meghajoltak a képoszlopnál, és elmondtak egy miatyánkot (Ürge Ferencné Krkan Margit, sz. 1929).

Út menti kereszt. Az objektummal kapcsolatos alapítvány létrehozva: „Weisz Lipót uradalmi birkás által. 1830 Decz. 30. Egy általa a bagotai uton állíttatott márvány kereszt fenntartására.”¹²⁷ Minden bizonnyal az eredeti alapítványi (?) levélben a következőket olvashatjuk: „(...) Vaeis Leopot (...) 1820^{ik} Esztendőben 26^{ik} Decemberbe az Isten dicsőségére, és a Kőrösztény Katolikusok buzdulására, ugyan Szent Péter határában Bagotára menendő úttya mellett (...)” lett felállítva az objektum. Tehát nem igazán világos számomra, hogy a „Szent Péteri Uradalomban” szolgáló személy bagotai vagy komáromszentpéteri kataszterben állította-e fel keresztjét. 1899-ben Szecsányi Gyula komáromszentpéteri plébános engedélyt kapott az út menti kereszt tatarozására 48 forintnyi költséggel.¹²⁸ Szintén a komáromszentpéteri plébánia levéltárában található a 116. számmal ellátott, *Szentmise, Kereszt, szobor stb. alapítványok Kézi naplója 1912 Január hó 1-től*, amelyben részletesen foglalkoznak (alapítványi tőke nagysága, ezek elhelyezése) a kutató objektummal 1912-től 1944-ig. További vizsgálatokat szükséges elvégezni ahhoz, hogy megtudjuk, hol található (persze, ha még megvan) a fenti út menti kereszt.

124 Szikora Jenő, 111./934. számú levele a komáromszentpéteri plébánia levéltárából.

125 Az előző Jézus Szíve-szobrot összetörték, ezt feltehetően a Bilkó család unokája pótolta.

126 Ógyalla esetében is tudunk több utcát érintő körmenetről, de nem álltak meg szakrális kisemléknél (Dolník Lajosné Bachorecz Mária, sz. 1919). Ez pappal történt, 1936–1937-ben biztosan (Chalupeczky Józsefné Hulkó Anna, sz. 1923).

127 II. *Kereszt és szobor alapítványok* a komáromszentpéteri plébánián.

128 4108. számú levél.

Szent Vendel-szobor. Nem tudni, hogy a szobor hol állt, hogy a fenti kereszttel nem azonos szakrális kisemlékről van-e szó. Feltehetően a Szent Vendel-szobor a 19. század közepén még állt. A településen juhtenyésztéssel is foglalkoztak, de az erre a célra használt silány füvel benőtt homokos területeket akácfa, szőlők kezdtek felváltani. Juhot legtovább Ordódy Pál gazdaságában tenyésztettek.¹²⁹

4.3.1. Pálmajor szakrális kisemlékei

1945 őszén 13 család érkezett Gyetva környékéről, akik lényegében a mai település alapjait rakták le, de ezt megelőzően az Ordódy birtokon cselédlakások meglétéről tudunk (Peter Sivok, sz. 1946). A búcsút Bagotával egy időben tartották (Pavlina Beskydiarová sz. Machalová, 1915).

Út menti kereszt – 14 (križ). Pálmajor szélén, Érsekújvár irányában a főútvonal bal oldalán található az utolsó magánház mögötti telken. A mészkő objektumon korpusz és INRI-tábla (23. kép). A talapzat felirata:

*ISTEN DICSŐSÉGÉRE
EMELTE
ORDODY VINCZE
ÉS NEJE
GHYCZY MARIA
1852
ÉVEL¹³⁰*

A feliratot az ott élő szlovákok már több ízben felújították. Az utolsó szó „átírása” a vésett felirat roncsolódásának is tulajdonítható. Hegesztett kerítéssel elkerített (1970-es években?), területe körömvirággal stb. beültet-



23. kép: Út menti kereszt
(fotó: Bagin Árpád, 2005)

129 Ujabb kori történet. 1845–1914. In *Bagota község története*. H.n. é.n., 34–35. p.

130 A bagotai temető síremlékei tanúskodnak a nevezett személyekről.

*ITT NYUGSZIK
ASSAKÜRTI
GHYCZY MÁRIA
ROZSONMITICZI
ORDÓDY=VINCZE
HITVESE*

*született April 17 én 1800.
meghalt Julius 30 án 1868*

Egy másik sírjelen a következő felirat olvasható:

*ITT NYUGSZIK
NÉHAI TEKINTETES
ORDÓDI ÉS ROZSONMITICZI
ORDÓDY VINCZE
ÚR*

*született 1797. Január 20án
meghalt 1873. Martius 1én
Véghetetlenül szerető atyjának
kinek élete minden erények
példány képe volt, legjobb, barát-
jának, jötevőjének, örök hálá-
val tartozó fia.*

tett. Betonozást is említettek az ott lakók, az objektum stabilitását megerősítendő. A talapzat és a kereszt lemeszelt. A környék a gondozatlanság látszatát kelti. Mária Sojková (sz. 1926) szerint az objektum nem hozzáférhető, elhanyagolt: „Az Úr Jézusnak nem szabad ilyen rendtelenségben lennie” („Pán Kristus nemá biť f takom bord'ielí!”). Meg van róla győződve, hogy a kereszt „tulajdonosa” nem engedi be a látogatót. Kissé gúnyosan jegyezi meg, hogy az ott lakók „temetőn élnek” („oňi sú postavení na cintore”).

Pálmajoriak a múltban már kezdeményezték a szakrális kisemlék áthelyezését közvetlen a főút mellé. A vizsgált objektum előtt cselédlakások, mögötte pedig az Ordódy-major megletekor még földút húzódott, ami a szájhagyomány szerint „régí római útvonal” (Sivok Peter, sz. 1946).

Az út menti keresztnél az esti órákban az asszonyok rózsafüzért imádkoztak, a napi teendők elvégzése után; a kommunizmus ideje alatt is (Pavlina Beskydiarová sz. Machalová, 1915). Mindenszentek napján koszorút készítettek, virágot, gyertyát helyeztek el (Mária Sojková, sz. 1926).

4.3.2. Margitpuszta (Nová Trstená) szakrális kisemlékei

Arról, hogy a szlovák telepések 1922-ben érkeztek, a temetői nagykereszt felirata tanúskodik. Több mint tíz frivaldnádasi (Rajecká Lesná) család letelepedéséről tudunk. A családfők nagy része amerikai emigráns volt. A *Zápisnica na Margit Pustej* c. dokumentum alapján 500 katasztrális hold földet vásároltak (ez javarészt a mai település területét ölelte fel), s 1923 tavaszán már erősen építkeznek (Vašš 1999, 8, 11–12, 14).

Temetői nagykereszt – 15 (*vel'ki križ*). A talapzat műkö, ennek legalsó része és maga a kereszt mészkő, INRI-táblával. A talapzatba helyezett tábla felirata:

*PANE JEŽIŠU KRISTE!
Ty studnica všetkej milosti,
Bud' vždy na pomoci nám,
ktorí sme z Tvojej Božskej milosti,
sem z Frivaldu r.1922 prišli.
Tu odpočívajúcim našim milým,
nech je tá zem slovenská ľahká,
večné svetlo nech im svieti večne.”
AMEN.*

1931

Ez alatt egy kisebb gránittáblán a következő felirat:

*Obnovené v rokoch
1993 a 1997
veriacimi v N.Trstenej
...
KAMENÁR F. HROMADA*

A mészkő keresztet egy Felner nevezetű érsekújvári kőfaragótól vették 1600 koronáért. 1933-ban az objektumot Kvardian nevezetű pap szentelte fel Érsekújvárból, szeptember 3-án (Vašš 1999, 16, 18–19). Ha nem történt elírás, akkor a talapzaton lévő tábla már két évvel a felszen-

telést megelőzően elkészült. A talapzat egy részét műköre cserélték a rossz állaga miatt, ehhez a település lakosai járultak hozzá fejenként 500 (v. 1000) szlovák koronával (Mária Nemčeková, sz. 1928). Az objektum műkö kerítését a margitpusztai származású František Hromada kőfaragó készítette el díjmentesen. A temetői nagykereszt körül művirág, talapzatán jobbra művirágkoszorú (az adatfelvétel idején takarták a feliratos kistáblát, 1997-ben nem), előtte friss virág.

Az adatközlő, aki 1947-ben érkezett a településre, felfigyelt arra, hogy októberben minden nap térdelve (is) imádkoznak a temetői nagykeresztnél. Az összejövetel az 1950-es években megszűnt, egy ott élő ember hatásának köszönhetően. Fehér lepedőszerűséget magára öltve a sírra állt és ijesztgette az ott imádkozókat.

Harangláb – 16 (zvoňica). A temetőben, a temetői nagykereszt mögött található csövázás, bádogtetős harangláb északkeleti bejáróval. Előtte a betonba a következő keltezését írták: *20. 11. 1988.* A fa bejárati ajtót levehették, ez a harangláb belsejében elhelyezett (mögötte műanyag virágok). A harang felirata, nem az eredeti tördelés szerint (Vašš 1999, 17–18):

NA PAMIATKU PRÍCHODU NAŠEHO Z FRIVALDU NA MARGITPUSTU V ROKU 1922 OBETUJÚ NA ÚCTIVOSTĚ SV. RAFAELA PRVÍ OBYVATELIA.

A másik oldalán lévő felirat:

ULIL R. HEROLD V CHOMUTOVĚ R. 1933

A harangláb oldalai nyitottak, elülső oldalánál fakereszt, tetején egy (fém)kereszt. A régebbi harangláb akácfaoszlopból épült, de a rossz állaga miatt másikat kellett építeni (Hromada František, sz. 1947). A felújítást Ján Pastorek végezte el 1987–88 telén díjmentesen. 1988. február 20-án fejezte be a munkálatokat (Vašš 1999, 20), pótolta a deszkákat az új bádogtetővel együtt. Az adatközlő fia gondoskodik általában a harang zsírozásáról (Mária Nemčeková, sz. 1928).

A haranglábat a temetői nagykereszttel egy időben szentelték fel (lásd a fentiekben). Marián Vašš szerint Margitpusztán 1931-től temetkeznek, előtte a bagotai temetőt használták. Arról, hogy 1933 előtt volt-e a településnek ideiglenes haranglábja, nem tesz említést a szerző.¹³¹ Azt biztosan tudjuk, hogy 1933-ban a település harangot vásárolt (Vašš 1999, 16, 18). Az 1922-ben érkezett 12 család havonta váltotta egymást a harangozásnál. Ján Pastorek a felújítását követően mondta a margitpusztaiaknak, hogy kezdjenek el harangozni; aki nem tudott, az tanuljon meg. Az adatközlő, akinek férje harangozott, 60 éves korában kérte meg a keresztfiát a betanításra. Napjainkban hatan harangoznak, havi (kéthavi?) váltással (Kluchová, Tužinčinová, Voláriková, Barteková, Pastoreková, Nemčeková). Régebben naponta háromszor, ma többnyire délben és este, vagy csak délben harangoznak. A közelben lakó Kluchová nevezetű harangozik a temetések előtt, nagyjából 1993-tól. Ezelőtt mindenki a családjából küldött egy személyt. A településen, ha halott van, azt mindjárt tudtják a helyiekkel. A temetés napjáig aztán napi háromszor szól a harang, de a harangozás nem fizetett: „Isten nevében van” („To je f meňe Božom”). Ha a pap kezdi a szentmisét a temetői halottasházban, akkor az adatközlő fia vagy egy közelben lakó harangozik (Mária Nemčeková, sz. 1928).

¹³¹ Írja, hogy egy tüzeset után, 1936–37-ben felépítettek egy tűzoltószertárt (Vašš 1999, 25).

Kápolna – 17 (*kaplnka, márnica*). Az objektum elsősorban halottasházként funkcionál, de a helyiek használják a *kaplnka*¹³² megnevezést is. 1989-ben épült fel, de még nem volt teljesen kész (ajtók és megfelelő lépcsőzet nélkül). A bagotai termelészövetkezet bevonásával majd a lépcsőket rendszeren kialakították. Ez fölé később tetőt szereltek¹³³ egy Trencsénből származó fakereszttel (Mária Nemčeková, sz. 1928) Ezek munkálatait feltehetően Ján Pastorek anyagi hozzájárulásával végezték el (Vašš 1999, 17). Ezt megelőzően, 1992. május 22-én Szöcs Béla esperes-plébános a halottasházat felszentelte. Itt az első szentmisét 1993. november 2-án Kováč(cs) László¹³⁴ mutatta be. Ekkor szentelte meg a Ján Pastorek által vásárolt fakeresztet¹³⁵. A belsőépítészeti famunkálatok egy részét szintén Ján Pastorek végezte el, az oltárasztalt Ján Nemčekkel közösen. Ez utóbbira a szintén frivaldnádasi Anna Langová hímzett terítőt. A Fájdalmas Szűzanya-képet Martin Mazák frivaldnádasi születésű svájci misszionárius ajándékozta a kápolnába, aki ott 1995. június 17-én tartott szentmisét (Vašš 1999, 17), ugyanúgy Gašpar Habara újgyallai születésű misszionárius is (1998. július 4-én).¹³⁶ A településen a Fájdalmas Szűzanya (Hétfájdalmú) napján tartanak búcsút 1994-től (2005-ben szeptember 17-én Oltáriszentség kitéttel, 2004-ben szeptember 12-én), ha szerdára esik 15-e, akkor az előtte lévő vasárnapon. Szentmise van továbbá: virágvasárnap előtti szombaton, pünkösdi vigíliáján, Vladimír Oravský ittlététől, mindenszentekkor, azelőtt halottak napján, továbbá Krisztus Király vasárnapján. Gyászmiséket a temetéssel egybekötve szintén Oravský Vladimír ittlététől, azelőtt ezeket a temetés után tartották (Mária Nemčeková, sz. 1928). Ha az építményben nem férnek el, akkor a többiek a bejárati ajtó előtt állnak. A szertartás ekkor kihangosított, elektronikus hangszeren játszik a kántor (František Hromada, sz. 1947). Feltehetően már 1993-at megelőzően is, májusi litániákat, októberi rózsafüzért tartottak. Az építmény kisebb helységében (*malá miestnosť*) helyezik el a koporsót, itt öltözhét át a pap, gyónjat stb. A főbejárón jutunk a nagyobb terembe (*veľká miestnosť*), ahol a szentmiséket tartják. Az építményben több falikép kapott helyet, s terveznek az objektumban egy képes keresztutat is elhelyezni (Nemčeková Mária, sz. 1928).

Itt említem meg azt a képszekrényt (*skrinka, soška sed'embolestnej*), amelyet a halottasház homlokzatára erősített tetőzet alá helyeztek és Trencsénből hozattak. A sasvári pietát az adatközlő a keresztfiától kapta, akinek azt kirándulók adományozták egy társas utazáskor. A szobor Rómából került Margitpusztára, és Jozef Pastorek helyezte el a fölkében. Ha a halottasházban, kápolnában az esti órákban pl. litániát végeznek, akkor a képszekrényt izzólámpa segítségével megvilágítják.

IV. Összegzés

Dolgozatomban eredetileg kettő, mára egyesült kisalföldi település, Ógyalla és Bagota szakrális kisemlékeit vettem leltárba és dokumentáltam, ezeken túlmenően igyekeztem feltárni a

132 „Hivatalosan nem mint kápolna szerepel” („Něni to oficiálne ako kaplnka”).

133 Az adatközlő férje testvérének temetéséből kifolyólag, mivel akkor éppen zuhogott az eső. A képviselő-testületi ülésen margitpusztaiak kéri a tetőzet hozzáépítését az objektumhoz, a lépcsők felújítását stb. 2. p.: *Zápisnica z XII. zasadnutia Mestského zastupiteľstva v Hurbanove ktoré sa konalo dňa 10. 05. 1996*, 18. p. Ez alá mára két padot helyeztek el a korláthoz erősítve (feltehetően 1997 után). Ezeket a helyi fiatalság használja napközben, futballnézőskor. Itt említem, hogy az objektum vagyoni jogi rendezésére 1997-ben került sor (*Hurbanovói Hírmondó* 1998/1, 10).

134 Az ötlet, hogy az objektumban szentmisét tartsanak, tőle származott (Mária Nemčeková, sz. 1928).

135 Ezt temetésekor kiviszik az épületből (Mária Nemčeková, sz. 1928).

136 A főbejáróval szembeni behúzó rúdján már nem volt fekete sötétítő. Ezt szentmisekor amúgy elhúzták, és egy papírt tűztek fel az énekszámokkal (Mária Nemčeková, sz. Kraslanová, 1928).

hozzájuk kapcsolódó kultuszt. Elsősorban szájhagyomány útján, de forrásanyagra (kézirat, jegyzőkönyvek) is támaszkodtam. A 37 bemutatott objektum zöme út menti kereszt, de a bagotai temető esetében elmondható, hogy ott a temetői nagykeresztek számukat nézve mára igencsak megszaporodtak.

Ógyalla kataszterében 11 különféle típusú keresztet, a szentek szobraiból 4 meglévőt (Szűz Mária, Nepomuki Szent János, Szent Vendel, Szentháromság) fényképeztem le, továbbá kettőre visszaemlékezés útján derült fény. Itt említendő meg az a Konkoly Thege Miklós által Olaszországból hozott Jézus-szobor, amely ásóval a kezében ábrázolta a Megváltót. A Jézus mint kertész ábrázolás egyedülállónak mondható a térségben, s csak sajnálhatjuk, hogy maga a szobor mára elveszett. Mindössze sajtóhíradásból, továbbá a helyi szájhagyományból értesültünk róla. Az említett objektumokon kívül egy kápolna, Véken és Zöldálláson egy-egy harangláb is található.

A bagotai kataszterben a 7 temetői nagykereszt egyike valamikor út menti keresztként funkcionált (ugyanúgy egy Pálmajoron található objektum). Egy út menti kereszt meglétéről eddig csupán alapítványi beírás tanúskodik. Bagota központjában egy mára szobor nélkül lévő szoborfülkére lehetünk figyelmesek. Forrásanyag alapján értesültem egy volt Szent Vendel-szoborról. A meglévő szobrok közül Nepomuki Szent János-szoborcsoportját, Pádúai Szent Antal-szobrát kell megemlíteni. A Bagotán álló harangláb a református gyülekezet számára épült, Margitpusztán a római katolikus szlovákok használnak egy másikat. Ugyanitt van egy kápolna (ami lényegében halottasház), Bagota és Pálmajor között egy képoszlop.

A vizsgált kisémlékeket a múltban (az 1930-as években biztosan) érintették a különféle körmenetek (úrnapja, keresztjáró napok, búzaszentelés: ez utóbbi kettő Bagotán nem volt szokásban), ám ezek mára nagyoobbrészt viaszszorultak. Viszonylag több körmenet, ájtatosság kapcsolódott az ógyallai Konkoly-sírkápolnához. Hagyományosan (s ez még ma is előfordul) az egy-egy kereszt előtt elhalódók fejbólintással, keresztvetéssel, imával, kalapemeléssel tisztelegnek. A szakrális kisémlékeket általában a közelben lakók gondozzák, és általában nagyobb egyházi ünnepekhez (húsvét, mindenszentek stb.) teszik rendbe őket.

Felhasznált irodalom

i.B.Gy.

2001 Új ifjúsági szervezet alakult Ógyallán. *Komáromi Lapok*, XI. évf., 7. sz. 5. p.

Blaskovics József

1989 Kincsünk az anyanyelv. Becéző nevek. *Hét*, 34. évf., 15. sz. 11. p.

Borovszky Samu (szerk.)

[1905] *Komárom vármegye és Komárom sz. kir. város*. Budapest. 600 p. /Magyarország vármegyéi és városai/

Brentano Kelemen

é.n. Az Isten szolgálójának, Emmerich Anna Katalinnak látomásai szerint. A mi Urunk Jézus Krisztus kinszenvedése. Molnár Gyula gondozásában. H.n. 235 p.

Csatár István–Ölvedi János (szerk.)

1939 *A visszatért Felvidék adattára*. Budapest.

- Fényes Elek
1848 *Komárom vármegye*. Pest. 200 p.
- Chalupeczky József
1999 *Az ógyallai római katolikus templom története. 4. Alternatíva*, 1–2. p.
- Karaffa János
2005 Dr. Szöcs Béla, volt felbári esperes-plébános életútja. *Magyar Hírvivő*, III. évf., 5. sz. 2. p.
- Kollár, Daniel (szerk.)
2000 *A szlovák–osztrák–magyar Duna mente*. Bratislava. 352 p.
- Lacza Tihamér
2001 Iskolát teremtett Ógyallán. *Új Szó*, 54. évf., 40. sz. 8. p.
- Liszka József
2000a *Állított keresztényi buzgóságbul. Tanulmányok a szlovákiai Kisalföld szakrális kisémlékeiről*. Dunaszerdahely. 222 p.
2000b Szent Vendel tisztelete a kisalföldi néphagyományban. Patrocíniumok, köztéri szobrok és a kapcsolódó kultusz. In *Állított keresztényi buzgóságbul. Tanulmányok a szlovákiai Kisalföld szakrális kisémlékeiről*. Dunaszerdahely. 81–126. p.
2000c Adalékok Nepomuki Szent János kisalföldi tiszteletéhez. In *Állított keresztényi buzgóságbul. Tanulmányok a szlovákiai Kisalföld szakrális kisémlékeiről*. Dunaszerdahely. 65–79. p.
2002 Martos. Egy kisalföldi település a kultúrák metszéspontjában. In Katona István: *Átom született. Feszty Árpád Művelődési Park*. Martos. 7–17. p.
- Mácza, Michal
1973 *Stručné dejiny priemyslu v okrese Komárno. Jubilejná publikácia z príležitosti výstavy Vznik a rozvoj priemyslu v okrese Komárno od 7. novembra 1973 do 28. februára 1974*. Komárno. 80 p.
1982a Az első köztársaságban. In Mačanský, Ladislav–Kajtár, Jozef (szerk.): *A komárnói járás*. Bratislava, 33–41. p.
1982b A fasiszta uralom éveiben. In Mačanský, Ladislav–Kajtár, Jozef (szerk.): *A komárnói járás*. Bratislava, 51–54. p.
- Majtán, Milan
1998 *Názvy obcí Slovenskej republiky (Vývin v rokoch 1773–1997)*. Bratislava. 600 p.
- Nagyfalussy István
1941 Vándorlás magyar falvakon át. Az Ordódyak barokk-kápolnájának története. *Érsekújvár és vidéke*, 60. évf., 34. sz. 2. p.
- Sčítanie ľudu...
1992 *Sčítanie ľudu, domov a bytov k 3. marcu 1991 v okrese Komárno*. Komárno. 154 p.
Sčítanie obyvateľov... Náboženské vyznanie...
2001 *Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2001. Základné údaje. Náboženské vyznanie obyvateľstva*. Bratislava, 240 p.
- Sčítanie obyvateľov... Národnostné zloženie...
2001 *Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2001. Základné údaje. Národnostné zloženie obyvateľstva*. Bratislava, 163 p.
- Szenássy Árpád
1997 *Komárom és vidéke képeslapokon. Komárno a okolie na pohľadniciach*. Komárno, 12+109 p.

Trugly, Alexander
1982 A középkori települések kialakulása és fejlődése. In Mačanský, Ladislav–Kajtár, Jozef (szerk.): *A komárnói járás*. Bratislava, 16–19. p.

Vadkerty Katalin
1999 *A belső telepítések és a lakosságcsere*. Pozsony, 284 p.
2001 *A kitelepítéstől a reszlovakizációig. Trilógia a csehszlovákiai magyarság 1945–1948 közötti történetéről*. Pozsony, 703 p.

Vašš, Marián
1999 *Vznik a osídlenie Novej Trstenej*. H.n. 34 p.

Egyéb, kéziratos források

Bombek Róbert
é.n. Dr. Konkoly Thege Miklós /1842–1916/. Komárno, 27 p.

Bögi, Vojtech
2002 Významné podujatia na území nášho mesta. In *Mestská kronika kniha II. Mesto: Hurbanovo. Okres: Komárno. Kraj Západoslovenský*, 719–720. p.

Černý, Ladislav
é.n. Obyvateľstvo. In *Mestská kronika. Mesto: Hurbanovo. Okres: Komárno. Kraj Západoslovenský*, 63–76. p.
[1946] Reslovakizácia. In *Mestská kronika. Mesto: Hurbanovo. Okres: Komárno. Kraj Západoslovenský*, 142–143. p.
[1954] Rok 1954. In *Mestská kronika. Mesto: Hurbanovo. Okres: Komárno. Kraj Západoslovenský*, 193–199. p.
[1960] Rok 1960. In *Mestská kronika. Mesto: Hurbanovo. Okres: Komárno. Kraj Západoslovenský*, 241–243. p.

Dénesová, Eva
1989 Zámer na reštaurovanie – súsošia sv.J.Nepomuckého. Hurbanovo – Bohatá. Komárno. Kézirat az Etnológiai Központ Adattárában. 15 p.

Erdélyi Pál
é.n. Ógyalla története. 5 p.

Erdélyi Tímea
2002 Ógyalla – Bagota-i református egyház története. 2 p.

Gáspár, Peter–Kožela, Stanislav–Rusina, Ivan–Mudrončík, Miloslav–Lipovský, Miroslav
é.n. Ponuka na reštaurovanie súsošia sv. Jána Nepomuckého v Hurbanove – miestna časť Bohatá. Kézirat az Etnológiai Központ Adattárában. H.n. 21 p.

Chalupeczky József
é.n.a Konkoly-Thege Miklós¹³⁷ által felépített kápolna története (lejegyezte Bagin Árpád). Kézirat az Etnológiai Központ Adattárában. 1 p.
é.n.b Kultúra – Szokások – babonák. Kézirat az Etnológiai Központ Adattárában. 20 p.
é.n.c Cigányok. Kézirat az Etnológiai Központ Adattárában. 7 p.

Konkoly Thege Miklós
é.n. *Visszaemlékezések*. H.n. 19 p.

Drobné sakrálné pamiatky v katastri Hurbanova a Bohatej

(Zhrnutie)

Vo svojom príspevku som dokumentoval drobné sakrálné pamiatky pôvodne dvoch, dnes už spojených obcí v Podunajskej nížine, Hurbanova a Bohatej, resp. odhalil som kult, ktorý sa k nim viaže. Väčšinu drobných sakrálnych pamiatok, ktoré boli zahrnuté do výskumu, tvorili prícestné križe (spolu 21), ďalej sochy svätcov (sv. Ján Nepomucký, sv. Vendelín, sv. Anton z Padovy, Panna Mária atď.) (spolu 9). Treba spomenúť aj sochu Ježiša, ktorú Miklós Konkoly Thege priniesol z Talianska a ktorá zobrazuje Spasiteľa s rýľom v ruke. Zobrazenie Ježiša v podobe záhradníka je na našom území ojedinelé a môžeme len ľutovať, že táto socha je dnes už stratená. Dozvedeli sme sa o nej len zo správ v tlači a z miestneho ústneho podania. Okrem vymenovaných typov drobných pamiatok sa mi podarilo zaradiť sem obrazový stĺp (1), zvonice (4) a kaplnky (2). Okrem zaevidovania a dokumentácie objektov som sa snažil odhaliť kult, ktorý sa k nim viaže. Pri skúmaných drobných pamiatkach sa v minulosti (v 30. rokoch 20. storočia určite) zastavili rôzne procesie (Križové dni, deň Božieho tela, deň sv. Marka), ale tie dnes už väčšinou zanikli. Tradične (a to sa stáva ešte aj dnes) okoloidúci vzdajú úctu poklonou hlavy, prežehnaním sa, modlitbou, nadvihnutím klobúka. O drobné sakrálné pamiatky sa obvykle starajú nablízku bývajúcce staršie ženy, a najmä pred významnejšími cirkevnými sviatkami (Veľká noc, Turíce, Všetkých svätých atď.) ich dávajú do poriadku.

(Preklad Ida Gaálová)

Sakrale Kleindenkmäler in den Katastern von Ógyalla und Bagota

(Zusammenfassung)

In meiner Abhandlung habe ich ursprünglich die sakralen Kleindenkmäler zweier, gegenwärtig schon vereinter Ortschaften in der Kleinebene dokumentiert, bzw. den an sie knüpfenden Kult dargelegt. Die meisten erforschten sakralen Kleindenkmäler sind eigentlich Straßenkreuze (insgesamt 21 Stück), desweiteren Heiligensäulen (Hl. Johannes aus Nepomuk, Hl. Wendelin, Hl. Anton aus Padua, die heilige Jungfrau Maria, usw.; insgesamt 9 Stück). An dieser Stelle soll die von Konkoly Thege Miklós aus Italien mitgebrachte Jesus-Säule erwähnt werden, wo der Erlöser mit Spaten in der Hand dargestellt ist. Jesus in der Darstellung des Gärtners kann in diesem Raum als einzigartig bezeichnet werden, leider jedoch ist diese Säule verschwunden. Nur noch aus Presseberichten bzw. aus mündlichen Überlieferungen können wir davon Kenntnis nehmen. Außer den oben aufgezählten Kleindenkmäler-Typen ist es mir gelungen, eine Bildsäule, vier Glockenstühle und zwei Kapellen zu registrieren. Diese Objekte wurden archiviert und dokumentiert. Außerdem versuchte ich, den an sie knüpfenden Kult zu erforschen. Die untersuchten Kleindenkmäler wurden in der Vergangenheit (sicherlich in den 30er Jahren des 20. Jhs.) von verschiedenen Wallfahrten (Fronleichnam, Kreuzwoche, Korntaufe) berührt, die jedoch in unseren Tagen nicht mehr üblich sind. Traditionell kommt es auch heute noch vor, dass Passanten vor den Säulen mit Kopfnicken, Gebet oder Hutabheben eine Ehrenbezeugung leisten. Für die sakralen Kleindenkmäler wird vorwiegend von den in der Nähe wohnenden älteren Frauen gesorgt, die sich besonders vor größeren kirchlichen Festen (Ostern, Pfingsten, Allerheiligentag) um diese Kleindenkmäler kümmern.

(Übersetzt von Zsuzsanna Sáfi)



Szagrális objektumok az abaúji Hegyköz településein

TÓTH ANNAMÁRIA

I. Bevezetés

A profán világban élő, hívő ember világszemléletéből kifolyólag környezetét másképpen szemléli. Számára minőségileg más jelentést hordoz a tér és az idő egyaránt. Munkámat erre, a vallásos ember térszemléletére építettem fel: hogy környezetét mi módon tölti meg vallásos tartalommal, milyen típusú szagrális objektumok által tagolva válik minőségileg más jelentést hordozóvá számára a tér egy-egy szelete.

Céлом az abaúji Hegyköz szagrális terének sajátosságait bemutatni. Kutatási bázisomat a szagrális környezet legszembetűnőbb tájformáló erejű építményei: az utak mentén, a határban vagy a település belterületén emelt képes fák, kereszttek, szoborfülkék, haranglábak, kápolnák, kálváriák alkotják. Elsősorban a szagrális objektumok jellegét, térbeli elhelyezkedését, állítatásának okait vizsgálom.

Ezen túlmutatóan, komplex módon a szabadban álló szagrális építmények funkcionális kérdéseivel is foglalkozom. A hozzájuk fűződő szokásokban, a népi áhitatban betöltött szerepük alapján, melyet a helyi vallásgyakorlat szentesít, hiszen ezek (térbeliség és funkció) együtt játszanak szerepet a települések (vallási) életében.

Ugyanakkor nem vizsgálom a templomokat, ahogyan a temetők szagrális terét sem. A temetők esetében csak a közösségi használatban lévő objektumokra (kereszttek) vonatkozóan közlök adatokat.

A területen 1999-től folyamatosan végzek kutatásokat, a térség szagrális objektumrendszerének feltárására. A Hegyköz tágabban vett területén, 21 településén végeztem terepmunkát közvetlen megfigyeléssel, azoknak felekezeti hovatartozása nélkül.

Eredményeimet három település – Filkeháza, Hollóháza és Kishuta – példáján keresztül, az ott található objektumok leíró jellegű áttekintésével, egy egységes csoportosítási szempontrendszer alapján kívánom bemutatni. Az objektumokról rövid leírást közlök annak térbeli és típusbeli sajátosságaira, feliratára, állítatójára, állítatási szándékára, környezetére stb. nézve, majd mindezt beemelve a teljes anyagba az abaúji Hegyköz objektumrendszerének sajátosságaira mutatok rá. A teljes feldolgozott anyag a Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszékének Adattárában található.

II. A kutatás területi határainak kijelölése, a vizsgált terület történeti-néprajzi bemutatása

Az abaúji-zempléni Hegyköz Magyarország legészakibb tája, a Zempléni-hegység keleti oldalán (1. kép). A területhez a Bózsza patak völgyében, a Hollóháza és Kovácsvágás – Füzérradvány közötti településeket sorolják. A Hegyköz név csak később, a XIX. század elején tűnt fel az Abaúji Református Egyházmegye vizitációs jegyzőkönyveiben.

(Fka.), Kisbózsva (Kb.), Nagybózsva (Nb.), Pálháza (P.), Kishuta (Kh.), Nagyhuta (Nh.), Füzérradvány (Fr.), Kovácsvágás (Kv.) és Vágáshuta (Vh.). Legújabbban kiterjedt a Hegyköz-
höz tartozó terület. Az újabb néprajzi szakirodalom, de a vidék lakossága is ezt a tágabb el-
nevezést használja. Ideszámítják a Füzérradványtól délre eső, Sátoraljaújhely és a szlovák ál-
lamhatár között fekvő településeket, ezek: Vilyvitány (V.), Mikóháza (M.), Felsőregmec
(Fm.), Alsóregmec (Ar.), Széphalom (Sz.) és Rudabányácska (R.) (Petercsák 1978, 6).

Kulturális és nyelvi szempontból határterület, kontaktzóna (Paládi-Kovács 1984a), ahol a
XVII–XIX. század demográfiai változásainak köszönhetően sokszínű etnikai, nyelvi és kul-
turális együttélés és egymásra hatás zajlott.

A történeti Zemplén megye etnikai és nyelvi határainak változását a XVIII–XIX. század
folyamán, a rendelkezésre álló statisztikai adatok alapján Tamás Edit elemezte részletesen, el-
sősorban az állami megrendelésre készült, központi statisztikai felmérésekre és neves statisztikusok munkáira támaszkodva (Tamás 1996). A terület népességtörténetével Paládi-Kovács
Attila, Udvari István és Tamás Edit is foglalkozott (Paládi-Kovács 1984; Udvari 1986; 1994;
Tamás 1999). A vizsgált települések etnikai szempontból a magyar, szlovák, ruszin népcso-
portok érintkezési területét alkotják.

A török harcok nem érintették a területet, sőt népességbefogadó volt a 16–17. században.
Elcsitulása, a Rákóczi-szabadságharc leverése után azonban nagy népességmozgásnak, a la-
kosság területi átrendeződésének vagyunk tanúi. Megindult a belső migráció a peremrészek-
ről a középső országterületre. A népességáramlás, a kamarai és magánföldesúri külföldi tele-
pítések következtében megváltozott az ország demográfiai képe. Az áttelepülések, betelepü-
lések hatására a magyarság településterületein belül nemzetiségi szigetek jöttek létre, kiala-
kultak és stabilizálódtak az etnikai határok és területek (Frisnyák 1995, 60).

A Rákóczi-szabadságharc küzdelmei, az 1711-ben Abaúj megyében is pusztító pestis, va-
lamint a déli irányú vándorlás során ez a terület is veszített magyar lakosságából, hiszen az
elnéptelenedett falvak egykori lakói magyarok voltak. Helyükre spontán jellegű vándormoz-
galmakkal északabbról szlovákok, ruszinok, és szervezett betelepítéssel szlovákok, németek
kerültek. Az újonnan érkezettek révén megváltozott a Zempléni-hegység, Alsó-Zemplén
nemzetiségi összetétele. A spontán jellegű vándorlás okait keresve a következőket említhet-
jük meg: a szlovákok, ruszinok lakta területeket nem érintették a háborús pusztítások, folya-
matos volt a népesség fejlődése. A hegyvidéki területek rosszabb megélhetési lehetőséget
nyújtottak, főleg növekvő népességszám esetén. A magyarországi munkaerőhiány hatása a
népességmozgás következtében erre a területre is kiterjedt. A természeti viszonyok kevésbé
vonzóak, mint az Alföldön, de a betelepülők számára eredeti lakóhelyükhöz való hasonlósá-
ga és közelsége kedvezővé tette azt az északról érkezőknek. Az erdőbőség vonzó lehetett a
kialakuló ipar számára. Vállalkozó szellemű nagybirtokosok üveghutákat alapítottak, amit
utódaik is fenntartottak. A Károlyiak üveghutáikba szervezeten telepítettek iparosokat.

A messzebről érkező német telepeseknél a túlnépesedés volt a döntő ok. Ezek kibocsátó
területe a 13. századtól jelentős népesség felesleggel rendelkezett, amit meg-megújuló keleti
irányú vándorlás csapolt le. A kivándorlást toborzók rózsaszínben festették le a magyarorszá-
gi helyzetet, mivel enyhíteni akartak a munkaerőhiányon. Az állam is támogatta a betelepíté-
seket, a katolikus (német) lakosság arányainak növelését kívánta elérni (Tamás 1994, 79–80).
Így kisebb-nagyobb szláv és német településcsoportok alakultak ki. A nemzetiségek beván-
dorlása a következő településeket érintette (Süli-Zakar 1980, 56): szlovákok telepedtek
Alsóregmec, Füzér, Kisbányácska (Széphalom), Vitány, Hollóháza, Kishuta, Nagyhuta, Vá-
gáshuta, településekre. Magyar jellegüket megtartva szlovákokat fogadott be Nyíri, Pusztafa-
lu, Pálháza, Vily, Füzérradvány, Füzérkajata, Kovácsvágás, Kisbózsva. Ruszinok telepedtek

Filkeházára, Rudabányácskára és Vitányra. A magyarokkal szemben kisebbségben maradtak Alsó- és Felsőregmecen.

A fenti adatok kiegészítéseként jól használhatók Petercsák Tivadar kutatási eredményei, melyek szerint a ruszin betelepedés a fenti településeken túl Mikóházára, Füzérre, Bózsúvára, Pálházára is kiterjedt (Petercsák 1978, 8). A németek két hullámban telepedtek be 1750 körül, majd 1789–91 között. Az általam vizsgált területen a második hullámban érkezett németek alapították Hosszúházat – amely ma Széphalomhoz tartozik –, de lakói néhány emberöltő alatt elmagyarosodtak és elszlovákosodtak.

Érdekes összehasonlítani az újonnan érkezettek településeinek elhelyezkedését is. A németek inkább a Hegyaljára, jobb termőföldi feltételek közé, míg a szlovákok, ruszinok eredeti lakóhelyükhöz hasonlóan, a hegyek közé települtek. A szlovákok, ruszinok már meglévő településekre a magyarok helyére, vagy újonnan alapított üveghutákba érkeztek. A németek új településeket alapítottak, vagy mezővárosok szélére telepedtek. A szlovákok, ruszinok és svábok első hulláma megőrzi anyanyelvét, míg a svábok második hulláma elmagyarosodott, a ruszinok egy része pedig a 19. században elszlovákosodott (Tamás 1999).

A települések elhelyezkedése, a népcsoportok elzártsága vagy nagyobb település mellett való letelepedése témám szempontjából igen fontos. Míg az előbbinél nyelvi és vallási homogenitás figyelhető meg, az utóbbi esetben gyorsabb a nyelvi asszimiláció és gyakoribb a vallási exogámia.

III. Leíró áttekintés három település példáján

Bár kutatásom célkitűzéseként jelenleg a térség szakrális objektumrendszerének feltárása szerepel, a terület mint különböző etnikumok és vallás felekezetek együttélésének zónája a témára vonatkozóan azok viszonyáról, vallásosságáról is adatot közöl. A kutatásból kiemelt és most bemutatásra kerülő települések kiválasztásakor is törekedtem arra, hogy vallási és etnikai jegyek alapján sokszínű (Hollóháza) és homogén (Filkeháza, Kishuta) közösségek objektumkincsét egyaránt bemutassam.

1. Filkeháza

Az egyházi irodalom szerint a görög katolikus egyház és intézményei már a 17. században fennállottak a településen (Petercsák 1985, 8). Az 1769-es egyházlátogatási jegyzőkönyv alapján is megállapítható, hogy a Hegyközben Filkeházán élt a legtöbb görög katolikus. Azért is választottam a települést a mintába, mivel jellegét máig megőrizte.

Filkeházán, ahol a görögkatolikusok tölti be a domináns felekezet szerepét, hat szakrális objektum található. Öt kereszt és egy lourdes-i Szűzanya-szobor.

A temetői kereszt kőkereszt pléhkrisztussal. A keresztet Széphalomban csináltatták, a régi romjain építették újjá, a hívek adományából. Felirata a görög katolikus gyászliturgia részletét és a renoválás dátumát tartalmazza: *Boldog nyugalmat/és örök emléket/Épült 1990-ben.*

A görög katolikus templomkertben álló kereszt kőtalapzaton álló vaskereszt festett kőkorpusszal, vaskerítéssel körülvéve. Állíttatója magánszemély, ahogyan arra a felirat is utal. Feltehetőleg eredetileg kőkereszt állhatott itt pléhkrisztussal, mivel az egyházközség Parochia Antiqua, de ezt sem a helyi emlékezet, sem írott források nem támasztották alá. Felirata: *Isten dicsőségére/1938. május 5/K.M.*

A megszentelt helyeken álló keresztteken kívül a település két végén, mintegy szakrálisan lezárva a falut két kereszt áll. A Pálháza felé vezető út mentén lévő, kőkereszt pléhkrisztussal. Egy igen vallásos görög katolikus család emeltette földjének végében, Krisztus szentve-

désének emlékére. Emlékeztetve a közösséget Istennek mindannyiunkért hozott áldozatára. A család még élő leszármazottai gondolják. A felirat szövegében a legutóbbi renoválás alkalmával történt változás. Felirata a renoválás előtt: *Isten/dicsőségére/állította/ PETERCSÁK JÁNOS/és neje*. Felirata a renoválás után: *Isten/dicsőségére/állította/PETERCSÁK JÁNOS/és családja/1993*.

A Füzérkomlós felé vezető út mentén lévő kereszt az előbbihez hasonlóan kökereszt pléh-krisztussal. A kereszt aljában, a pléhre festett Mária és János apostol ábrázolásával. Felirata: *Állította/ Feczkó Mihály/és neje/1812/Isten dicsősé-/gére emeltette/Feczkó Fe-/rencz és neje/Bodnár Má-/ria 1867*. Ez utóbbi adat a renováltak nevét és a renoválás dátumát őrít meg. A kereszt érdekessége, hogy eredetileg nem a falut lezáró funkciót töltötte be, hanem családi telken fogadalmi keresztként állították, mely az évek során szakrális jellegénél fogva megmaradt annak ellenére, hogy a körülötte lévő környezet gyökeresen átalakult. Lakóháznak ma már nyomát sem találjuk, de hatalmas fenyőfákkal körülvéve a kereszt megtartotta funkcióját.

A kereszték tövében gyakori, hogy szobrokat, pléhlemezeire festett Máriát és János apostol ábrázolását találunk ezen a területen. Így az egyetlen háznál felállított kereszt esetében is, mely ugyanúgy kökereszt pléh-krisztussal. Felirata: *Szent Kereszted/előtt leborulunk/URAM/a feltámadásodat/dicsőítjük/1994*. Ez egy fiatal, újonnan emelt kereszt. A tulajdonos álmában látta a kertjében felállított keresztet, amit 50. házassági évfordulójára készíttetett egy sátoraljaújhelyi mesterrel, az ottani (sátoraljaújhelyi) görög katolikus templom kertjében lévő mintájára. Felirata különösen fontos mondanivalót közöl. A görög katolikus liturgia Szent Kereszt ünnepeinek állandó része. A felirat megerősíti az objektum görög katolikus jellegét és az állíttató erős vallási identitását.

A lourdes-i Szűzanya-szobor a település határában, magántelek udvarán áll. A virágoskert közepén barlangszerű fülkébe helyezett, gipszből készült Szűz Mária-szobor található. Környékét villanyvilágítással is ellátták. A ház előtt kis patak folyik, a telket keskeny pallón át lehet megközelíteni. A természeti viszonyok ilyenén kihasználásával eredeti hangulatot teremt a Mária-szobor, mely mindig az évszaknak megfelelő virágokkal van díszítve. Súlyos betegségből felépült, igen vallásos édesanya állíttatta Isten dicsőségére az 1950-es években. Az objektum erejét rendkívüli történetekkel, csodákkal támasztják alá a falubeliek.

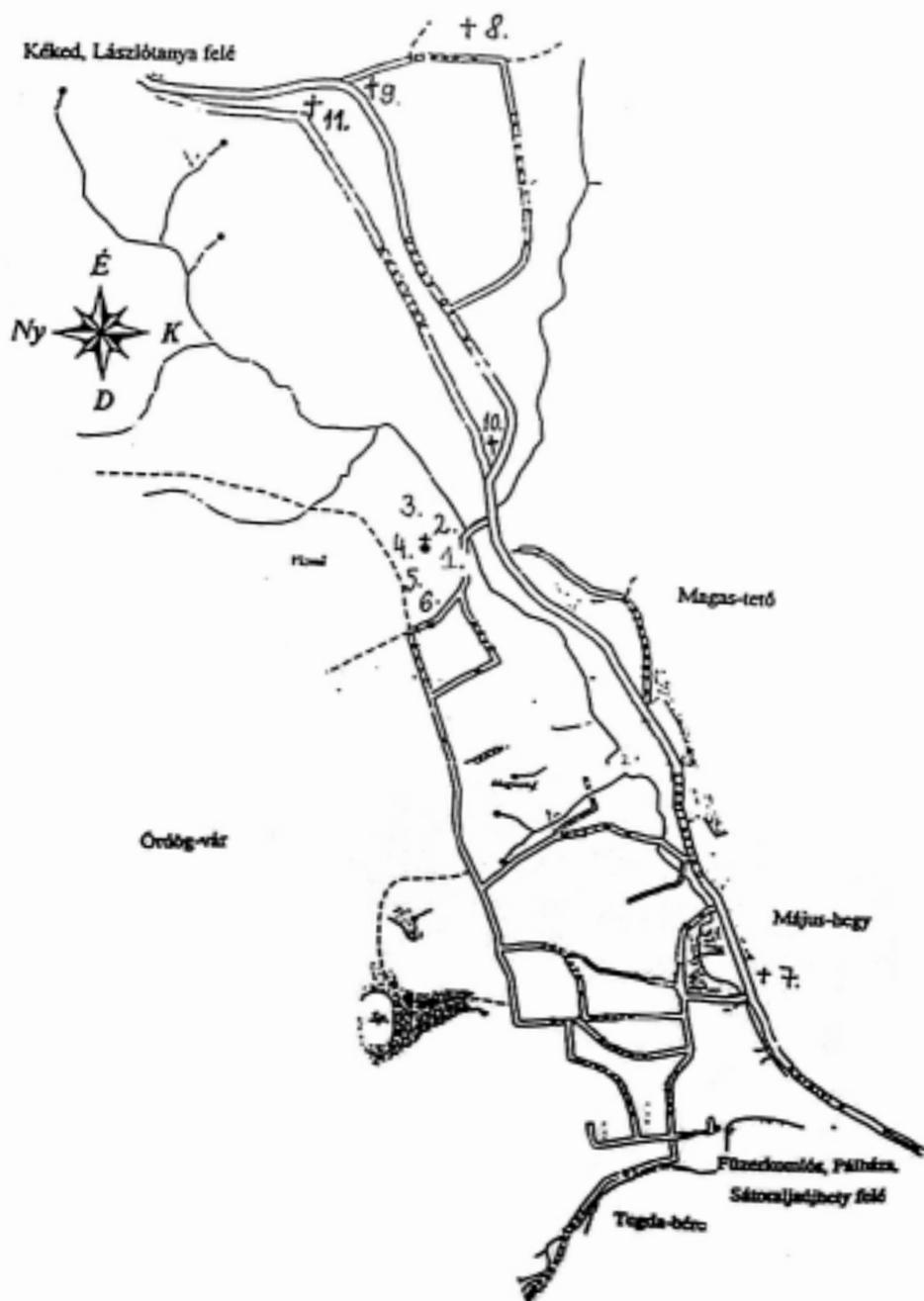
2. Hollóháza

A településre a 18. század végén történt újratelepítések következtében elsősorban szlovák nemzetiségűeket telepítettek. Nevezetessége a Hollóházi Porcelángyár a kistáj ipari központjává tette. Ezt követően a magyarok száma is fokozatosan növekedett, biztos megélhetést nyújtva a gyárimunkás-családok számára. Rövid időn belül bekövetkezett a szlovák nemzetiségűek asszimilációja, ugyanakkor az is megfigyelhető, hogy a település megtartotta erős római katolikus jellegét. A trianoni határrendezés után Hollóháza, a Hegyköz zsákutcája lett.

A településen változatos, nagy számú objektumegyüttes található. Jellegét és számát tekintve: kilenc kereszt, egy kápolna és egy kálvária. (Az egyes objektumokat a település térképén jelölöm: 2. kép)

A templomkert bejáratánál álló kereszt fából készült, se korpusz, se felirat nem található rajta (1.). A templomhoz kálvária vezet, amit 2000-ben szenteltek fel, a millennium tiszteletére. A hollóházi hívek közadakozásából épült, Takács István festőművésznek az Egri Székesegyházban található kálváriaképei alapján. A stációképek anyaga porcelán, festésüket híres hollóházi kerámiafestők: Bükki Béla, Sikorszki Zoltán és Tegda Lászlóné készítették el (2.).

A mai Hollóháza (Térkép-vázlat)



2.kép: A mai Hollóháza. Térkép-vázlat



3. kép: Hollóháza: templomkertben álló kereszt a hollóházi stáció végén (fotó: Tóth Annamária, 2002)

A stációk végén a szintén fából készült, de porcelánkorpusszal ellátott kereszt áll (3. kép). A templom építésével egy időben épült, 1968-ban. Felirat ezen sem található (3.).

A hajdani római katolikus templom a mai porcelángyár területén állt. A gyár terjeszkedésével a templomot lebontották, a régi templomszereket a mai római katolikus kápolnában (4.) őrzik, mivel az új, modern tervezésű templomba, annak méretei és újszerűsége miatt nem kerülhetett elhelyezésre. A templom rosszul fűthetősége miatt anyagi szempontokat figyelembe véve a kápolnát a téli, a templomot a nyári időszakban használják.

A kápolna udvarán két kereszt áll. A belső udvaron egy fakereszt fakorpusszal, felirat nélkül (5.). Valamint a kápolna templom felőli oldalánál egy fakereszt kőcorpusszal (6.). A kereszt erősen bajor hatást mutat, amilyennel a területen máshol nem találkoztam. Felirata: *Imádkozzál falunk hőseiért 1914–18.*

A régi temetőben álló kereszt kőkereszt kőcorpusszal (7.). Felirata az állíttatás dátumát tartalmazza: 1838. Az új temetőben lévő kereszt szintén kőkereszt kőcorpusszal (8.). A római katolikus egyházközség állíttatta, bár ezt ma már felirat nem jelzi. A legutóbbi renoválás alkalmával a megrongálódott felületrészt, nem újították fel, a feliratot bevakolták.

A falu végén, magántelken álló kereszt (9.) kőtalapzaton álló vaskereszt fémkrisztussal, a kereszt tövében a Szentháromság ábrázolásával. A település lakosai engesztelő keresztként állíttatták fogadalomból – mikor júniusban a gabonaérés idején a termést havas eső verte el – az első világháborút követő években. Mikor a falu terjeszkedésével az a földterület is eladásra került, amin a kereszt ma is áll, az építési engedélyt olyan feltételhez kötötték, hogy az objektumot eredeti helyéről elmozdítani nem lehet. Ma is az a család gondolja, aki annak idején vállalta a fenti feltételekkel együtt járó lakóházépítést. Korábbi felirata – *Isten dicsőségére* – ma már nem olvasható rajta.

A falu közepén az útkereszteződésben álló kereszt (10.) szintén magánház udvarán áll, jellegét tekintve az előzővel azonos. Eredetileg az erdőn, határkeresztként állt, a szomszédos faluba – ami ma Szlovákiához tartozik – vezető út mentén. 1938-ban állíttották, a Felvidék fel-

szabadításakor. A második világháborúban az orosz katonák harckocsikkal törték össze, renoválásáról az akkori plébános, Trembulyák Miklós gondoskodott. A faluba 1958-ban hozták le, lovas szekéren, processzióval. Magántelken, a két főút találkozási pontjánál helyezték el, s hányatott sorsa után ma a templommal, kápolnával és kálváriával együtt a település szakrális központját alkotja. Felirata erősen rongálódott állapota miatt felújításra szorul: *A magyar...../kassai...../hálából Isten dicsőségére/állította Hollóháza.*

A fentiekén túl a település belterületén, a felvégen található egy kovácsoltvas kereszt fémkeresztussal (11.). Egy az Egyesült Államokba emigrált család gyermekeinek anyagi hozzájárulásával állították a településen maradt szülők. A keresztet Kassán készítették, és a családi emlékezet szerint azt az édesanya (B. J.-né) a hátán vitte Hollóházáig a szomszédos Csányból (ma Szlovákia) a hegyen keresztül. Felirata az állíttatás dátumát tartalmazza: *1911.*

3. Kishuta

Egyike a Hegyköz három szlovák népességű településének. Lakói mai napig megtartották identitásukat, amit nyelvükben is őriznek. Bár beszélnek magyarul, a mindennapi egymás közötti kommunikációban még mindig saját nyelvüket használják. A kizárólag római katolikus által lakott településen három kereszt, két képes fa és egy Szt. Antal-ház található.



4. kép. Kishuta: templomkertben álló kereszt haranglábbal (fotó: Tóth Annamária, 2001)



5. kép. Kishuta: magántelken álló kereszt (fotó: Tóth Annamária, 2001)

A római katolikus templomkertben lévő kereszt kökereszt kökresztussal. Felirata: *Isten dicsőségére/a kishutai hívek/1965.* A temetői kereszt kökereszt kökresztussal, felirat nélkül.

A magántelken álló kereszt kökereszt fémkeresztussal. Felirat nem található rajta, az csak az állíttatás dátumát őrzi, mely szerint 1820-ban emelték, jóval a templom építése előtt. A telkek egyházi tulajdonban van, a jelenlegi tulajdonosai csak bérlők. Gondozását a hívő közösség tagjai látják el.

A Szent Antal-ház magántelken áll. A téglából épült objektumban Szent Antal gipszből készült szobra látható. Felirata: *Hálából állíttatva/SUTÁK BÉLA/1947.* Az állíttató az Egye-

sült Államokban történő emigrálása előtt emeltette, a család még élő hozzátartozói gondozák, noha az objektum ma már nem a család tulajdonában áll.

A településen két helyen, a templom mellett és a bánya közelében volt egy-egy képes fa (fára akasztott kép). Ma már csak a népi emlékezetben élnek, az objektumok nem találhatók eredeti helyükön. Tiszteletük azonban megmaradt, a falusiak a mai napig keresztet vetnek a fák előtt, ahol hajdan kép, vagy üveges szekrényben Szűz Mária-szobor állt.

IV. A szakrális objektumok sajátosságai

A kiválasztott települések objektumainak leíró bemutatásán túl a következőkben átfogó képet kívánok adni a Hegyköz szakrális objektumrendszeréről a felekezeti sajátosságok, tipológiai és számbeli adatok alapján. Ennek bázisát a Hegyköz tágabb értelemben vett településein végzett, a fentiekben bemutatott azonos vizsgálati szempontú kutatások alkotják. Az anyag különböző szempontú összegző csoportosításra adott lehetőséget, az objektum helye, állíttatásának oka, célja és felirata tekintetében, valamint az objektum környezete és tisztelete szerint.

1. Felekezeti sajátosságok

A vizsgált terület szakrális objektumrendszerének sajátosságait a településeken az egyes felekezetek számbeli arányai alapvetően meghatározzák.

A tisztán református településeken (Kovácsvágás, Füzérkajata, Pusztafalu) a templom és a temető szakrális terén túl nem található más szabadban álló építmények. A jelen kutatási célok megfogalmazásából adódóan ezekkel nem foglalkoztam.

Míg a döntő többségében reformátusok által lakott településeken kevesebb számú objektum van (Felsőregmec, Nagybózsva), addig a vegyes lakosságú településeken felekezeti különbségek, sajátosságok mutathatók ki.

Felekezeti különbségek alapján a görög katolikus ábrázolásmódra a kereszteken elhelyezett pléhkrisztus, a római katolikusokéra pedig a háromdimenziós Krisztus-ábrázolás jellemző. Míg az előbbi, két eset kivételével kőkereszteken van elhelyezve, az utóbbi általában kő- vagy kovácsoltvas kereszteken.

Külön figyelmet érdemelnek a feszületeket ikonográfiailag kiegészítő ábrázolások. A keresztek aljában a görög katolikus ábrázolásmódban pléhre festett Szűzanya és János apostol látható. Ugyanez az ábrázolás – a gólgotai jelenet – a vaskeresztek esetében is általános, csak szoborformában.

A római katolikus hagyományra a Mária-szobrok, pieták (faragott és szobor formában) elhelyezése jellemző, amit a keresztek talapzatának elülső oldalába mélyített kis fülkében helyeznek el. Ez a fajta ábrázolásmód ugyanakkor nemcsak a keresztek díszítőelemeként figyelhető meg, előfordul házoromzatokon is. A felekezetre jellemző szoborállítás itt is jelen van, bár kistáji sajátosság nem mutatható ki a két Mária-ház, egy Szent Antal-ház és két oromzatba mélyített Szűz Mária szobor vizsgálata után.

A felekezeti különbségeket hirdeti még a néhány településen fellelhető keresztábrázolás, mint építészeti elem. A házoromzatra vakolt kétféle keresztábrázolás a lakók vallási hovatartozását volt hivatott hirdetni. Mára egyre kevesebb házon található, renoválás alkalmával vagy telekeladással gyakran levakolják őket.

Bár a területen csak szórványosan fordul elő (pl. Rudabányácska, Vilyvitány), a keresztartozékok közül meg kell említeni azok bádogból készült esővető ívlemezét, amely a mennyboltozathoz hasonlóan fogja felül íves keretbe a feszületet. Elsődleges feladata az állagvéde-

lem, de mint a kereszt díszítőeleme is jelentős lehet. Azokat legtöbb esetben virágmotívumok díszítik. Elsősorban a görög katolikus keresztállításra jellemzőek.

A szakrális objektumok legmagasabb számbeli aránya Füzér, Hollóháza és Vilyvitány településeken figyelhető meg. Ennek oka nemcsak a települések nagyságával, lakosságának számával van összefüggésben, sokkal inkább a római katolikus felekezet dominanciájából adódik.

2. Objektumok a szám adatok tükrében

A Hegyközben található szakrális objektumokat építészeti szempontból azok anyaga és jellege szerint csoportosítottam. A jelenlegi tipologizálással céloom a területen található szakrális építmények jellegéről és számáról átfogó képet adni.

2.1. Képes fa

Nyilvánvalóan a szakrális objektumok legarchaikusabb csoportja. Adatok csupán két településről állnak rendelkezésre (Füzér, Kishuta). Bár ma már csak a képet, szobrot tartó fa látható, és csupán a népi emlékezet őrzi meglétüket, a mai napig él tiszteletük, ami a tiszteletadás különböző formáiban (keresztvetés, főhajtás stb.) is megnyilvánul. A kevés számú objektum a kutatások alapján két alcsoportba osztható: élőfára erősített szentkép (1 db); élőfára erősített képszekrény (2 db).

2.2. Kereszt

Ide alapvetően azok a fából, kőből, fémből készült, magas, 2-5 méteres kereszték sorolhatók, amelyek utak mentén, előre felszentelt helyen vagy lakótelken találhatóak.

A legarchaikusabb kereszt típus a fából készült kereszt. Minden esetben egyszerű, faragás nélküli. A területen elszórtan található, a fakereszteken elhelyezett korpuszok anyaga változatos. Altípusai: kőkorpuszal (2 db); pléhkörpuszal (2 db); fakörpuszal (1 db); porcelánkörpuszal (2 db); korpusz nélkül (2 db).

Kőkeresztek készülhetnek homok- és mészkőből, valamint terméskőből, újabban műkőből és betonból is. Minden esetben rendelkeznek korpuszal, legtöbb esetben datált és felirat is található rajta. A területen a legelterjedtebb, több altípusa van: kőkorpuszal (25 db); pléhkörpuszal (19 db); fémkörpuszal (10 db); porcelánkörpuszal (1 db).

A fémkeresztek a Hegyközben ritkábban előforduló, öntöttvas kereszték. Gyakrabban kőkorpuszal (4 db) és fémkörpuszal (3 db) vagy korpusz nélkül (1 db). A legtöbb esetben feliratot, datálást tartalmazó táblával.

2.3. Szoborfülke

A területen csak elszórtan található három településen (Filkeháza, Kishuta, Pálháza). Altípusait a fülkében elhelyezett szobrok alapján jelölöm. Közös bennük, hogy mindegyik magán telken áll. Altípusai: Mária-ház (2 db); Szent Antal-ház (1 db).

2.4. Kápolna

A fogalmi meghatározás némi nehézségbe ütközik. Bár a Hegyközben több, alapterületére nézve kápolna nagyságú szakrális épület található, azokat a hívő közösség templomként tartja számon. Így azt a kisebb vallásos közösségek istentiszteleti helyeként definiálnám, akiknek alacsony létszámából adódóan templomépítésre nem nyílik lehetőség (Felsőregmec), vagy nagyobb, templommal rendelkező közösségek esetében (lásd Hollóháza) található kápolna, az előbbitől alapterületében megkülönböztető jellege miatt.



6. Rudabányácska: templom mellett álló kereszt
(fotó: Tóth Annamária, 2001)



7. Mikóháza: temetői kereszt
(fotó: Tóth Annamária, 2000)



8. Filkeháza: temetői kereszt
(fotó: Tóth Annamária, 2000)



9. Vágáshuta: magántelken álló kereszt
(fotó: Tóth Annamária, 2002)



10. Rudabányácska: út menti kereszt
(fotó: Tóth Annamária, 2001)



11. Vilyvitány: út menti kereszt
(fotó: Tóth Annamária, 2001)

2.5. Harangláb

Templommal nem rendelkező települések, vagy nagy kiterjedésű falvak templomtól távolabb eső pontjain állnak. Voltaképpen a templomtornyot helyettesíti. Alcsoportjai: Kereszt mellett állók (2 db); Kápolna mellett állók (1 db).

2.6. Szoborfülke nem szakrális célból készült objektumon

A hagyományos paraszti lakóházak homlokzati részén, rendszeren a két ablak közé épített fülkében található szobrok. A szoborfülkék épületfalakban egy településen (Füzér) vannak. Bár néhány éve még jelentős mennyiségben megtalálhatók voltak, ma már csak két ház oromzatában láthatók fülkében elhelyezett Mária-szobrok.

2.7. Kálvária

A jóváhagyott tizenegy jelenetből álló keresztút Krisztus kínszenvedéseinek vizuális ábrázolása. A római katolikus lakosságú települések egyik kultikus helye. A területen két településen található (Hollóháza, Vilyvitány), mindkettő újonnan emelt, a millenniumi évre lett felszentelve. Építése a vallási élet közösségi vállalkozása, mára az ökumenizmus jegyében híd a keresztény hívek közötti párbeszédben.

3. A szakrális objektumok helye

Kutatásomban a szakrális objektumokat térbeli szempontok alapján három csoportba osztottam: 1.) út menti, 2.) az objektum állítása előtt már felszentelt helyekre (temető-, templomkert) építettek, valamint 3.) lakótelken állókra.

A vizsgált területen, az út menti objektumok rendszerén belül a település kezdetén és/vagy végén elhelyezettek, a település magjában állókat, útkereszteződésben lévőket, valamint a határban emelteteket (műút mellett és a hegyi úton) lehet elkülöníteni.

1. A Hegyközben gyakori jelenséggé értékelhető, hogy a lakóterület egyik vagy mindkét bejáratánál keresztet állítottak a hívő közösség, mintegy szakrális védelmet biztosítva a településeken élőknek. A falvak bejáratánál leggyakrabban a plébániák közössége állított keresztet, vagy a hívő közösségnek azon tagjai, akiknek földterülete a település végpontjainak közelébe esett.

A települések központjaiban állók általában a legrégebbiek, s nemcsak a térben, de – az esetek többségében – a templomok építése előtt a helyi vallásosságban is szakrális központi jelleggel rendelkeztek. Állítatói a hívő közösségek biztos anyagi háttérrel rendelkező tagjai, vagy azokat „vasárnapi gyűjtés útján” közös pénzből emeltette az egyházközség.

Az utak kereszteződésében lévőkre a Hegyközben kevés példa szolgál, noha a szakirodalom több esetben említi más területeken gyakoriságukat. Ennek általános magyarázata, hogy a vallásos ember számára a tér ezen pontjai mágikus szempontból kitüntetettek, a néphit szerint az utak kereszteződései a gonosz lelkek találkozóhelyei. A Hegyközben azokon a településeken fordulnak elő, ahol eleve magas a szakrális objektumok száma (pl. Füzér, Vilyvitány).

A határban emelt objektumokat azért soroltam a fent említettekkel egy kategóriába, mert azok minden esetben utak mentén épültek. Nagy részük két település között az út mentén áll, az állítató földjének végében. Egy-egy településhez tartozásukat sok esetben a térbeli viszonyok arányainak figyelembevételével nem lehet megállapítani, a helyi emlékezet viszont erre nézve minden esetben pontos információkat közöl.

Mások – a környezet megváltozása miatt – bár ma már nem részei a mindennapi vallásgyakorlatnak, funkciójukban átalakultak, a mai kutatás számára fontos információkat közöl-

nek: a hajdani közlekedésről, az egyes falvakat összekötő utakról, a hegyen át történő búcsújárás útvonaláról.

2. Az előre felszentelt helyeken állított objektumok gyakorisága szembetűnő. A hívő ember számára a templomkert összekötő hídként funkcionál, a két létezési mód, a profán és a vallásos közötti szakadékon. A férfiak sok esetben már a templomkertben leveszik kalapjukat, az asszonyok rendre intik gyermekeiket. A templomdombon emelt kálvária vagy/és kereszt látványa a hívő embert a templomba lépés előtt, az Istennel való találkozásra készíti fel. Állításukról a hívő közösség vagy magánszemélyek gondoskodnak a templom építése után.

A temetőkertben még azokban a falvakban is, ahol kevés számú objektum található, minden esetben állítottak temetői nagykeresztet. Célja a vallásos embert a feltámadásra, az örök életre emlékeztetni. A gyászmiséket – a ravatalozók megépítése előtt – sokáig a keresztet előtt tartották, aminek gyakorlata rövid imasor formájában még mindig él. A gyászszertartás után, ha a gyászmenet a temetői nagykereszt előtt halad el – a sírhelyhez menet –, ott is megállnak imádkozni. Állításukról legtöbb esetben a hívő közösség gondoskodik.

Hogyha két temetői kereszt is található a temetőben, az 1. felekezeti különbséggel magyarázható (ilyenkor a keresztéken található korpusz anyaga a római és görög katolikus gyakorlatra jellemző sajátosságokat mutatja), 2. jelölhetik a régebbi és új temetőrészt, 3. vagy azzal a gyakorlattal függ össze, hogy magánszemélyek sírjelként is állítanak temetői nagykeresztet. Ez utóbbira két példa is van a vilyvitányi katolikus temetőben. Mindkettő kettős funkcióval bír (jegyeiben a felekezeti különbségekkel) sírkőre építve sírkeresztek, de méretük miatt temetői nagykeresztek is egyben.

3. Lakótelken álló objektumok több településen találhatók. Erre vonatkozóan a következő, felekezetekre vonatkozó különbségek figyelhetők meg. Míg a többségében görög katolikusok által lakott településeken (Filkeháza, Mikóháza) a magánháznál emelt keresztállítás van gyakorlatban, addig a római katolikusoknál (Füzér, Kishuta, Pálháza) kizárólagosan fülkében elhelyezett vallásos tárgyú szobrok állítása a megszokott. A hollóházi példa sem képez kivételt, hiszen a ma magántelken álló keresztet, állíttatási céljukat tekintve határkeresztek voltak, csak a környezet megváltozásával váltak indirekt módon lakótelken állókká.

4. Az objektumok állíttatásának oka és célja

A vizsgált területen a keresztet, szobrok állíttatásának okai, céljai eltérőek. A gyűjtött anyag alapján erre nézve a következő megállapítások tehetők.

A népi vallásosságnak legrégebbi múltra visszatekintő objektumai az engesztelő keresztet, és az útkeresztvezdésekből állók. Ez utóbbiról fentebb már esett szó.

Engesztelő keresztet a vallásos gyakorlat természetfeletti katasztrófa, vagy más, emberi ésszel fel nem fogható csapás esetén emeltek, hogy elnyerje a Teremtő jóindulatát. Mivel a sorscsapások eredetére nézve nincs magyarázat, csodaként emlékeznek rájuk a falvakban. A népi emlékezetben jobban megőrződnek, eredetükre távolabbi falvakban élők is sokáig emlékeznek. *„Az első világháború után történt Hollóházán, hogy a faluban elverte a jég a júniusi gabonát. Akkor a plébános azt mondta, valamit meg kell fogadni. A hívek összeadták a pénzt, és keresztet állítottak a falu határába. Azóta nem történt ilyen eset.”* (Saját gyűjtés. Füzérkömlós 2000).

Fogadalmi keresztet állítására is több példa szolgál. Legtöbbjüket betegségből felgyógyult magánszemélyek állították, vagy egy bizonyos életkor, fontosabb esemény, évforduló okán. Célja minden esetben fogadalmi okból történő hálaadás.

Ugyanakkor a Hegyköz katolikus településein a leggyakoribbak a hálaadás céljából törté-
nő objektumállítások (kereszt, szoborfülke). Állítatói magánszemélyek, a vallásos közösség
biztos anyagi háttérrel rendelkező tagjai. Ilyen esetben talán sokak számára egyértelműen
adódik ok-okozati viszony gyanánt a tehetős ember vallásosságának mélysége, véleményem
szerint azonban ezek háttérében más, a közösség által szabályozott elvárások is szerepet ját-
szanak. Különösen tapasztalható ez ott, ahol a település hívő tagjai nem rendelkeztek olyan
anyagi bázissal, ami saját templom építését lehetővé tette volna. Ilyenkor természetes módon
a vagyonosokra hárult a szakrális központ létesítése, kereszt (és az esetek többségében) ha-
rangláb állíttatása.

Az első világháború után emelt hálaadó keresztok száma a Hegyközben a gyűjtött anyag
alapján alacsony. Ez azzal magyarázható, hogy az objektumokon az állíttatás okát sok eset-
ben nem tüntetik fel. A kutató a helyi emlékezetre hagyatkozhat, de gyakran az állíttató csa-
lád hozzátartozói sem tudnak választ adni az állíttatás okára. Gyakran elhangzik ilyen esetek-
ben: „Csak azért állíthatták, mert volt miből, meg igen vallásosak voltak.”

Az 1900-as évek első évtizedeiben a Hegyközből is sokan vándoroltak ki az Újvilágba a
jobb jövő reményében. Volt, hogy a családból az összes gyermek emigrált. A tengerentúlról
Magyarországra érkező pénzen az itthon maradt családtagok gyakran emeltettek 1. hálaadó
keresztet, a külhonba szakadtak anyagi helyzetének jobbra fordulásával, valamint 2. emlék-
keresztet, hogy emléküik tovább éljen a faluközösségben. „Édesapám testvére, az én nagy-
néném férjhez ment V. J.-hoz. Ő hamarabb ment ki Amerikába, majd a feleségét is kivittette.
De közben V. J. küldött pénzt és I. J., a felesége állíttatta a keresztet. Édesapámat kérték meg,
hogy gondozza, miután elhagyták a falut. A falu végén volt egy kis házuk, azt kiadták árendá-
ba és abból istápoltuk a keresztet. Édesapám halála után mi vettük örökségbe. Mi tatarozzuk
a keresztet, meg ami kell. Ahányszor írtak nekünk levelet, mindig csak kérték, hogy gondoz-
zuk. Az egész család kint maradt Amerikában. Legalább így még emlékeznek rájuk a falu-
ban.” (Saját gyűjtés. Rudabányácska 2002).

Az emlékkeresztok másik csoportját a háborús emlékkeresztok alkotják, a települések la-
kóit a fronton elesettek emlékeztetve. Ezek alacsony száma a háborús emlékművek állítá-
sának szokásával hozható összefüggésbe, mely méreteinél fogva alkalmasabb az áldozatok
neveinek teljességre törekvő közlésére.

Az elmúlt években (1990–) a településeken egyre kevesebb szakrális célú építményt állí-
tottak. Állítási okaikat tekintve többségük hálaadásból emelt fogadalmi kereszt és kálvária.
Az előbbieket feliratában gyakran szerepelnek liturgikus imarészletek, az állíttató nevének em-
lítése nélkül. „Egész életemben beteges voltam. Mindig az volt az óhajom, ha elérem a nyug-
díjas kort, hálából keresztet állíttatok a templomudvarra. Én választottam a szöveget, csak
egyszerűen. Nem akartam nevet rá. És hát csak így elgondoltam: Jertek imádjuk Krisztust”
(Saját gyűjtés. Alsóregmec 2002).

Ugyanakkor állíttatásának célja esetenként eltérő lehet. Míg az előbbi példa mély vallá-
sosságról tanúskodik, a szakrális objektum állítása olykor eszközként is funkcionál. A telepü-
lésre beköltözött városi ember számára a vallásos közösségbe való beilleszkedés leggyorsabb
módja. Ilyen a vilyvitányi eset, ahol sikeres, fiatal vállalkozó emeltetett keresztet a faluba köl-
tözése után.

Nagyobb objektumegyüttes (kálvária, kápolna) állításában a hívő közösség igénye fogal-
mazódik meg. Bár kálváriaépítésre az önkormányzatok anyagi támogatása kérhető, önmagá-
énak csak akkor érzi azt a közösség, ha valamilyen módon hozzájárulhat építéséhez. Gyakran
nemcsak anyagi, hanem fizikai segítségüket is felajánlják a hívek.

5. Az objektumok felirata és renoválása

Az objektumok fontos eleme a felirat, mely a területen szinte minden esetben tartalmazza az állítató nevét és az állítatás dátumát. A leggyakrabban előforduló feliratkezdő formula az „Isten dicsőségére”, mely a szakrális objektumállítás céljának tökéletes vallási megfogalmazása. Tartalmából, a szöveg hosszúságából, gyakran egy-egy korszakra, a települések vallássosságára is lehet következtetni.

Míg a legrégebben (1812–1852) állított objektumokon csak az állítatás időpontja olvasható, a következő években a felirat kezd szövegesedni. A háborúk utáni időszakokban egyre gyakrabban jelenik meg az állítató neve, emigráció esetén a család névsora is az objektumok tábláján.

Véleményem szerint a név feltüntetésének azért is van jelentősége, mert a megszentelés révén, az objektummal együtt az állítató is a szentség részesévé válik. Ugyanakkor sokszor bármennyire hitbéli alapja volt is egy-egy objektum állításának, megmutatkozik benne az emberi hiúság is. A felirati mezők szövegében az állítatók nevét gyakran a szöveg többi részénél nagyobbra, kiemelt helyre vették. Egy-egy renoválás alkalmával a felirat szövegében gyakorta következik be változás: szövegrövidülés, részleges vagy teljes módosulás. Ez azzal van összefüggésben, hogy milyen részt vállal a közösség/magánszemély az objektum megújításában (lásd: Filkeháza). Gyakran az eredeti állítató neve csak a renováltató család nevével és a renoválás dátumával egészül ki, de sok esetben arra is van példa, hogy a keresztállító nevét és az eredeti feliratot teljes egészében elhagyják. Ez történt a füzéri Gábor-kereszt esetében is. Eredetileg a jómódú L. G. állíttatta, földjének végében. Az évek során a mezőgazdasági munkák idején többször megrongálódott, az állítató leszármazottainak anyagi helyzete sokáig nem tette lehetővé a felújítást. A család kérésére az egyházközség gyűjtést szervezett a kereszt renoválására. Felirata a következőképpen módosult: *Isten dicsőségére/állíttatta/a füzéri róm.kat./egyházközség/Pásztor Miklós/valamint/a római és gör.kat./hívek adományából/1968.*

Az újonnan emelt fogadalmi keresztetek esetében – ahogy fentebb erre már utaltam – a felirat az állítató nevét sok esetben nem tartalmazza.

A területen a keresztetek feliratán túl csak a kishutai Szent Antal-ház és a hollóházi kálvária stációképei tartalmaznak feliratokat. Míg az utóbbi kötött szövegű, az előbbi, a keresztetek szokásos feliratával mutat egyezést. Az állítatás okát és időpontját, valamint az állítató nevét tartalmazza.

A Hegyközben állított objektumok (elsősorban keresztetek) nagyjából a sátorlajújhelyi és kassai kőfaragó műhelyekben készültek. Ezek megszűnésével és államhatáron kívül rekedésével az állítatók manapság csak nagy nehézségekkel és utánajárással, valamint gyakran nem hozzáértő mesterrel (pl. sírkövessel) tudják elkészíttetni azokat. *„Sokáig jártam mester után. Végül a sárospataki T. sírköves csinálta meg. Én el is sirtam magam, hogy nem volt ember, aki vállalta volna. Ő azt mondta, azon lesz, ha a fia nem is vállalja, ő megcsinálja. De hát honnan vegye a sablont? Mondtam neki, hogy itt van a házunk előtt, ha eljönne és lemérné. És valóban kijött az embereivel, levették a méretet és úgy ő megcsinálta. Utána meg ugyancsak nem volt ki megfesteni a korpuszt rá. Ugye görögöknél nem szobor. Akkor megint csak jární kellett... mert az ilyen horgonyzott pléh rozsdál. És alumíniumot ugyancsak nem tudunk kapni. Ezután is annyit kellett jární, míg beszereztük”* (Saját gyűjtés. Alsóregmec 2002).

Karbantartásukról, újrafestésükről az állítató családok s azok leszármazottai vagy vallásos emberek gondoskodnak. A nehezebb munkák elvégzésénél olykor hozzáértő ember segítségét is kéri. Restaurálásukat a területen a széphalmi naiv festő, Teszenyi Szilárd látja el mindkét felekezetenél.

Az objektumok gyors amortizálódása miatt gyakran azok anyaga, jellege is megváltozik egy-egy felújítás alkalmával. Renováláskor az időtálló anyagra cserélés sokszor fontosabb szempont, mint az objektum eredeti jellegének megőrzése. A görög katolikusságra jellemző kétdimenziós ábrázolást legújabban a pléhlemezek gyors rozsdásodása miatt nagyobbbrészt alumíniumalapra festik. Ennek más anyagra cserélése, jellegében való megváltoztatása (a korpusz szobortestre cserélése) azokon a településeken figyelhető meg, ahol a római katolikus a domináns felekezet, illetve a kereszt gondozói a gyakorlati szempontokat vélik fontosabbnak.

Az anyagi szempontok szintén nem elhanyagolhatóak. A sírkövevel csináltatott, eredetileg sírköveken elhelyezett korpuszok gyakran jelennek meg út menti kereszteken is. Esetükben, kivitelezésükből kifolyólag a méretarányok jelentős eltolódása figyelhető meg.

Míg az újonnan épített objektumok száma alacsony, a megőrzésre, felújításra szorulóké fokozatosabban növekszik.

6. Az objektumok környezete

A területen az objektumok körül a legtöbb esetben telepített növényzetet találunk. Leggyakrabban örökzöldet vagy jó illatot árasztó fákat, virágokat. Az állítatók eredetileg díszítő, valamint védő, óvó célzattal ültették őket a keresztek tövébe. Rendeltetésük ugyanakkor, hogy erősítsék az objektum „örök” jellegét, igyekezve minél több érzékszervre (szaglásra is) hatást gyakorolni.

A filkeházi lourdes-i Szűzanya-szobor körüli környezet kialakítása talán a leglátványosabb példa erre. Az állítató, a jelenés helyének pontos megidézésével a vallásos hangulat teljesebbé tételére törekedett.

A kezdeti pozitív funkciók azonban az idők elteltével az objektumok rongáló tényezőivé alakulhatnak át. A fák gyökérzete megemeli az alapot, kidönti a kerítést, vagy lombkoronájával teljesen benövi az objektumot. Ilyen esetben állaguk megóvása érdekében az örökösök a körülöttük lévő növényzetet kivágják. Az objektumok környékének – azoktól biztonságos távolságban való – újratelepítéséről azonban minden esetben gondoskodnak.

Az objektumokat megóvás céljából lécz- vagy kovácsoltvas kerítéssel veszik körül. Gondozásukat az állítató család leszármazottai végzik, vagy azok már nem lévén, a körülöttük lévő feladatokat a településen élő vallásos személyek látják el. Ha a renoválást a családok/vallásos emberek anyagi helyzete nem teszi lehetővé, az objektumok felújítására gyűjtést szerveznek a templomban.

A vallás és környezet kölcsönhatásából adódóan az utóbbi megváltoztatása, az objektumok funkcióváltozását és a vallásgyakorlatban betöltött szerepét is módosíthatja. Így Filkeházán, ahol családi telken áll, otthont védelmező funkcióban álló kereszt vált a falu szakrális határává azzal, hogy a körülötte lévő környezet gyökeresen átalakult. Ugyanígy Hollóházán, ahol ennek az esetnek éppen a fordítottja áll fent. Azonkívül itt, a műút megépítésével út menti keresztek váltak határban állókká. A közlekedés útvonalának módosulásával a mindennapi vallásgyakorlatban betöltött szerepük úgyszólván megszűnt, s bár a faluhoz tartoznak, csak ritkán látogatják őket a hívek. Állaguk is rosszabb, mint a falu más, valamint közelebb eső objektumainak. Végezetül még egy igen érdekes példa a funkcióváltozásra. A Mikóházi Polgármesteri Hivatal udvarán álló kereszt, mely eredetileg temetői nagykeresztnek épült, szintén a környezet megváltozásával – a temető megszűnésével – vált önkormányzati telken álló keresztté.

A vizsgált területen az objektumok (minden esetben keresztek) helyének megváltoztatása, áthelyezése is igen gyakori. Ennek okai gyakorlati szempontokban kereshetők, sokszor

azonban háttérben ideológiai okok álltak. Az az indok, hogy „a keresztet el kell távolítani a föld végéből, mert zavarja a mezőgazdasági munkát”, az esetek túlnyomó többségében, a kommunizmus időszakából való. Gyakran a keresztet „megmentése” a hívek gyors helyzetfelismerésén és cselekvőképességén múlt. Volt, hogy traktorral, volt, hogy lobogókkal, processzióval vitték be a faluba és állították azt biztonságos helyre, pl. parókiaudvarra. Így került az alsóregmeci görög katolikus templomkertben lévő kereszt is mostani helyére.

A keresztet áthelyezésére, azok megrongálódása miatt is sor került. Erre példa a hollóházi határkereszt, melynek elmozdítása az államhatár véglegesítése után történt. Állagának megóvása érdekében került elhelyezésre a faluban, de központi helyre való kerüléséhez az is hozzájárult, hogy az emberek szemében a hányatott sorsú kereszt, a hasonló sorsú magyarság szenvedéseinek és harcainak hirdetője lett. Vigasza a hívőnek, az elszakítottág mindennapos érzésével küszködő határszéli település lakóinak.

Vallási okokból történő áthelyezésre a felekezetek közötti szimbólumrendszer különbözősége miatt került sor. Füzérkomlóson az eredetileg magánháznál álló kereszt tulajdonosváltás (református család vette meg a telket) után – mivel vallási szokásaikban nincs hagyománya a keresztállításnak – került a római katolikus egyházközség tulajdonába, amit annak közösségi területén, a templomkertben helyeztek el.

A nagyhutai kereszt is előre felszentelt helyre került, bár okai a fenitől eltérőek. A római katolikus templom építése előtt már álló kereszt, a vallásgyakorlásban központi szerepet játszott. Mikor az egyházközség anyagi kerete lehetőséget adott templomépítésre a rendelkezésre álló telek korlátozott méretei miatt került át a temetőbe, temetői nagykereszt funkcióba.

Az objektumok (képes fák) esetenkénti végleges eltűnése sokak szerint az utolsó fázisa a vallásosságban betöltött szerepüknek. A gyűjtött anyag alapján erről a következő mondható: a képes fákról a szentképek eltűnése, nem eredményezi, hogy azok tisztelete rögtön teljes feledésbe merül. Míg vannak olyan vallásos emberek, akik élénken emlékeznek rájuk (a fákra, melyeken függtek), a hozzájuk kapcsolódó imákra, vallásos szokásokra, vagy gyermekkoruk vallásgyakorlatában azok szerepére, addig tovább élnek a mindennapi vallásos cselekvésekben. A kivülálló számára csak egy bozóttal benőtt fa, a népi emlékezetben élve – korábbi funkciója révén – ma is szentségi erővel rendelkezik. Ami a vallásgyakorlatban is megnyilvánul: az előtte elhaladó keresztet vet, rövid fohászt mond.

7. Az objektumok tisztelete

Az objektumok felszentelésük révén válnak a vallási kegyelet tárgyaivá. Ami nem formális aktus csupán: a szentelési szertartás megerősíti a hívő emberekben azok tiszteletét és a tisztelet tárgyának védelmét. A szentelés napját megjegyzik, általában renováltatását is annak évfordulójára teszik. Mellette elhaladva a tiszteletadás általános formája a keresztvetés, kalapemelés, amely gyakran rövid imával párosul. Ez ma már nem egyházilag előírt imát jelent*, az esetek többségében egyedi megfogalmazású.

Az objektumokon keresztül a szentség nyilatkozik meg, ebből adódóan a hívő ember számára a legnagyobb felháborodást az okozza, ha ezeket az objektumokat megrongálják. „*A kereszt nemrégen lett állítva. Úgy jártunk vele, hogy Hollóházán csináltattak rá nagyon finom*

1 Még egy 1873-as imádságos és énekeskönyv tartalmazza a kereszt mellett mondott rövid fohászt a következőképpen: „Urunk Jézus Krisztus Istennek szent Fia! Ki így szenvedtél érettünk, könyörülj rajtam”. Valamint a temetőn lévő előtt az előbbi kiegészítéseként a következőt: „És nyugtasd meg az itten fekvő elhunyt híveket!” Addig a mai imádságoskönyvekből ezek az imasorok elmaradtak.

feszületet. *Úgy tessék elképzelni, hogy lefűrészelték róla a feszületet, és elvitték egy reggel. Azért valaki jó pénzt kapott. Én meg mikor mentem a templomba – mer' én takarítom a templomot, meg harangozok is – mondom: „Jé, innen valami hiányzik!” Ránézek a keresztre, hát üres a kereszt. Hát olyan rosszul érzem győtt. Hát még ezt is képes volt az illető elvinni?” (Saját gyűjtés. Nyíri 2000).*

Valamikor a szakrális objektumok a falusi nép életében jelentősebb szerepet játszottak, azok az egyéni és közösségi élet szinterei voltak. Erről tanúskodik a hozzájuk fűződő gazdag szokás és hiedelemvilág.

A feszületeket a hívek minden évben többször felkeresték, a szent és a profán időben egyaránt. Csoportosan búcsúk alkalmával, keresztjáró napokon, búzaszenteléskor, a májusi áhítatosságok idején és mindenszentekkor.

A búcsúsók a búcsújáróhelyhez menet minden keresztnél megálltak. Előttük imádkoztak, énekeltek. A nagycsütörtököt megelőző három nap az énekek és imádságok a keresztről és a feltámadásról szóltak. Nagyböjtből korábban minden szombat a vecsernye után gyűltek össze a hívek, ami a fiatalok ismerkedésére is szolgált. Keresztutat, ahol kálvária nincs, a kereszteként tartanak. A hollóházi kálvária megépülése előtt a füzériek a várudvaron lévő keresztet járultak igazi keresztutat vállalva. Mindenszentekkor a halottak lelki üdvéért gertyákat gyűjtöttek elöttük. A temetői kereszt előtt misét is tartottak ezen a napon.

A búzaszentelést még a közelmúltban is sok helyen az út menti kereszteként tartották, ahol erre lehetőség volt. A pap ilyenkor a szentelésen túl imádkozik a vetések és a földek gazdag terméséért, az elemi csapásoktól való megvédéséért is. Ezt követően a megszentelt búzából a hívek egy-egy marékkal téptek maguknak és hazavitték. A búzaszentelés szertartása ma már a templomban történik. A hívek az itt megszentelt búzát viszik haza.

A szokásokon kívül az objektumokhoz különféle – a szájhagyomány útján fennmaradt – történetek, elnevezések fűződnek. A népi emlékezetben tovább megmaradnak a kereszteként, szobroknál történt csodák. „...*Ennél a szobornál, igen. Több csoda is történt. Súlyos betegségben szenvedő emberek, falusiak és turisták gyógyultak meg a szobor előtt. Veszélyes útkanyarulatban egy alkalommal autóban utazó kirándulók előtt jelent meg, megakadályozva egy autószerencsétlenséget*” (Saját gyűjtés. Filkeháza 2000).

A folklorizáció miatt azok sokszor kiszínesedve élnek az egyes emberek emlékezetében. „*A háború után egy fiatal katonatiszt szerelmi bánatában belelőtt a keresztbe. Hogy rálőtt azon nyomban megfeketedett és meghalt. Kijöttek az orvosok, de már nem tudtak rajta segíteni. A golyó helye ma is látszik. Újításkor azt a részt nem hagytuk renováltatni, hogy mindig emlékeztesse az embereket*” (Saját gyűjtés. Vilyvitány 2002).

Az elnevezések tekintetében, a keresztek egy település lakói általában azok helye szerint nevezik meg, pl. templomkertben álló kereszt, temetői kereszt, út menti kereszt N. felé stb. Ritka, hogy azokat az állítató személy- vagy családneve után emlegetik. A területen ebből a szempontból egyedül Füzér képez kivételt, ahol a keresztek Gábor-keresztként, Urbanovics-keresztként és Kálnásy-keresztként tartják számon.

A keresztállításon, Krisztus szenvedésének ábrázolásán túl a területen jelentős számú objektum utal a szentek, különösen Mária tiszteletére. Gyakori a keresztek alsó szárán Szűz Mária ábrázolása, valamint a talapzatba mélyítve a gyermek Jézussal és a pietà jelenetben. Ezenkívül magánház udvarán önálló szoborfülkékbe állítva, valamint házoromatba mélyítve látható. Mindkét esetben védő funkcióban azok az egyéni áhítat helyszínei.

V. Összegzés

Az általam végzett anyagfeltárás leíró jellegű feldolgozáson túl lehetőséget adott a felekezesi különbségeken nyugvó sajátosságok bemutatására is. Az anyagon belül módomban volt elvégezni egyfajta tipologizálást. Foglalkoztam az objektumoknak a szent és a profán időben, az egyházi év és a mindennapok vallásgyakorlatában betöltött szerepével, mind az egyéni, mind a közösség vallási életben. Az ezeken túlmutató sajátosságokat összehasonlító vizsgálatokkal lehetne bemutatni.

Anyaggyűjtést kellene végezni a Hegyközt körülvevő tájakon, a Trianon előtt szervesen Magyarországhoz tartozó szomszédos tájegységeken (ma Szlovákia) és csak azután lehetne bizonyosan kijelenteni, hogy a Hegyköz mint földrajzi fogalom, mint néprajzilag leírható, felekezesi, etnikai sajátosságokkal rendelkező tájegység, nevezhető-e önállóan szakrális kistájnak.

Irodalom

Askercz Éva

1993 Barokk út menti szobrok Északnyugat-Magyarországon. *A Kisalföld népi építészeté*. Szentendre–Győr, 385–394. p.

Barna Gábor

1987 Szakrális környezet tárgyai Kunszentmártonban. In *Vallási néprajz* 3. Budapest, 218–233. p.

Bartha Elek

1980 *A hitélet néprajz vizsgálata egy zempléni faluban*. Debrecen.

1990 A szakrális célú határbeli építmények funkcionális kérdései – keresztek, szobrok, kápolnák. *Ház és Ember* 6. Szentendre, 219–226. p.

1992 *Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban*. Debrecen.

Bálint Sándor

1977 *Ünnepi kalendárium I–II*. Budapest.

1987 A magyar vallásos népélet kutatása. In *Vallási néprajz* 3. Budapest, 8–66. p.

Dobosy László

1991 *Egyházi emlékek a Hangony-völgyben*. Debrecen /Gömör Néprajza XXVIII./

Ebele Ferenc

1997 Magyarpolányi szobrok és keresztek. *Polányi Hírmondó* 5–6. Veszprém.

Farkas Irén

2001 Tizennyolcadik századi csíki faragott kőkeresztek. In *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 5. I. kötet. Veszprém, 67–85. p.

Fekete János

1984 Kiskunfélegyházi útmenti keresztek. *Ethnographia* 95, 80–106. p.

Frisnyák Sándor

1995 *Magyarország történeti földrajza*. Budapest.

Györgyi Erzsébet

1978 A kultikus határbeli kisműemlékek kutatóinak I. nemzetközi konferenciája. *Ethnographia* 89, 125–126. p.

Józsa László

1999 *Megszentelt kövek. Kápolnák, szobrok, keresztek és temetők Kunszentmártonban.* Szeged /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 4./

Körmendy József

1980 Keresztek a felsőörsi határban. *A Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei.* Veszprém, 147–158. p.

Lackovics Emőke, S.

1997 Csopak fészületei. *Csopak története. A Veszprém Megyei Levéltár Kiadványai 12.* Veszprém, 537–540. p.

Liszka József

2000 *Állítatott keresztényi buzgóságbul. Tanulmányok a szlovákiai Kisalföld szakrális kisémlékeiről.* Dunaszerdahely.

Márkusné Vörös Hajnalka

2001 Szabadtéri szakrális emlékek levéltári forrásai. In *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 5. II. kötet. Veszprém, 317–329. p.

Paládi-Kovács Attila

1984a Kulturális határok és kontaktzónák Észak-Magyarországon. In Kunt Ernő – Szabadfalvi József – Viga Gyula szerk.: *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon.* Miskolc, 61–73. p.

1984b Kárpátukrán telepek Észak-Magyarországon. In Kunt Ernő – Szabadfalvi József – Viga Gyula szerk.: *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon.* Miskolc, 129–134. p.

Petersák Tivadar

1978 *Hegyköz.* Miskolc.

Réthelyi Jenő

1984 Útszéli keresztek Keszthely környékén. *Ethnographia* 95, 53–79. p.

Roskovics Ignác szerk.

1873 *Ó hitű imádságos és énekeskönyv, az egy szent közönséges apostoli anyaszentegyház napkeleti vagyis görög rendje szerint görög- katolikus keresztények lelki épületére.* Debreczen.

Süli-Zakar István

1980 Tokaj-Hegyalja és környékének népmozgalma 1787–1970 között. *Borsodi Levéltári Évkönyv III.* Miskolc, 35–76. p.

Sziklay János – Borovszky Samu

1896 *Abauj-Torna vármegye és Kassa.* Budapest.

Szilágyi István

1980 *Kálváriák.* Budapest.

2001 A kálváriakutatás helyzete Magyarországon. In *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 5. I. kötet. Veszprém, 53–57. p.

- Tamás Edit
1994 A Zempléni-hegység nemzetiségi viszonyainak változása a 18. századtól napjainkig. *Szülőföldünk* 21–22. Miskolc, 79–80. p.
1996 A szlovák–magyar–ruszin nyelvhatár a Történelmi Zemplén és Ung megyében. In *Az interetnikus kapcsolatok kutatásainak újabb eredményei*. Miskolc, 267–284. p.
1999 Zemplén vármegye népeisége a XVIII–XIX. században. In *Zemplén népeisége, települései*. Sárospatak, 265–297. p.

Tüskés Gábor

- 1977 Keresztek, fészületek, kálváriák. *Ethnographia* 88, 195–197. p.
1980 Útmenti és temetői kőfeszületek Abaliget-Orfű környékén. *Ethnographia* 91, 98–113. p.

Udvari István

- 1984 Kvesztára vonatkozó XVIII. századi zempléni adatok. *Herman Ottó Múzeum Évkönyve XXIV*. Miskolc, 45–54. p.
1994 *Ruszinok a XVIII. században. Történelmi és művelődési tanulmányok*. Nyiregyháza /Vasvári Pál Társaság Füzetek 9./

Vajkai Aurél

- 1939 Adatok a népi orvosláshoz a Bakony-Balaton vidékén. *Ethnographia* 50, 65–68. p.

Varga Zsuzsanna

Szakraális emlékek. Budapest /Kérdőívek és gyűjtési útmutatók 8./

Zakariás Erzsébet

- 1994 Útmenti keresztek Baróton. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 2. Kolozsvár, 166–179. p.

Szakraálne objekty v obciach Hegyközu v Abovskej župe

(Zhrnutie)

Abovsko-zemplínsky Hegyköz je najsevernejším krajom Maďarska na východnej strane Zemplínskych vrchov. V tejto oblasti uskutočňujem od roku 1999 pravidelné výskumy systému sakrálnych objektov tohto teritória. Terénne výskumy prebehli na základe priameho pozorovania v širšom regióne Hegyközu, v 21 obciach, bez rozdielu konfesiónálnej príslušnosti.

Skúmané územie je z jazykového hľadiska hraničnou oblasťou, kontaktnou zónou, kde vďaka demografickým zmenám v 17.–19. storočí prebiehalo veľmi pestré etnické, jazykové a kultúrne spolužitie a vzájomné ovplyvňovanie. Z etnického hľadiska je to územie stykov maďarských, slovenských a rusínskych etnických skupín.

Svoje výsledky analyzujem v tejto štúdiu na príklade troch obcí – Filkeháza, Hollóháza a Kishuta, a to opisným charakterom prehľadu objektov, ktoré sa tam nachádzajú a na základe jednotného triediaceho systému. Pri jednotlivých objektoch podávam stručný opis z hľadiska charakteru predmetu a sakrálnych funkcie, ďalej ich zaradením do celého materiálu poukazujem na osobitosti systému objektov abovsko-novohradského Hegyközu.

Základ môjho výskumu tvoria najnápadnejšie stavby sakrálného prostredia, schopné formovať krajinu: obrazové stĺpy, kríže, zvonce, kaplnky, kalvárie, ktoré sú postavené popri cestách, v chotári alebo v intraviláne obce. Skúmam predovšetkým charakter sakrálnych objektov, ich umiestnenie v priestore a dôvod ich postavenia.

Z hľadiska charakteru sakrálnych objektov som na skúmanom území našiel najviac príkladov na postavenie krížov. Na základe konfesiónálnych rozdielov je pre gréckokatolícky spôsob zobrazenia charakteristický plechový Kristus umiestnený na kríži, resp. pre rímskokatolíkov trojrozmerné zobrazenie

Krista. Kým v prvom prípade je okrem dvoch výnimiek umiestnený na kamennom kríži, v druhom prípade je obvykle na kamennom alebo železnom kríži z kovaného železa.

Vo svojom výskume som sakrálné objekty z priestorového hľadiska rozčlenil do troch skupín: 1. pricestné, 2. tie, ktoré boli postavené na miestach vysvätených už pred stavbou objektu (cintorín, okolie kostola), 3. postavené na obývanej parcele. V poslednom prípade možno z konfesionálneho hľadiska pozorovať nasledujúce rozdiely: Kým v dedinách obývaných prevažne gréckokatolíckym obyvateľstvom (Filkeháza, Mikóháza) sa praktizuje stavanie kríža pri obytných domoch, zatiaľ u rímskokatolíkov (Füzér, Kishuta, Pálháza) je zvykom umiestňovať sakrálné sošky výlučne do výklenkov. Stáva sa, že kríže stojace dnes na súkromnom pozemku boli z hľadiska cieľa ich postavenia chotárnymi krížmi, len zmenou prostredia sa stali nepriamo krížmi stojacimi na obývanom pozemku.

V katolíckych usadlostiach Hegyközu sú najčastejšie objekty postavené s cieľom vďakyvzdania (kríž, výklenok so sochou). Staviteľmi sú súkromné osoby, členovia náboženskej obce s istým materiálnym zázemím. V takomto prípade sa možno pre mnohých jednoznačne natíska otázka hĺbky náboženského čítania majetného človeka ako vzťahu príčiny a dôsledku, ale podľa môjho názoru v pozadí hrajú úlohu aj iné, spoločenskými normami dané očakávania. Je to zvlášť zrejme najmä tam, kde veriaci príslušníci dedinského spoločenstva nedisponujú takou materiálnou bázou, ktorá by umožnila stavbu vlastného kostola. V takýchto prípadoch bolo prirodzenou povinnosťou majetnejších vytvoriť náboženské centrum – postaviť kríž – a vo väčšine prípadov – zvonicu.

V uplynulom období (1990–) sa stavalo stále menej objektov sakrálneho charakteru. Z hľadiska dôvodu ich postavenia sú to väčšinou votívne kríže a kalvárie na znak vďakyvzdania. Nápis na krížoch obsahujú úryvky liturgických modlitieb bez uvedenia mena staviteľa. Avšak cieľ ich stavby môže byť v jednotlivých prípadoch odlišný. Kým spomenutý príklad svedčí o hlbokej nábožnosti, postavenie sakrálneho objektu môže mať občas aj funkciu prostriedku. Pre mestského človeka, ktorý sa prisťahoval do usadlosti, je to najrýchlejší spôsob, ako sa začleniť do spoločenstva veriacich. Takým je aj prípad z obce Vilyvitány, kde mladý úspešný podnikateľ dal postaviť kríž po tom, ako sa prisťahoval do dediny.

Okrem už uvedeného sa komplexným spôsobom zaoberám aj funkcionálnymi otázkami sakrálnych stavieb stojacich vo voľnej prírode na základe zvykov, ktoré sa k nim viažu, úlohy, ktorú majú v ľudovej zbožnosti, schválenej miestnou náboženskou praxou, veď priestorovosť a funkcia spolu hrajú úlohu v (náboženskom) živote obce. Zaoberal som sa úlohou, ktorú spĺňali objekty v posvätnom a profánnom čase, v náboženskej praxi cirkevného roka a všedných dní, v individuálnom i kolektívnom náboženskom živote.

Kedysi mali sakrálné objekty v živote dedinského ľudu dôležitejšiu úlohu, boli dejiskom osobného i spoločenského života. O tom svedčí bohaté zvykoslovie a poverové predstavy. Objekty sa stávajú predmetom náboženskej piety ich vysvätením, čo nie je len formálnym aktom: obrad vysvätenia posilní vo veriacich úctu k nim, ako i ochranu predmetu úcty. Deň vysvätenia si zapamätajú, obvykle k tomu dňu vykonávajú aj renovovanie objektu. Pri prechádzaní povedľa neho je zaužívanou formou vzdania úcty prekrížovanie sa, nadvihnutie klobúka, ktoré je často spojené s krátkou modlitbou. Dnes to už neznamená cirkvou predpísanú modlitbu, vo väčšine prípadov je sformulovaná individuálne. Krucifixy vyhľadávali veriaci viackrát za rok, rovnako v posvätnom i profánnom čase. Skupinovo pri príležitosti hodov, počas májových pobožností a na Všetkých svätých.

Okrem zvykov sa k objektom viažu rôzne – ústnou tradíciou šírené – príbehy, názvy. V ľudovej pamäti dlhšie zostávajú zázraky, ktoré sa udiali pri krížoch či sochách. Tie potom často vyfarbene žijú ďalej v pamäti jednotlivcov.

Okrem stavania krížov, vyobrazenia útrap Ježiša Krista na skúmanom území veľký počet objektov poukazuje na úctu svätcov, zvlášť Panny Márie. Časté je zobrazenie Márie pri dolnej časti kríža, ako aj zapustené do podstavca s malým Ježišom, resp. v scéne piety. Okrem toho ju možno vidieť aj na dvoch súkromných domov, vloženú do samostatných výklenkov alebo vyhlbených do štítu domu. V oboch prípadoch sú v ochranej funkcii dejiskom individuálnej pobožnosti.

(Preklad Ida Gaálová)

Sakrale Objekte in den Ortschaften des Abaújer Gebirgszwischenraumes

(Zusammenfassung)

Der Gebirgszwischenraum in Abaúj-Zemplén ist die nördlichste Landschaft Ungarns, auf der östlichen Seite des Zempléner Gebirges. Auf diesem Gebiet führe ich seit 1999 ununterbrochen Forschungen durch, um das sakrale Objektsystem der Region zu erforschen. Meine Forschungen, basierend auf der direkten Beobachtungsmethode, betreffen 21 Ortschaften dieser Region und werden unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit dieser Ortschaften durchgeführt.

Das untersuchte Gebiet ist aus kultureller und sprachlicher Hinsicht ein Grenzgebiet, eine Kontaktzone, wo sich infolge der demographischen Änderungen des 17.–19. Jahrhunderts ein vielfältiges ethnisches, sprachliches und kulturelles Zusammenleben entwickelte bzw. eine Wechselseitigkeit im ethnischen, sprachlichen und kulturellen Leben erfolgte. Aus ethnischer Hinsicht ist es ein Berührungsgebiet der slowakisch-ruthenischen Volksgruppen.

In dieser Abhandlung werden meine Ergebnisse am Beispiel dreier Ortschaften – Filkeháza, Hollóháza, Kishuta – analysiert. Es wird anhand eines einheitlichen Gruppierungssystems eine Beschreibung der dortigen Objekte dargeboten. Ich liefere eine kurze Beschreibung der sakralen Funktionen der Objekte und baue diese in den gesamten Stoff ein. So möchte ich auf die Eigenheiten des Objektssystems des Gebirgszwischenraums in Abaúj hinweisen.

Zu den auffälligsten landschaftsformierenden Bauten der sakralen Umgebung gehören Bildbäume, Kreuze, Glockenstühle, Kapellen, Kalvarien, gebaut an Straßenrändern, in Feldmarken oder im Inneren der Ortschaften – diese bilden die Basis meiner Forschungen.

In erster Linie wurden Charakter, räumliche Aufstellung bzw. Gründe ihres Aufstellens erforscht.

Was den Charakter der sakralen Objekte betrifft, habe ich im untersuchten Raum die meisten Beispiele für Kreuze gefunden. Je nach Religion ist für die griechisch-katholische Darstellungsweise ein „Blechchrist“ an den Kreuzen charakteristisch, bzw. für die römisch-katholische eine dreidimensionale Christus-Darstellung. Erstere sind, bis auf zwei Ausnahmen, an Steinkreuzen, letztere vorwiegend an Stein- oder schmiedeeisernen Kreuzen zu beobachten.

Die sakralen Objekte habe ich nach räumlichen Gesichtspunkten in drei Gruppen eingeteilt: 1. an Straßenwegen stehende, 2. in Orten, die bereits vor Errichtung dieser Objekten eingeweiht wurden, stehende (Friedhöfe, Kirchgärten), 3. an Wohngrundstücken stehende. Was letztere betrifft, sind folgende religiöse Unterschiede festzustellen: In meist von griechisch-katholischen Leuten bewohnten Ortschaften (Filkeháza, Mikóháza) überwiegen Kreuze an Privathäusern, bei den römisch-katholischen (in Füzér, Kishuta, Pálháza) sind religiöse Säulen lediglich in Nischen zu finden. Es kommt vor, dass die heute auf Privatboden stehenden Kreuze ursprünglich als Grenzkreuze dienten und erst durch die Veränderung der Umgebung indirekt zu Kreuzen an Wohngrundstücken wurden.

In den katholischen Ortschaften des Gebirgszwischenraums sind Objekte (Kreuze, Nischen) ex voto (aus einem Gelübde heraus) aufgestellt. Sie wurden von Privatpersonen gestiftet, die wohlhabende Mitglieder der religiösen Gemeinschaft waren. In diesem Fall ergibt sich vielleicht die Frage, wie tief ein wohlhabender Mensch religiös veranlagt war. Meiner Meinung nach spielten dabei aber auch andere, von der Gemeinschaft gesteuerte Erwartungen eine Rolle. Besonders ist dies dort zu spüren, wo die gläubigen Mitglieder der Ortschaft nicht über die materielle Basis verfügten, eine eigene Kirche bauen zu lassen. So ließen die wohlhabenden Leute ein sakrales Zentrum, ein Kreuz und einen Glockenstuhl aufstellen.

In den vergangenen Jahren seit 1990 wurden in den Ortschaften immer weniger sakrale Bauten errichtet. Die meisten dieser Objekte waren Gelöbniskreuze und Kalvarien. In der Inschrift der ersteren sind häufig liturgische Gebetsauszüge ohne den Namen des Stifters zu lesen. Das Zweck der Errichtung der Gelöbniskreuze kann jedoch von Fall zu Fall unterschiedlich sein. Das Beispiel zeugt von tiefer Religiosität, das Aufstellen eines sakralen Objekts funktionierte aber auch als Mittel zum Zweck. Für die Stadtleute, die von der Stadt aufs Land zogen, war dies der schnellste Weg, sich der Glaubensgemeinschaft anzupassen. So ist es im Fall von Vilyvitány, wo ein erfolgreicher junger Unternehmer ein Kreuz aufstellen ließ, nachdem er in das Dorf gezogen war.

Außerdem beschäftige ich mich mit Funktionsfragen der sakralen Bauten, mit den an sie geknüpften Bräuchen, anhand ihrer Rolle, die sie in der Andacht des Volkes spielten, die durch die örtliche Glaubensausübung vorgeschrieben wird, denn diese (Räumlichkeit und Funktion) spielen im (religiösen) Leben der Ortschaften gemeinsam eine Rolle. Ich habe mich mit der Rolle dieser Objekte beschäftigt, die sie zu heiligen und profanen Zeiten, in Glaubensjahr und Alltag sowohl im Leben des Einzelnen als auch im religiösen Leben der Gemeinschaft spielten.

Einst spielten die sakralen Objekte im Leben des Dorfes eine bedeutendere Rolle, sie waren Schauplätze des individuellen aber auch des gemeinschaftlichen Lebens. Davon zeugt das reiche Brauchtum und die Glaubenswelt. Die Objekte werden durch die Einweihung zu Gegenständen der religiösen Ehrfurcht. Dies ist keine bloße Formalität:

Die Einweihungszeremonie bekräftigt bei den Gläubigen die Verehrung und den Schutz dieser Objekte. Der Tag der Einweihung wird aufgezeichnet und eine Renovierung erfolgt am Jahrestag derselben. Geht man am Objekt vorbei, werden Kreuzzeichen gemacht und der Hut gehoben, begleitet von einem kurzem Gebet. Dies bedeutet heutzutage kein kirchlich vorgeschriebenes Gebet mehr, häufig handelt es sich um individuelle Gebete. Die Kreuzbilder wurden von den Gläubigen jährlich mehrmals aufgesucht, sowohl in heiligen als auch profanen Zeiten, gruppenweise zu Wallfahrten, Kreuzwochen, Korntaufe, Maiandacht und zum Allerheiligentag.

Außer den Bräuchen verbinden sich mit den Objekten verschiedene – durch mündliche Überlieferung erhaltene – Geschichten und Sonderbenennungen. In den Volkserinnerungen sind an Kreuzen und Säulen geschehene Wunder länger erhalten geblieben. Wegen der Folklorisierung leben diese in der Erinnerung einzelner Menschen oft ausgemalt weiter.

Im untersuchten Gebiet zeugen viele Objekte von der Heiligenverehrung, besonders der Marias. Am unteren Teil der Kreuze wird die Heilige Jungfrau Maria oft dargestellt, am Fundament mit dem kleinen Jesus in der Pieta-Szene. Außerdem steht sie in Privathaushofen in Nischen und Giebeln. In beiden Fällen geht es um Schauplätze der Privatandacht in schützender Funktion.

(Übersetzt von Zsuzsanna Sáfi)



Az építőáldozat mondája Gobelsburgban

LUKÁCS MIKLÓS

Ág Tibor az *Acta Ethnologica Danubiana* I. kötetében a szlovákiai magyar népballada-kutatás múltjáról megjelentetett közleményében beszámolt a *Falba épített feleség – Kőműves Kelenen* címen ismert népballadánk Nyitra vidéki előfordulásáról, felfedezésének, gyűjtésének körülményeiről (Ág 2000, 85). Ág Tibor a Zsérén és Alsóbodokon gyűjtött, lényegében a székyföldi változattal azonos balladák szövegét és dallamát már korábban közölte (Ág 1961a, 90–93; 1961b, 72–73; Ág–Sima, 1979, 13–19). A Nyitra környéki előfordulás az építőáldozatról szóló ballada elterjedési területét nyugati irányban jelentősen kiterjesztette.

A néprajztudomány mindeddig úgy tudta, hogy az építőáldozat mint balladai/mondai motívum csak Magyarországon és a Balkánon terjedt el. Kezembe akadt azonban az osztrák Margot Schindler: *Die Kuenringer in Sage und Legende* (A Kuenringerek a mondában és a legendában) című könyve, amely alsó-ausztriai mondákat és legendákat tartalmaz a Kuenringer főnemesi családról (1056–1594). Közöttük egy igen figyelemreméltó mondát találtam az egyik várak, Gobelsburg építéséről, amely magyar fordításban így hangzik:

„A gobelsburgi építőáldozat

Az ősrégi gobelsburgi kastély (aminek helyén már egy kevésbé régi áll) építése előtt az építető, egy gróf kihirdette: csak az az építőmester kapja meg a munkát, aki kötelezi magát arra, hogy az első élőlényt, ami belép az építkezés területére, de nem tartozik sem az építkezéshez, sem a várhoz, elfogja és befalazza. E feltételbe egy kőművesmester sem volt hajlandó beleegyezni, csak egy fiatal, még nőtlen mester írta alá a gróf szerződését. Az építkezés elkezdődött, de ahogy az oly régi időkben szokás volt, csak lassan haladt előre. Eközben a kőművesmester megházasodott, született neki egy kislánya, és teljesen megfélemedezett a szerződés kegyetlen feltételéről. Amikor aztán a vár (egyetlen, a várúr által meghatározott pillér kivételével, amin nem volt szabad tovább dolgozni) végre-valahára fölépült, ünnepséget rendeztek. Ekkor a bejárati csarnokban megjelent a mester kislánya, hogy átadjon édesapjának egy üzenetet. Az építőmunkások az ünnepségen jelenlévő gróf parancsára tüstént a lányra vetették magukat, a félig kész pillérhez vonszolták és befalazták. Hiába tiltakozott ellene az apa, állnia kellett a szerződésben adott szavát. Mikor évszázadok múlva átépítették a várat, a fal egy üregében megtalálták a befalazott gyermek csontjait.”

(Schindler 1981, 86)

Tőlünk nyugatabbra is vannak tehát mondai emlékek az építőáldozatról! Schindler asszony egy korábbi alsó-ausztriai mondagyűjteményből vette át a gobelsburgi mondát (Kießling 1924, I. 7. sz.).

2004 júliusában elnyertem a Duna Menti Tartományok és Megyék Munkaközösségének (ARGE-Donauländer) kéthetes ösztöndíját, így Sankt Pöltenben, az Alsó-Ausztriai Tartományi Könyvtárban és Gobelsburgban foglalkozhattam az építőáldozat kérdésével. Gobelsburg a zwetl-i ciszterci apátságához tartozik. Szállásadóm, Helene Blumberger asszony arra emlékezett, hogy a mondát tanítójuk lediktálta környezetismeret órán, füzetét ma is őrzi, abból lemásolhattam. Magyar fordítása így szól:

„*A gobelsburgi vár urának építőáldozata (monda)*

Több mint 400 évvel ezelőtt, amikor a várat elkezdték újra felépíteni, a gróf kikötötte: csak azt az építómestert hajlandó a munkával megbízni, aki kötelezi magát, hogy a munka végeztével megfogja és befalazza az első élőlényt, ami beteszi a lábát a kastélyba, s nem tartozik a kastélyhoz, vagy az építkezéshez. Egy kőművesmester elfogadta a feltételt, és aláírta a szerződést. Mivel a munka sokegig tartott, elfeledkezett a kötelezettségéről. Amikor a munka elkészült, a bokrétaünnep közben beviharzott az építómester kislánya, hogy átadjon az édesapjának egy üzenetet. A gróf nyomban megparancsolta, hogy fogják meg a gyereket, és falazzák be. A rémült és vigasztalhatatlan édesapa nem tehetett semmit. Mikor később átépítették a kastélyt, a fal egy üregében megtalálták a balsorsú kislány csontjait.”

Még az 1960-as évek első felében, az általános iskola 4. osztályában, környezetismeret órán is foglalkoztak tehát a mondával.

A székelyföldi ballada és a gobelsburgi monda között akadnak eltérések: Székelyföldön asszonyt, Gobelsburgban kislányt falaznak be. A gobelsburgi monda és szállásadóm tollbamondása között pedig lényeges különbség, hogy a tollbamondásban nem szerepel, hogy a legfiatalabb, még nőtlen mester írta alá az építési szerződést, és a munka közben nősült meg, kislánya született, aki az áldozat lett.

Hogy még nyugatabbra menjünk: Németországban is található jelei az építőáldozatnak, ahogy ezt Jacob Grimm is megemlíti *Deutsche Mythologie* című munkájában (Grimm 1935, 1095). Az osztrák változatoktól némileg eltérő módon azonban a befalazandó gyermek itt nem tud a sorsáról. A kőműveseknek úgy kell egy kis édességgel a falba csalniuk. Habár itt inkább csak gyermekkoporsókat falaznak be: Ilyen koporsót találtak pl. 1819-ben a hamburgi várfal lebontásakor (Szegedy 1910, 9).

Mint látható, építőáldozatokról szóló történetek megtalálhatóak tőlünk nyugatabbra, a német nyelvterületen élők elbeszélő hagyományában is, ámbár kisebb számban, s akkor sem ballada, hanem monda formájában. Lehet, hogy régebben ezek is balladák voltak, de ahogy Ortutay Gyula mondja *Halhatatlan népköltészet* című néprajzi vázlatában, az idők folyamán „széténekeltek” őket, vagyis egyre inkább prózai hangzást kaptak, rímelésük is odaveszett (Ortutay 1966, 173).

Irodalom

Ág Tibor

- 1961a „Kőműves Kelemen” a Zoborvidéken. *Néprajzi Közlemények* VI. 1. 90–93. p., Budapest.
1961b Kőműves Kelemen balladájának változata Zobor vidékéről. *Irodalmi Szemle* 4, 172–173. p.
2000 A szlovákiai magyar népballadatudatás múltjából. *Acta Ethnologica Danubiana* 1, 83–96. p. Dunaszerdahely–Komárom.

Ág Tibor–Sima Ferenc
1979 *Vétessék ki szóló szívem. Szlovákiai magyar népballadák.* Bratislava.

Grimm, Jacob
1935 *Deutsche Mythologie.* Göttingen.

Kießling, Franz
1924 *Frau Saga im niederösterreichischen Waldviertel.* Wien.
Ortutay Gyula
1966 *Halhatatlan népköltészet. Néprajzi vázlatok.* Budapest.

Schindler, Margot
1981 *Die Kuenringer in Sage und Legende.* Wien.

Szegedy Rezső
1910 A befalozott nő mondája a horvát–szerb népköltészetben. *Ethnographia* 21, 9–24. p.

Poveš' o stavebnej obeti v Gobelsburgu

(Zhrnutie)

Fenomén stavebnej obete (keď niekoho alebo niečo – zvieria, predmet, dávnejšie aj človeka – obetujú, aby sa určitá stavba postavila alebo aby vydržala) bol rozšírený po celom svete od praveku až po novovek, od Japonska po Ameriku. Veľmi surová a krutá obmena tohto zvyku bola ľudská obeť (na tento cieľ zabili obvykle ženu alebo dieťa), ktorá našťastie na konci stredoveku zanikla.

Aj v Maďarsku zaznamenali jednu povestnú stavebnú obeť, ktorá sa viaže k Devinskemu hradu a pod názvom „Kőmíves Kelemenné” sa vo forme balady stala organickou súčasťou maďarskej literatúry. Stavebná obeť, jej spôsob, miesto, dôvod sú u každého národa iné. Okrem Maďarska a Slovenska sa takmer vo všetkých krajinách Balkánskeho polostrova (Rumunsko, Grécko) dajú nájsť literárne výtvory (povesti, balady), spracúvajúce stavebnú obeť. Skúmaním ich podobností, rozdielov, príbuzností sa zaoberajú mnohí významní vedci (János Kriza, Lajos Vargyas, Georgios A. Megas...). Čo však doteraz chýba: v západnej Európe je dokumentácia tejto témy neobyčajne málo početná. Vo svojom výskume sa zaoberám gobelsburgskou stavebnou obetou, ktorú som objavil v knihe Margot Schindler: *Die Kuenringer in Sage und Legende*. Doteraz je to prvý západoeurópsky (presnejšie rakúsky) prameň, ktorý vo forme povesti píše o stavebnej obeti, ktorá sa stala v Rakúsku. Do steny hradu v Gobelsburgu zamurovali dcérku murárskeho majstra, ešte k tomu na rozkaz hradného pána.

(Preklad Ida Gaálová)

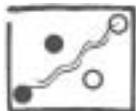
Eine Sage vom Bauopfer in Gobelsburg

(Zusammenfassung)

Von der Steinzeit bis zur späten Neuzeit war ein oft sehr grausamer Brauch in aller Welt (von Amerika bis Japan) zu finden: das Bauopfer. Das Bauopfer bedeutet, dass bestimmte Gegenstände (Lebensmittel, Geldmünzen), aber bei besonders großen Bauten auch Lebewesen, sogar Menschen (besonders Frauen und Kleinkinder), in das Gebäude eingemauert wurden, damit sie das Gebäude vor dem Einsturz beschützten. In Ungarn und in den Balkanländern (Rumänien, Griechenland), in der Slowakei wurde die Kunde von diesen Bauopfern in der Form von Balladen oder Sagen schriftlich aufbewahrt, die auch Teil der Literatur des Landes wurden. In Ungarn heißt eine Bauopfer-Ballade *Frau Baumeister Kelemen*. Mit den Unterschieden und Ähnlichkeiten der Bauopfer-Variationen haben sich schon große Wis-

senschaftler der Volkskunde (z. B.: János Kriza, Lajos Vargyas, Georgios A. Megas) beschäftigt. Bis jetzt wusste man aber nicht, dass diese Geschichten auch in West-Europa schriftlich abgefasst worden sind. In Margot Schindlers Buch *Die Kuenringer in Sage und Legende* wurde das Bauopfer in Gobelsburg (Niederösterreich) erwähnt, wo der Baumeister seine eigene Tochter in die Burg von Gobelsburg auf Befehl des Burgherren einmauern musste.

**KÖNYVISMERTETÉSEK, ANNOTÁCIÓK
RECENZIE, ANOTÁCIE
BESPRECHUNGEN, ANOTATIONEN**



ANDRUŠKA, PETER szerk.: *Priestory národných kultúr. Nemzeti kultúrák területei*. Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií UKF 2004, 152 p. /Zošity Ústavu národných a národnostných kultúr 3./

Bagin Árpád

A tanulmánykötet bemutatása előtt nézzük meg a hozzá kapcsolódó intézményrendszert. A nyitrai Konstantin Egyetemen a közelmúltban Közép-európai Tanulmányok Kara, vagy ahogyan a diákok körében ismert: *magyar kar* létesült. E fakultáson az egyetem bölcsészettudományi karának kulturológia tanszékéből is kivált tanárai megalapították a Nemzeti és Nemzetiségi Kultúrák Intézetét (Ústav národných a národnostných kultúr), amely Zošity Ústavu národných a národnostných kultúr [a Nemzeti és Nemzetiségi Kultúrák Intézetének Füzetei] címen könyvsorozatot jelentet meg. A most szóban forgó, harmadikként megjelent darab szerzői javarészt szlovákiai bölcsészettudományi karok, illetve a Konstantin Egyetem Közép-európai Tanulmányok Karának, a Nemzeti és Nemzetiségi Kultúrák Intézetének munkatársai.

Helena Pataiová *Kultúra – érték – műveltség* c. tanulmányában a nevelés, műveltség kérdéskörét, a családot, mint a kultúra egyik fontos részét elemzi, miközben a modernkor veszélyeire is felhívja a figyelmet. Peter Andruška a Magyarországon, Romániában és a Jugoszlávia területén élő szlovák költők, írók életműveivel foglalkozik elsősorban, de a szlovákiai nemzetiségi irodalmak tárgyköréből is publikált. Szerkesztői tevékenysége mellett irodalmi művek sorozata kapcsolódik a személyéhez. Jelen kötetben a szerző egy vajdasági szlovák költő, Bohuš Paľo (1921–1997) életművét tárgyalja. Viera Žemberová a szlovák-ukrán kulturális, elsősorban irodalmi kapcsolatokat taglalja, megvizsgálva a szláv kölcsönösség eszméjének a megszületését is. Ondrej Mészáros az egykori felvidéki evangélikus felsőoktatásban megjelenő filozófia fejlődéstendenciáit mutatja be. Zuzana Vargová egy szlovák (Ján Francisci), magyar (Tompai Mihály) és egy német (Friedrich Hölderlin) romantikus költő által használt motívumokat vetett össze. Hushegyi Gábor a magyar művészeti kritikára, különösen a Cseh-szlovákia megalakulása utáni időszakra összpontosít. Szabó Zsuzsanna *A tinédzser kultúra sajátosságai* című dolgozata a fiatalok különböző szokásaihoz közöl adalékokat. Presinszky Károly *Kódváltási sajátosságok szlovák-magyar kétnyelvű magánlevelekben* című dolgozata egy kétnyelvű egyén nyelvhasználatával foglalkozik. A szerző a szlovák anyanyelvű adatközlő magyar nyelvi kompetenciájára kereste a választ. Liszka József magyar–szlovák–cseh kapcsolatokról származó folklór vándormotívumokkal foglalkozik tanulmányában. Megállapítja, hogy a cseh Rudolf Pokorný (1853–1887) cigány vicc-, illetve anekdotagyűjteményének jelentős része megegyezik a magyar nyelvű, Hegedűs Lajos (1831–1883) által kiadott cigány anekdotagyűjtemény egyes darabjaival. Eva Denciová tanulmányában az andragógia kulturális távlataira. Renáta Havlíková a könyvtári szolgáltatásoknak az információs technológiákból származó fejlődésére mutat rá. Mária Šušnová az utasforgalom geográfijának és a regionális geográfianak a kapcsolatait vizsgálja. Pataiová, Szabó és Presinszky dolgozata magyar nyelven (szlovák összefoglalóval), a többi szlovákul (magyar rezümével) olvasható.

A tanulmánykötetben megjelent dolgozatok a szóban forgó intézmény által 2004. szeptember 22-én megrendezett nemzetközi tanácskozáson hangzottak el először (Kultúra – priestor interdisciplinárneho myslenia / A kultúra, mint az interdiszciplináris gondolkodás tere), s ebből is kifolyólag jelentős részük interetnikus kapcsolatokat is taglal, miközben a különféle tárgykörből származó írások kötetbe foglalva a kultúra fogalma mögött rejlő összetettséget is érzékeltetik.

A Győr-Moson-Sopron Megyei Múzeumok Közleményei arculatváltáson esett át a közelmúltban. Ennek eredményeként többek között a korábbi évkönyv is két részre szakadt: megmaradt egyrészt a hagyományos, acta-szerű periodikum, másrészt vele párhuzamosan a kiadó rendszeresen kíván megjelentetni a múzeum szervezésében megvalósult konferencia-anyagokat. Az alább bemutatásra kerülő az első darabja ennek a kísérletnek. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy érthető, ha a hagyományos évkönyvet nem szerették volna a szerkesztők minduntalan konferencia-anyagokkal terhelni, ám ezzel a megoldással legfeljebb fizikailag választották ketté a két műfajt. Bibliográfiailag mégiscsak *Arrabonaként* jelenik meg, sőt vélhetően fizikailag is az *Arrabona* polcára kerül majd a könyvtárakban, a többi évkönyv közé besorakoztatva. Félek tőle, hogy jelen kötetet is hiába keressük majd például a vallási néprajzi kategóriájú kiadványok között...)

A Székely Zoltán szerkesztésében napvilágot látott, *Szent-Kép-Kultusz* című összeállítás a hasonló című tudományos konferencián 2001-ben, Győrben elhangzott előadások zömét hozza. A játékos cím egyrészt a szentek kultuszának, másrészt a képek kultuszának, harmadrészt a szentképek kultuszának tudományos problematikájára utal, s a füzetben olvasható, tanulmányokká érlelt előadások is ezeket a kérdéseket járják körbe. Szilárdfy Zoltán a tőle megszokott igényességgel és hatalmas anyagismerettel egy, mind ez ideig kevésbé figyelembe vett szentképtípushoz, az ereklyés szentképekhez közöl adalékokat. Csiszár Attila egy észak-dunántúli búcsújáró hely, Osli kegyszobrának 17–20. századi ábrázolásait veti alá kritikai elemzésnek. Zsámbéky Mónika egy szombathelyi barokk festmény szimbolikáját értelmezi, Sólymos Szilveszter pedig Szent Villebald barokk kori kultuszának ravazdi emlékeit mutatja be. Perger Gyula a kisalföldi Szent Vendel kultusz ismeretéhez közöl, zömében eleddig ismeretlen levéltári adatokat. Székely Zoltán ugyancsak alapvetően levéltári anyagra támaszkodva a barokk Győrt, mint szakrális tájat kísérel meg rekonstruálni. Szabó Péter a győri kézművesek barokk kori vallási kötelezettségeiről szól, míg Kostyál László Paul Troger, neves barokk festőművész és tanítványai (köztük Franz Anton Maulbertsch) nyugat-dunántúli működését mutatja be.

A kötet tanulmányai együttesen (de voltaképpen külön-külön is!) érzékletes képet festenek arról a sokszínű és ellentmondásos, szimbolikájában és ikonográfiai vonatkozásaiban oly gazdag világról, amelyet mi barokk-ként szoktunk emlegetni. A kiadvány értékét nagyban növeli, hogy a képigényes tanulmányokat a szerzőknek módjukban állt valóban nívós kísérő illusztrációkkal közreadni, s ezek a képek a minőségi papírnak és a jó nyomdatechnikának köszönhetően még láthatóak is.

ÁG TIBOR: *Semmit sem vétettem Nyitra városának. Nyitra-vidéki magyar népdalok.* Dunaszerdahely 2004, 329 p. /Gyurcsó István Alapítvány Könyvek 29./

Huszár Ágnes

A szlovákiai magyar népzene kutatás most bemutatásra kerülő újabb, kötetben is hozzáférhető eredménye több mint ötven év gyűjtőmunkájának válogatott és tömör összegzését tartalmazza. Az Ág Tibor nevével fémjelzett kötet Nyitra vidéki magyar népdalokat mutat be műfajok, tehát alkalomhoz kötődések és szövegkategoróriák szerint. Ezzel egyidejűleg szakszerű képet ad egy-egy dallam néprajzi háttéréről, időbeli fejlődéséről és alakulásáról is. A szerző a népdalokhoz rövid zenei jellemzést fűz, felhívja a figyelmet arra, hogy az adott népdalnak milyen rokondallamai ismeretesek, és megemlíti a népdal változatainak esetleges földrajzi elterjedését is.

Az olvasó a könyv elején rövid összefoglalót talál a Nyitra vidéki hagyományokról és azok rögzítéséről. Itt a szerző a nagy előd, Kodály Zoltán és követői (Vikár Béla, Vikár László és Manga János) Nyitra vidéki gyűjtéseit veszi számba. A továbbiakban Ág Tibor röviden összefoglalja a Nyitra vidéki magyar települések földrajzi elhelyezkedését és a térség magyarságának eredetét. Az ezen a vidéken történt népzenei gyűjtőmunka témájára tér vissza a szerző a következő fejezetben, amikor a szlovákiai intézmények és egyének gyűjtőmunkáját veszi számba. Így visszaemlékezései alapján képet kaphat az olvasó az 1950-es években induló, napjainkig tartó szlovákiai magyar népzenei gyűjtés alakulásáról.

A könyv első nagy fejezetét a *Határozott kötődésű dallamok* tára alkotja. A szerző első fejezetként ide sorolja az ütempáros gyermekdalokat (*Lassan forog a kerék*) és második fejezetként a párosítottakat (*Szőlőhegyen ég a körtéfa*). A gyermekjátékdalokkal kapcsolatban nemcsak azok szerkezeti és formai felépítését jellemzi, hanem számot ad azok gyűjtésének történetéről is. Második nagy fejezetként a könyvben a *Kötetlen zenealkalmak dallamai* szerepelnek. A szerző a harmadik fejezet (*A gimesi mezőben*) meghatározásához zenei jellemzőket használt: kishangterjedelmű tetraton dallamok, ereszkedő dallamok, és ide sorolja a dudánóták, táncnóták megnevezésű népdalokat is. A negyedik fejezetben (*Semmit sem vétettem Nyitra városának*) katona és regrutanóták szerepelnek. Az ötödik fejezetben (*Házasodik a lapát*) tréfás dalok és csúfolók, a hatodik fejezetben (*Sej, igyunk arra, aki búsul*) pedig ivónóták és paródiák szerepelnek.

A könyv fenti beosztása ellenére, az ebben a könyvben felsorakoztatott Nyitra vidéki népdalok közt keresgélve az olvasó szokásdalokra (jeles napok dalai), szerelmi témájú dalokra és lakodalomban is énekelt népdalokra is lelhet. A lakodalmi énekek és a szokásdalok egy külön kötetet megérdemlő mennyiségben találhatók a térségben, a szerző ebben a könyvében ezért nem szerepelteti ezeket külön fejezetként. A kötet összeállításakor Ág Tibor elsődleges célja a régió archaikus népzenei anyagának közreadása volt, ami nem volt összegegyeztethető a jeles napok és a lakodalom dallamainak maradéktalan közlésével.

A könyvben szereplő népdalok közti keresést a kötet végén található betűrendes szövegkezdet mutató és zenei mutatók (az ütempáros dallamok mutatója, szótagszám mutató és kadenca mutató) könnyítik. A mutatók segítségével a kötetben szereplő népdalok között keresni lehet a gyűjtés helye és ideje, az énekesek és gyűjtők nevei alapján is. A kötet végén a szerző néhány fényképet is közread, amelyek az énekesek arcvonásait és a gyűjtés pillanatait őrzik az utókor számára.

A *Semmit sem vétettem Nyitra városának* c. könyv ugyanakkor nemcsak kottaképeken mutatja be a Nyitra vidéki magyar népdalokat. A hozzá tartozó azonos című hangzó melléklet (CD lemez) lehetővé teszi, hogy a népdalok hangzó felvételeivel is megismerkedjen az érdeklődő. A kötet a *Csináltassunk hírharangot* c. Nyitra vidéki népballadákat tartalmazó könyv és hangzóanyag (dupla-kazetta) folytatása.

BÁRTH DÁNIEL – LACZKÓ JÁNOS szerk.: *Halmok és havasok. Tanulmányok a hatvan esztendőös Bárh János tiszteletére*. Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete 2004, 624 p., ill.

–lj–

Bárh János, a mai magyar néprajz egyik sokoldalú, határokon innen és túl népszerű, rengeteget kutató és publikáló alakja a közelmúltban töltötte be hatvanadik életévét. E jeles évforduló alkalmából a szintén néprajzkutató fia, Bárh Dániel és kecskeméti kollégája, Laczkó János szerkesztésében jelent meg egy vaskos tisztelegő kötet. Benne, ahogy ez lenni szokott, barátai, kollégái, tisztelői és tanítványai (sőt, Szabad György köszöntő sorai formájában: taná-

rai) írásai olvashatóak. A kötetet Juhász Antal, a szegedi tanár-kolléga sorai nyitják, amelyekből az, aki nem ismerné Bárh János életútját, tudományos pályafutását voltaképpen minden lényegeset megtudhat. Az ezt követően sorjázó több mint három tucat dolgozat tematikailag kötődik az ünnepelt érdeklődési területeihez. Léven Ő is sokoldalú, a tisztelgő kötet is sokoldalúra sikeredett. Noha Bárh János egész életművét alapvetően hatja át a történeti érdeklődés, s ez a történetiség az egész most bemutatásra kerülő kötetben is végighúzódik, az első tanulmányblokkban mégis kiemelten a történeti források bevonásával, elemzésével készült néprajzi dolgozatokat olvashatunk. Ezt követően a településnéprajz (különös tekintettel a tanyaik, szállások, mezővárosok kérdéseiről), a néprajzi csoportok, történeti tájak problematikájáról, a migrációs kérdésekről, valamint a népi vallásosság, a falusi, paraszti társadalmak témáiról olvashatunk. Az Ünnepelt két fontos kutatási területe, a Duna-Tisza köze alsó szakasza (Észak-Bácska), illetve a Székelyföld mint kutatási terep is külön blokkban, több tanulmányban örökítődik meg. Végezetül egy tudománytörténeti összeállítás zárja a tanulmányok sorát. Maga a kötet Bárh János műveinek bibliográfiájával, továbbá néhány, az Ünnepelt fontosabb életállomásaihoz kapcsolódó fényképfelvétellel zárul.

Bárh Jánost, aki végzett vizsgálódásokat Gömörben, részt vett az Alsó-Garam menti néprajzi kutatásokban, a Somorjai Honismereti Ház létrehozásának fontos szakmai irányítója volt, a legutóbb pedig, 2004. szeptember 3-án a Somorjai Fórum Klubban is nagyszerű előadást tartott legújabb székelyföldi kutatási eredményeiről, innen, Szlovákiából is nagy szeretettel köszöntjük, és további eredményes, alkotó évtizedeket kívánunk neki!

BODNÁR MÓNIKA: *A Gömöri Múzeum története és a térség közművelődési életében betöltött szerepe. Tanulmányok Gömör megyéről* (A Gömöri Múzeum által 1997. március 27-én szervezett Gömör kutatása konferencián elhangzott előadások). Putnok: A Gömöri Múzeum és Baráti Körének kiadványa 2002, 220 p. /Múzeumi Könyvtár 9./

P.G.

A könyv – mint ahogy a címe is mutatja – két, egymástól többé-kevésbé független részből áll. Az első részben Bodnár Mónika igazgató az 1987-ben megnyílt putnoki Gömöri Múzeum létrejöttének történetét és szakmai tevékenységét mutatja be. Mint írja, Borsod-Abaúj-Zemplén megyében az 1970-es évek elejéig nem lehetett múzeumi szervezetről beszélni, mivel igazából csak a miskolci Herman Ottó Múzeum felelt meg a múzeumi státusból eredő követelményeknek. A hálózatfejlesztés Szabadfalvi József megyei múzeum igazgató nevéhez fűződik, aki arra törekedett, hogy a megye valamennyi történeti tájegységének legyen önálló múzeumi intézménye – írja Bodnár Mónika. A putnoki intézmény létrejöttét Ujváry Zoltán személyéhez kötődik, aki 1979-ben a KLTE Néprajzi Tanszékének vezetőjeként elindította a Gömör kutatási programot. A professzor úr ezt követően vetette fel a Gömöri Múzeum létrehozásának gondolatát, mely helyi szinten lelkes támogatókra talált. Így 1984-ben, a folyamatot segítő, létrejött a Gömöri Múzeum Baráti Köre, mely szervezet azóta is hatékonyan segíti az intézményt. A kötet megjelenésének idején 15 éves múzeum egyebek mellett 2700 néprajzi, helytörténeti tárgyat, 17 ezer dokumentumot, mintegy 400 művészeti tárgyat, 500 daraból álló numizmatikai gyűjteményt tudhat magáénak. Ezalatt az időszak alatt a múzeum három állandó és ötvenöt időszakos kiállítást rendezett. A Gömöri Múzeum által kiadott Múzeumi Könyvtár sorozatban ez ideig tíz kötet jelent meg, s az intézmény négy konferenciát szervezett. A múzeum – önállóan vagy más intézményekkel karöltve – számos honismereti pályázatot hirdetett meg illetve több alkalommal szervezett nyári ifjúsági tábor is. A könyv első részében az olvasó megismerkedhet azzal a kulturális szervezőmunkával is, mely szorosan

nem kapcsolódik a muzeológiához, azonban ezek az események kellemes színfoltjai Putnok kulturális és társadalmi életének. A kötet első részét a Gömöri Múzeum magyarországi és külföldi kapcsolatainak ismertetése és az intézmény tevékenységét bemutató, sajtóban megjelent írások válogatott jegyzéke és irodalomjegyzék zárja.

A kötet második része a Gömöri Múzeum által 1997. március 27-én szervezett Gömör kutatása konferencián elhangzott előadásokat tartalmazza. A nyolc előadó és dolgozat széles területet ölel fel, kezdve Gömör megye kialakulásától (B. Kovács István előadása) Balogh Béla egykori református lelkész életútján keresztül (Bodnár Mónika előadása) egy fenntartható Falu bemutatásával (Gyulai Iván előadása) bezárólag. B. Kovács István „Gondolatok Gömör vármegye kialakulásáról” című dolgozatában a témát történeti szempontból járja körül. A szerző lábjegyzetben megjegyzi, hogy a dolgozatnak e formájában egy előtanulmányról van szó, azóta azonban aprólékosan kifejtve az itt megfogalmazott gondolatait és kutatásainak eredményeit többször és több helyen publikálta. Varga Péter a magyarországi Gömör kastélyainak bemutatására vállalkozott. Mint bevezetőjében írja, ezen épületek eredetével szinte semmilyen írott anyag nem foglalkozott, s ezért próbálta meg összefoglalni a hozzáférhető adatokat. Dolgozatában hat kastélyt, kúriát mutat be. Bár Molnár Mihály előadásának címe „Népi építészet Gömörben”, nyilvánvaló, hogy ezt az igen szerteágazó témakört nem lehet néhány oldalon megtárgyalni és bemutatni. Ezért dolgozatában elsősorban a lakóházak és a gazdasági épületek (főleg a csűrök) falazatának és tetőszerkezetének vizsgálatára helyezi a hangsúlyt. Izgalmas fejezete a kötetnek Bódi László tanulmánya, melyben a roma kultúra humán tér- és időszemléletének megközelítésére tesz kísérletet. A két tényező megragadásához a cigányság vizsgálata kapcsán elméleti és kutatási alapkérdéseket feszegető, valamint saját kutatásairól szóló beszámolóban Bódi László a kulturális antropológia eszköztárára alkalmazza. Annál is inkább, mert mint rámutat – saját és más kutatók példáin keresztül –, a parasztság kultúrájának vizsgálatára kidolgozott néprajzi kutatási módszerek változtatás nélkül nem alkalmazhatóak a cigányság vizsgálatára. Az ötletadó dolgozat egyike lehet azon hasznos olvasmányoknak, melyet mindenképp ajánlatos elolvasni azoknak, akik a roma kultúra vizsgálatával kívánnak foglalkozni. A Gömörrre vonatkozó történeti adatokból tudjuk, hogy a zsidóság a térségben az 1850-es években kezdett nagyobb számban megtelepedni, s a második világháborúig számuk folyamatosan nőtt, arányuk például Tornalján és Putnokon is elérte a 30 százalékot. Thomázy Tímea ez utóbbi településen betöltött szerepükkel foglalkozik dolgozatában. E dolgozathoz szorosan kapcsolódik Rácz Győző tanulmánya, aki a „Fakereskedelem Putnokon a 20. század első felében” című előadásában a fával és a fából előállított termékekkel való kereskedelem történetét foglalja össze. A térségben a kereskedésnek e szegmense elsősorban a zsidó kereskedőkhöz kapcsolódik, akik igen jelentős adásvételt bonyolítottak le. Bodnár Mónika Putnok és Harmac krónikását, Balogh Bélát illetve a református lelkész munkásságát és életútját mutatja be dolgozatában. Gyulai Iván a miskolci Ökológiai Intézet a Fenntartható Fejlődésért Alapítvány vezetője az intézmény által Gömörszőlősen létrehozott Ökológiai Intézet Oktató Központ által a nevezett faluban elindított kísérleti programról számol be.

Bár a kötet korábbi írásokat tartalmaz, mindenképp hasznos olvasnivaló nemcsak azon szakemberek számára, akik Gömör történetével, néprajzával, kutatás- és művelődéstörténetével foglalkoznak, hanem az érdeklődő nagyközönség számára is.

BODÓ SÁNDOR – VIGA GYULA főszerk.: *Magyar múzeumi arcképcsarnok*. Budapest: Pulszky Társaság – Tarsoly Kiadó 2002, 984 p., ill.

Liszka József

Gondos előkészületi munkálatok után jelent meg a magyar muzeológiai irodalom egyik legfontosabb kézikönyve, a széles értelemben vett muzeológiával kapcsolatba hozható személyi-

ségek életrajzi lexikona. A mintegy kettőezer címszavat tartalmazó vaskos kötet a Magyar Nemzeti Múzeum megalakulása 200. évfordulójára látott napvilágot, s több mint háromszáz munkatárs együttes munkáját dicséri. Kizárólag lezárt életműveket ismertet, ezek skálája viszont – mint ahogy maga a muzeológia is az! – rendkívül sokszínű. A szócikkek jó, világos felépítésűek, s ami nagyban növeli értéküket, az a csatolt irodalomjegyzék. Utóbbi általában két részből áll: a szóban forgó szócikk főszereplőjének műveiből, illetve a róla szóló irodalomból (ez ráadásul, amennyire meg tudom ítélni, még pontos is!). Viszonylag sok a portré, ami ugyancsak jó megoldásnak mondható. Egyetlen apró megjegyzésem van a lexikon névhasználati gyakorlatához: magamban csak vernegyuláskodásnak mondom a jelenséget. Azt tudniillik, amikor más (tehát nem magyar) nemzetiségű személyek keresztnévét önkényesen magyarra fordítjuk. A Lexikon ebben az esetben nem alkalmaz egységes gyakorlatot: olykor az egyértelműen nem magyar nemzetiségű személyiség keresztnéve csak magyarul szerepel. Ilyen például a selmecbányai születésű Lumitzer István esete, akiről azért valószínűsíthető, hogy haláláig német maradt, hiszen Pozsonyszentgyörgyön és Pozsonyban tevékenykedett, műveit pedig latinul adta ki. A másik megoldás az, amikor a magyarra fordított keresztnév után ott szerepel zárójelben az eredeti névforma. Ilyen például Bieltz Gyula (Julius), aki a felsorolt irodalom alapján németül és románul publikált, továbbá a Romániai Német Népcsoportok elnevezésű Kulturális Tanács elnöke, és a Román Akadémia Művészettörténeti Intézetének tudományos főmunkatársa. Nyilván voltak magyar kapcsolatai, de nem hinném, hogy keresztnévét magyarul használta volna. A szintén erdélyi szász (s ez a harmadik, szerintem helyes megoldás) Deubel Friedrich nevét viszont nem fordította le Frigyesre a szócikk szerzője. Rettenetesen nehéz visszamenőleg emberek nemzeti érzéseit, identitását rekonstruálni, viszont vannak esetek, amikor azért nyilvánvaló, hogy az adott személy hova tartozónak érezhette magát. Ezekben az esetekben az utókor emberének (aki nagyon is elvárja, hogy saját nemzeti érzéseit mások tartsák tiszteletben!) is illene tiszteletben tartania ezeket a régi nemzeti hovartartozás-érzéseket...

Természetesen rengeteg egykori felső-magyarországi, tehát mai szlovákiai vonatkozása is van a kötetnek. Külön szócikket olvashatunk többek között Alapy Gyuláról, Arany A. Lászlóról, Bodnár Lajosról, Dudich Endréről, Gyulai Rudolfról, Herényi Lászlóról (aki vajon Lászlónak vagy Ladislavnak vallotta-e magát?), Ipolyi Arnoldról, Kecskés Lászlóról, Khin Antalról, Manga Jánosról, Matunák Mihályról (aki életműve ismeretében inkább Michalnak, s nem Michaelnek érezhette magát), Nécsey Istvánról, Szőke Béláról és Tichy Kálmánról. Egy lexikon bemutatása kapcsán, ha a recenzens a jólinformáltság látszatát akarja kelteni, a világ legegyszerűbb dolga néhány kimaradt címszavat felsorolni. Isten látja lelkemet, amikor néhány hiányzó szlovákiai származású személyre rámutatok, nem ez vezérel. Sokkal inkább az együttgondolkodás szándéka. Ha egyszer megjelenne a kiadvány második, bővített kiadása (és miért ne jelenne meg? Ennek a munkának folyamatosan ott kellene lennie /ahogy nincs!!!/ a könyvesboltok kínálatában), akkor nem szabadna, hogy hiányozzon belőle a rimaszombati múzeumügyért oly sokat tett Fábry Jánosnak, a komáromi Baranyay Józsefnek, illetve az érsekújvári Városi Múzeum egyik megalapítójának, első igazgatójának, a jelenlegi honismereti múzeum névadójának, Thain Jánosnak a neve. Tóth-Kurucz János, a leányvári római kori ásatások elindítója szintén illene, hogy szerepeljen a kötetben.

Kézikönyvről van szó, amelyet vélhetően nem csak a muzeológus szakemberek, hanem a rokontudományok képviselői is sokszor és haszonnal forgatnak majd. Mindamellet „estvéli olvasmánynak” sem rossz, hiszen akár találomra felütve is rengeteg érdekességet, kultúrtörténeti unikumot talál benne az álmatlansággal küszködő érdeklődő. Gondolták volna például, hogy a Budapesten 1904-ben született festőművész, keramikus és műgyűjtő Csapek Károly a híres cseh írónak, Karel Čapeknek volt unokaöccse? Vagy hogy a Cifferben 1857-ben szüle-

tett és 1945-ben Budapesten meghalt matematikus és orientalista, Mahler Ede távoli rokonában állt a neves zeneszerzővel, Gustav Mahlerrel? Többek között ilyen és hasonló felfedezéseket is tehet, aki nemcsak használja, hanem olykor olvasgatja is ezt a nagyszerű kézikönyvet!

BREDNICH, ROLF. W. (Hg.) *Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*. Dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 2001, 720 p., bibl.

Liszka József

Voltaképpen oktatási célokból, egyetemi segédtkönyvként született a kiadvány, amelynek már első kiadásában (1988) a német néprajz/európai etnológia jeles német képviselői foglalták össze speciális szakterületük időszerű eredményeit. Eléggé nem dicsérhető módon, úgy látszik a német kollégák időről-időre a munka aktualizált, kiegészített változatait jelentetik meg. Ily módon 1994-ben látott napvilágot egy némileg átdolgozott és újabb fejezetekkel kiegészített második kiadás, legutóbb pedig a harmadik, „átdolgozott, bővített kiadás”.

A néprajz az utóbbi bő évtizedekben oly mértékben specializálódott, hogy még a szakképzett néprajzkutatóknak is képtelenség az egyes speciális szakterületek eredményeivel naprakészen lépést tartani. Ezért választotta a szerkesztő azt a módszert, hogy nem egy neves szaktekintélynek a néprajzról kialakult elképzeléseit adják ki egy kötetben (amint ennek a német néprajzban nagy hagyományai vannak, mondjuk Richard Beitzlval kezdve, Hermann Bausingeren és Helge Gerndten keresztül Wolfgang Kaschubával bezárva), hanem az egyes részterületek (építkezés és lakáskultúra, kézművesség, viselet-, család- és szokáskutatás, mese és monda stb.) specialistái számolnak be az általuk preferált kérdések időszerű eredményeiről, kutatási feladatairól, problémáiról. A néprajz/európai etnológia legújabb kutatási tendenciáit, az időközben kialakult, illetve felfedezett újabb és újabb kutatási területek, problémakörök bevonásával kívánja a szerkesztő a diszciplína művelőinek egyre szélesebb körében ismertté tenni. Ezért bővült a jelen kiadvány három teljesen új fejezettel, mégpedig az interkulturális kommunikációról (Julia és Klaus Roth: *Interkulturelle Kommunikation*), a turizmuskutatásról (Ueli Gyr: *Tourismus und Tourismusforschung*), valamint a médiakutatásról (Heinz Schilling: *Medienforschung*) szólóakkal. A korábban népi gyógyászatként jelzett témakört, a néprajzi egészségkutatás váltotta fel (Eberhard Wolff: *Volkskundliche Gesundheitsforschung, Medikalkultur- und „Volksmedizin“-Forschung*). Általában minden szerző, a korábban megjelent áttekintéseit a kutatás újabb aspektusaival, továbbá az időközben megjelent irodalommal egészítette ki. Carola Lipp a még a második kiadásban is nőtkutatásként jegyzett áttekintését a nemek kutatása aspektussal egészítette ki (*Geschlechterforschung – Frauenforschung*). Az időközben elhunyt szerzők dolgozatainak aktualizálására az adott szakterület más specialistái vállalkoztak. Ily módon a korábban Ulrich Tolksdorf által összegzett táplálkozástudomány mai eredményeit Brigitte Bönisch-Brednich (*Nahrungsforschung*), a munkáskutatását Peter Assionhoz kapcsolódva Bernd Jürgen Warneken (*Arbeiterforschung*), az internetes kutatások újabb aspektusait pedig az Annemie Schenk által megfogalmazott szöveghez Heike Müns csatolta (*Interethnische Forschung*).

Nézzük azonban a mostani kötet felépítését! Az első négy áttekintés amolyan alapokat kínálva, a (német) néprajz tudománytörténeti kérdéseivel (Andreas Hartmann, Kai Detlev Sievers, Utz Jeggle), valamint a források problematikájával és módszertani kérdésekkel foglalkozik (Rolf Wilhelm Brednich). Ezt követik az egyes speciális szakterületek eredményeinek összegzései, az újabb kutatási problémák, aspektusok felsorakoztatásai. A sort a népi építé-

szet és lakáskultúrát tárgyaló két fejezet nyitja (Joachim Friedrich Baumhauer, Ruth-E. Mohrmann), amelyek viszont nem önmagukba zárt fejezetek, hiszen némi átmenetet jelentenek a gazdálkodási kérdések taglalása, illetve az eszköz kutatás és a mesterségek vizsgálata irányába (Hinrich Siuts, Beate Bickel és Andreas Kuntz). A német nyelvterület néprajzában nagyobb hagyományai vannak a nálunk alig ismert „képkutatásnak” (Bildforschung), aminek kérdésfölvetései, eredményei és távlatait a jelen kötetben Rolf Wilhelm Brednich foglalja össze. Ezután a ruházatközpontú (s nem viselet!) kutatások (*Kleidungsforchung*) eredményeinek összegzése (Gitta Böth) következik, majd a már említett táplálkozás- és munkáskutatás problematikája kerül terítékre. A néprajzi község- és városkutatás (*Volkskundliche Gemeinde- und Stadtforschung*) folytatja a sort (Paul Hugger), amit a család kutatás követ (Andreas C. Bimmer). Három olyan fejezet következik, amelyekről már volt szó (a nemek kutatásáról, az interetnikus és az interkulturális kapcsolatokról szólóak tudniillik), majd a jogi néprajz eredményeinek összegzése jön (Herbert Schempf). A szokáskutatás (Andreas C. Bimmer), a már említett turizmuskutatás, majd a népi vallásosság kutatása folytatja a sort (Christoph Daxelmüller). A mese, pontosabban a mesélés kutatása (*Erzählforschung*), továbbá az olvasás és az olvasott anyag kutatásának áttekintése (*Leser- und Leserstoff-Forschung*), valamint a médiakutatás voltaképpen egy, három részből álló nagyobb blokkot alkot (Lutz Röhrich, Rudolf Schenda, Heinz Schilling). Ezt követi a „népi gyógyászat” már említett, modern szemléletű bemutatása (Eberhard Wolff), s a sort a népi színháztudomány (Dietz-Rüdiger Moser), valamint a néprajzi muzeológia (Dieter Kramer) taglalása folytatja. Az áttekintések sorát a német néprajzi alapmunkák válogatott jegyzéke és a kötet szerzőinek életrajza zárja.

Említettem, hogy a bemutatott néprajzi alapvetés eredetileg oktatási segédanyagként készült, azonban nemcsak az egyetemi hallgatóknak fontos, hanem – ahogy a harmadik kiadás előszóírója, a kötet szerkesztője, Rolf Wilhelm Brednich fogalmaz – „az idősebb tanulóknak és az oktatóknak” is megkerülhetetlen kézikönyvvé vált, amiből a néprajz/európai etnológia legújabb eredményeiről, kutatási tendenciáiról, kérdésfeltevéseiről ha nem is naprakészen, de viszonylag frissen tájékozódhatnak. A kötet egyes írásai feltételeznek bizonyos előismereteket, tehát semmiképpen nem a néprajzzal/európai etnológiával éppen csak ismerkedők számára íródtak. A kézikönyvként való hasznosítást a részletes név- és tárgymutató, s nem utolsósorban (s ez egyértelműen a kiadót dicséri!) a fűzött kemény kötés is segíti.

DANTER IZABELLA szerk.: *Hagyományos gazdálkodás a Kisalföld északi részén. Farkasd, Nagyed*. Galánta: Galántai Honismereti Múzeum, 2005. 313 p.

Gece Annabella

Az 1980-as évek a szlovákiai magyar néprajzban lendületes kutatómunkával jellemezhetőek. A gazdálkodás kutatására irányuló program kidolgozása Fehérváry Magda nevéhez köthető. A több kutatópontot, sőt több tájegységet érintő kutatómunka eredményeiből eddig két kötet látott napvilágot. (Fehérváry Magda szerk.: *Gúta hagyományos gazdálkodása a XX. század első felében*. Komárom 1992; valamint Liszka József szerk.: *Leléd hagyományos gazdálkodása a XX. század első felében*. Komárom–Dunaszerdahely 1994). A munka kutatópontjai között Vásárút is szerepel(t), ám az ottani kutatás eredményei mind ez ideig még nem jelentek meg. Jelen tanulmánykötet a Danter Izabella szervezésében megvalósult (vág)farkasdi és negyedi hagyományos gazdálkodás kutatási eredményeit adja közre, Liszka József, az előzményeket is bemutató előszavával. A tanulmánykötet megjelentetésével záruló, 2000–2001-ben végzett munkába kilenc kutató, személyükön keresztül négy intézmény és (szűkebben értelmezve) több tudományág kapcsolódott be. A szerkesztő bevezetőjét követően a tanulmá-

nyok kilenc egységbe, kilenc fejezetbe rendeződnek. A hagyományos gazdálkodás néprajzi szempontból talán szintén hagyományosnak tekinthető, a vizsgálatot időben az 1950-es évekkel lezáró elemzési rendjének megfelelően külön fejezet foglalkozik a település általános jellemzésével. Ebbe a szerzők és a szerkesztő szándéka szerint négy részfejezet került. Különkülön alegység tárgyalja a társadalmi viszonyokat (Danter Izabella), a települések néprajzi jellemzőit a hagyományos gazdálkodás szemszögéből (Danter Izabella), utóbbi témának a levéltári anyagból kibontható képét (Novák Veronika), illetve természeti viszonyait, határhasználatát (Nagy Endre).

A fenti részfejezetek áttekintéséből két olyan település képe bontakozik ki, amelyek életét a természeti környezet alapvető befolyásán belül is legerősebben mindig a Vág határozta meg. A folyószabályozás előtti és az azt követő időkben egyaránt a vízjárta területek, a vízjárás és következményeinek ismerete elengedhetetlen feltétele volt a gazdálkodás, sőt a megélhetés sikerének. Novák Veronika levéltári forrásokat „megszólatató” részfejezete már 12–13. századi adatokra hivatkozva kiemeli a halászat, a tavak és folyóágak szerepét, az ezt kiegészítő ártéri gyümölcsösök fontos jövedelmeit. A természeti adottságok (az emberi beavatkozások okozta változásokkal együtt is) a későbbi századokban is alapvető hatással voltak az életmódra: a gabonafélék mellett, sőt sokszor azokat megelőzve a zöldségtermesztés jelentette egy-egy család legfontosabb bevételi forrását, a jobbágyok ezekből is tizedet fizettek földesuruknak. Danter Izabella első részfejezete az anyagi alapú társadalmi rétegződést, a települések vallási megosztását, közigazgatási jellegű változásait, közösségi életük szerveződéseit (társulatok, egyesületek, iskolák, gazdasági érdekeltségű társulások) foglalja össze. A második alfejezetben a szerző tulajdonképpen azt tekinti át, hogy a különböző néprajzi források mit közölnek a vizsgált településekről. Mindkettő, de főleg Negyed egy, a magyar néprajzban is, ugyanakkor európai viszonylatban is nagyon fontos tudományos párbeszédet kiváltó településnéprajzi probléma, a megosztott, szálláskertes településtípus kapcsán a szakirodalomban, elsősorban Hofer Tamás kutatásai nyomán korábban is sokat hivatkozott település. Jelen kötetben ugyan ez a kérdés nem problémaként vetődik fel, ám a települések környezeti adottságai, az, hogy a Vág két partján fekszenek, szinte a kötet valamennyi tanulmányában, minden téma kapcsán felmerülnek. A tanulmányok ilyen szempontból is fontos, más szempontú kutatások számára is hasznosítható adalékokat szolgáltatnak.

A további fejezetek a zsákmányoló gazdálkodást (Danter Izabella), az állattartást (Angyal Béla), a földművelést (Gudmon Ilona), a zöldségtermesztést (Gaál Ida), a szőlő- és gyümölcs-termesztést (Beke Éva), a termelés és fogyasztás táplálkozáshoz kötődő összefüggéseit (Varga Lídia), a javak cseréjét (Molnár Benő), a parasztgazdaságok típusait és azok jellemzőit (Danter Izabella) mutatják be. A kötet értékes része a tanulmányokat követő Függelék, amely Nagy Endre munkája, és a két település kül- és belterületének földrajzi neveit közli, magyarázza, természetesen megfelelő térképekkel, kapcsolódva az első fejezetben tárgyalt természeti és határhasználati sajátosságokhoz. A szerző a leírás mellett valamennyi esetben közli mindazt, ami az adott „objektumról” adatközlői emlékezete alapján kiderült. Összeírása forrásértékű, hiszen amellet, hogy 492 helynevet közöl, azok korábbi megnevezését, tulajdonosváltásait és egyéb változásait is áttekinti.

A tanulmányok szövegei közé a szerzők témáikhoz illeszkedő képanyagot válogattak. A válogatás során gyakran támaszkodtak a vizsgált terület múzeumainak, intézményeinek leginkább természetesen a Galántai Honismereti Múzeumnak a fotótárára. A kötet végén valamennyi tanulmánynak megtaláljuk szlovák és angol nyelvű összefoglalóját.

A szerzők jelentős helyismerettel rendelkező kutatók, valamennyi tanulmány hosszú, sok „adatközlős” gyűjtőmunka eredménye. A tanulmányok jegyzeteiből kiderül, hogy a kutatócsoport valóban csapatként dolgozott, egymás eredményeire is több esetben hivatkoznak. Az

igényes kivitelű, nagyon szép kép- és rajzanyaggal, történeti dokumentummásolattal kiegészített kötet összhatását kissé rontják a néhány fejezetben fel-felbukkanó magyartalan szófordulatok, kifejezési formák. Amennyiben a szerzők és a szerkesztő nem csupán szűk szakmai olvasótábornak szánták a kötetet, nem vált volna hátrányává néhány nem közérthető kifejezés (pl. akcse – 27. oldal; intravilán és extravilán – 185. oldal) magyarázata sem.

Mindezzel együtt is fontos tanulmánykötet született a kutatásból, amely a kutatók és a vizsgált települések „sajátos” helyzetét egyaránt ki tudta használni: a szerzők mind a szlovák, mind a magyar kutatási eredményeket felhasználták, szakirodalomként munkájukba beépítették.

Ethnographia 112. évf. 2001/3–4. szám; 113. évf. 2002/1–2, 3–4. szám; 114. évf. 2003/1–2, 3–4. szám

Liszka József

A klasszikus folyóirat-formátumot visszanyert *Ethnographia* most bemutatásra kerülő öt füzetében tanulmányokat (ezeken belül magyar, közép-európai, illetve Európán kívüli vonatkozásúakat), továbbá rövidebb, a Közlemények és a Műhely rovatba sorolt írásokat, tudománytörténeti értekezéseket, nekrológokat, illetve könyvismertetéseket találunk. A továbbiakban nem tartalomjegyzéket közlök, hanem egy-egy műfaj, illetve rovat néhány kiemelt, innen nézve fontosnak ítélt dolgozatára hívom fel a figyelmet.

Ilyen Bartha Elek tanulmánya, amelyben a 16–17. században szerveződött görög katolikus egyház földrajzi kereteinek a körülhatárolására és jellemzésére vállalkozik (2001/3–4. szám). A nagy európai, Kelet és Nyugat között húzódó kontaktzónában elterülő nagyregió éppen bizonyos fokú átmenetisége révén befogadó és közvetítő szerepkörrel is bírt. Vizsgálata és ismerete a nyugati és keleti kereszténység kapcsolatainak és/vagy ellentéteinek jobb megértéséhez segíthet hozzá. Keményfi Róbert: Földrajzi szemlélet a néprajztudományban című dolgozatában a magyar (és európai) néprajzban szinte a kezdetektől jelen lévő geográfiai szemlélet modern megközelítését adja (2002/3–4. szám). A tanulmány témáját, habilitációs dolgozatként a szerző azóta továbbgöngyölytette, s önálló kötetben is megjelentette (ez utóbbi ismertetésére még visszatérünk). Kósa László a gyulai református presbitérium 19. századi működését mutatja be a fennmaradt jegyzőkönyvek (és egyéb okiratok) segédelmével (2003/1–2. szám). Mitruly Miklós a magyar irodalmi folklorizmus ismeretéhez szolgáltat újabb szempontokat Ady és a népköltészet kapcsolatát elemző írásában (2003/3–4. szám).

A Közlemények rovatból Hála József és Kemecsi Lajos adatközlését szeretném kiemelni, amely egy kevésbé ismert Mária-kegyhely, a tardosi Mária-tisztelet kialakulásának a körülményeit mutatja be (2002/3–4. szám).

A Tudománytörténet rovatban Ujváry Zoltán a néprajzi vonatkozásokat veszi számba Ipolyi Arnold csallóközi és fehérhegységi útirajzaiban (2002/1–2. szám), Voigt Vilmos pedig az ötven éves *Slovenský národopis* tudománytörténeti jelentőségét méltatja, nem csak magyar szemmel (2003/1–2. szám).

Az In memoriam rovatban Jung Károly Penavin Olgára, Voigt Vilmos Rudolf Schendára, Dankó Imre pedig Balassa Ivánra emlékezik (2002/3–4. szám).

Etnologické rozpravy 11. évf. 1. és 2. szám. Bratislava 2004, 167 és 223 p.

Liszka József

Szlovákia Néprajzi Társasága időszakos kiadványa elvileg az egyesület tagjait, a tagdíj fejében illeti meg: 350 példányban lát napvilágot (gyakorlatilag naprakészen!), szerény kivitele-

zésben, ám igényes belső tartalommal. A szerkesztők (Katarína Popelková felelős szerkesztő, valamint Juraj Zajonc és Ingrid Kostovská) általában egy-egy vezértéma köré csoportosítják az egyes kötetekbe sorolt közleményeket. Így történt ez a most szóban forgó évfolyam esetében is. Az első szám témája: *Etnológia, etnológusok és az Európai Unió*. Szlovákia (és a térség) uniós csatlakozása alkalmából a mai szlovák néprajz közép- és fiatal(abb) nemzedéke a változásból adódó, a néprajzra háruló új kihívásokat, feladatokat, tanulságokat veszi számba. Ami a hozzászólásokat rokonszenvenessé teszi, az a gyakran (ön)kritikus hangvétel; ami miatt viszont a magyar olvasó, ha nem is rossz szájjal, de legalábbis vitára ingerelten teheti le a kötetet, az a következő (s hadd szóljak erről aránytalanul és önző módon részletesebben, s ne az erényekről, amelyek vannak és lényegesek!): a szlovák néprajz (legalábbis annak, magát modernnek való, magát modernnek láttatni akaró ága) gyökeres (és pozitív!) szemléleti változáson esett át az utóbbi évtizedben. Ez a fordulat többek között abban is megnyilvánult, hogy legfontosabb társadalmi szervezetének nevét (hogy az etnikai kizárólagosságnak még csak a látszatát is kerüljék) a Szlovák Néprajzi Társaságról (*Slovenská národopisná spoločnosť*) Szlovákia Néprajzi Társaságára (*Národopisná spoločnosť Slovenska*) változtatták meg. Az ország népi kultúráját a korábbi munkák szlovák népi kultúrának (*slovenská ľudová kultúra*) mondták, miközben el-elrejtettek az egyes szintézisekben néhány dél-szlovákiai magyar, illetve német, ukrán stb. jelenséget is (olykor utalva, olykor nem azok magyar, német, ukrán stb. eredetére). Újabban az ország népi kultúrájának (talán helyesebb lenne: népi kultúráinak) megnevezése: Szlovákia népi kultúrája (*ľudová kultúra Slovenska*), amiben elvileg beleérthető lehetne a mai Szlovákia területén élő összes etnikum népi kultúrája, még akkor is (vagy éppen ezért!), ha azok néhány esetben lényegesen nem is különböznek a szlovák népi kultúrától. A gyakorlat azonban továbbra is úgy néz ki, hogy – kimondva, kimondatlanul – ami Szlovákia területén van, az szlovák. Jó példa erre Rastislava Stoličná mostani dolgozata (amely gyakorlatilag az általa szerkesztett legutóbbi szlovák néprajzi szintézis – *Slovensko. Európske kontexty ľudovej kultúry*. Bratislava 2000 – bevezetőjének felmelegített változata). Írása elején felteszi a kérdést: „mivel járulhat hozzá *Szlovákia* az új európai képződményhez, mivel tudja azt gazdagítani, színesíteni?”. A válasz (néprajzsról lévén szó) kézenfekvő: kulturális örökségével, amelynek jelentős részét „kétségtelenül a hagyományos népi kultúra alkotja, amelyet manapság általában a nemzeti kultúra, a *szlovákok* nemzeti jelképrendszere alapjaként, a nyelv mellett a nemzeti emancipáció meghatározó elemeként szemlélünk.” A váltás egyértelmű: *Szlovákiával* indul az eszme-futtatás, majd szinte észrevétlenül átmegy a *szlovákok* népi kultúrájának a taglalásába. Igaz, hogy valamivel lejjebb kijelenti, a térség népi kultúráját az „ország heterogén etnikai és vallási képe” is meghatározza, de erről az etnikai képről a továbbiakban érdemben nem szól. Viszont a különféle migrációs folyamatok terítékre kerülnek. S itt már a maga teljes testi valóságában lóg ki a lóláb! Hangsúlyozza ugyanis, hogy a kivándorlók számát illetően Írország után „Szlovákia volt a legszámottevőbb európai *etnikum*” („Slovensko patrilo po Írsku k najpočetnejšiemu európskemu etniku”). Most, ha szemet is hunyunk a Szlovákia-fogalom ahistorikus használata felett (ami a szlovák történetírásnak éppúgy sajátja, mint a művészettörténetnek vagy néprajznak), az elszólás mellett, hogy tudniillik *Szlovákiát* (egy országot) egy *etnikummal* azonosítja, már nem mehetünk el szó nélkül. Annál is inkább, mivel jól tudjuk, a mai Szlovákia területéről a szlovákok mellett jó pár tízezer magyar, ruszin, ukrán, német is „kitántorgott Amerikába”. Az ország, legalábbis annak déli részének etnikai képét meghatározóan befolyásolta az 1920-as évek cseh kolonizációja, valamint a második világháború utáni évek csehszlovák–magyar lakosságcsereje, a magyarok és németek deportációi stb. Ezekről sem olvashatunk a szóban forgó tanulmányban, illetve a fentebb említett szintézisben. Pedig ezek jelentősen határozták meg a térség népi kultúráját (vö. Magdaléna Paríková: *Reemigrácia Slovákov z Maďarska v*

rokoch 1946–48. Etnokultúrne a sociálne procesy. Bratislava 2001). Kétségtelen, hogy egy-egy népi kultúra valós etnikus specifikumait rendkívül nehéz meghatározni (jómagam rendkívül szkeptikus vagyok már létezésüket illetően is: mítoszok vannak persze, de egzakt módon adatolható jelenségek...?), viszont a néprajzi kutatás itt Közép-Európában sajnos még mindig nemzeti keretek közt zajlik. Ily módon a szlovákiai magyarok népi kultúrájáról mégiscsak a szlovákiai magyar néprajzi kutatás tud a legtöbbet, az ukránokról pedig az ukrán és így tovább. Annyi talán joggal elvárható lenne, hogy ezeket a magyar, ukrán, német stb. eredményeket a szlovák kollégák beépítsék szintéziseikbe. Akkor talán nem hatna a Stoličná tanulmányához ragasztott Konrád György-idézet sem üres díszként: „A határok kitágulása jót tesz a helytörténetnek; minden falu európai érték a maga egyszerűségében. Az egész európai történelem mindinkább közvagyon, bárki hozzáférhet a nemzeti vagy más elfogultság kötelezettsége nélkül” (*A jövőnek kell az emlékezés*).

Az *Etnologické rozpravy* 2. számának vezérmotívuma az elmélet – módszerek – témák kérdésköréhez kapcsolódik, különös tekintettel az egyetemi hallgatók elméleti felkészítésének problematikájára. Mindkét számban található egy-egy hírblokk, illetve egy-egy kiadvány több recenzens által történő bemutatása, megvitatása (Milan Kováč – Arne B. Mann szerk.: *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku.* Bratislava 2003, illetve Peter Salner – Martin Kvasnica: *Chatam Sofer Memoriál.* Bratislava 2002).

HADOBÁS SÁNDOR szerk.: *Az Érc- és Ásványbányászati Múzeum Közleményei I.* Rudabánya 2004, 123 p.

Pusko Gábor

Az évkönyvként (is) funkcionáló kiadvány öt témakörben (Tanulmányok, Közlemények, Visszatekintés, Dokumentum, In memoriam) közöl írásokat. Elsőként Hála József és Landgraf Ildikó ismerteti egy bányászmonda történeti, irodalomtörténeti és folklórsztkai vonatkozásait. A *Háromszáz özvegyasszony tánca* monda variánsait mutatják be a szerzők az említett szempontok alapján. L. Juhász Ilona a Rozsnyó környéki bányászfolklórban ismert bányamanó, a *permonyik* alakját mutatja be. Dolgozatában előbb a magyar és szlovák folklór bányamanóra vonatkozó adatait tekinti át, majd a Rudán gyűjtött mondákat közli. Mindkét dolgozatot figyelemre méltó irodalomjegyzék zárja. Viktor Gyula két közleményéből dr. Görög Tibor bányaorvos – költőt és a rudabányai Gvadányi-szobor történetét ismerhetjük meg. A Dokumentumok között megismerkedhetünk *Almási Balogh Pál 1843. évi „geológiai indítványa”, valamint Almási Balogh Pál, Frivaldszky Imre és id. Schedius Lajos jelentése geológiai nevezetességek gyűjtéséről* című munkáival, melyeket Tóth Álmos rendezett sajtó alá és írt hozzájuk bevezetést illetve látta el jegyzetekkel. Hadobás Sándor a rudabányai nagyüzemi vasércbányászat történetéhez kapcsolódó iratokat tesz közzé. A megemlékezés fejezetben id. dr. Gagyí Pállfy Andrásra emlékezik dr. Baksa Csaba, míg Podányi Tibor gyémántokleveles bányamérnökre Pállfy Gábor és Hadobás Sándor emlékeznek.

HADOBÁS SÁNDOR szerk.: *Az Érc- és Ásványbányászati Múzeum Közleményei II.* Rudabánya 2005, 142 p.

Pusko Gábor

A kötet öt tematikus egységbe szedve tizenhárom, elsősorban a bányászattal kapcsolatos dolgozatot tartalmaz, mely írások azonban nagyon sok művelődéstörténeti, néprajzi és történeti adatot is tartalmaznak. Az *Örökség* fejezetben Szepesi Csombor Márton eddig kevésbé ismert

értekezését olvashatjuk a fémekről. Az eredetileg latin nyelvű írásról – melyhez a Szegedi Egyetem munkatársai igen körülményesen jutottak hozzá 1969-ben – Kovács Sándor Iván azt írja: „...*Csombor Márton meglepő közlése firenzei utazásáról alighanem csak az utazók szokásos, de esetünkben egy ideig roppant filológiai izgalmakat keltő lóditása.*” A közlemény eredetileg az *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* című szegedi egyetemi folyóirat XII. kötetének 121–137. oldalain jelent meg 1972-ben. Mivel azonban ez a periodika a technikátörténészek előtt ismeretlen, ezért a rudabányai múzeum munkatársai és a kötet szerkesztője úgy döntöttek, hogy az újraközléssel a bányászattörténettel foglalkozó szakemberek számára is hozzáférhetővé teszik Szepeki Csombor Márton e korai, lírát és valót elegyítő természettudományos iskolai értekezését.

A *Tanulmányok* fejezet négy dolgozatot tartalmaz. Gavallér Pál *Targonca vagy kapa?* c. dolgozatában Nagybánya pecsétjéről és a hozzá tartozó typariumról eddig megjelent tíz tanulmányt, könyvet és ábrát dolgozza fel. Mint írja, Nagybánya címeréről eltérő véleménnyel vannak a szakemberek. Dolgozatában az egyik lehetséges értelmezést fejt ki. Ján Hlobil, a Rozsnyói Bányászati Múzeum munkatársa a Dobsina és Rozsnyó térségében található rézérc-lelőhelyeket veszi számba, míg Sóvágó Gyula a perkupai gipsz- és anhidritbányászat kialakulásának körülményeiről és történetéről ad számot. Horváth Pál és Jerg Zoltán a Pelsőci-fennsík Csengőlyuk nevű zombolyának történelmi feliratait mutatják be. Mint írják, e feliratok dokumentálását a Rozsnyói Bányászati Múzeum és a szintén rozsnyói Minotaurus barlangászcsoporthoz tartozó Minotaurus közösen végezte. Az első felirat 1882-ből származik, s a többi történelmi szempontból 1972-ig tartják jelentősnek. A szerzők dolgozatukban a Csengőlyukban talált tizenhét feliratot mutatják be.

A *Közlemények* fejezet két rövidebb írást ad közre. Gavallér Pál a bányászjelvény heraldikai és szigillográfiai magyarországi alkalmazásáról számol be, míg Horváth Pál a fent említett Csengőlyuk feltárásának történetéhez szolgáltat adalékokat.

A *Visszatekintés* fejezet korábbi leírásokat ad közre. Az 1798-ban mindössze huszonöt évesen elhunyt gróf Teleki Domokos utazásairól könyvben számolt be. Ő volt az, aki a 18. század végén elsőként ismertette meg magyar nyelven az olvasókkal Magyarországot útleírásában. Útleírása 1993-ban jelent meg a Balassi Kiadó gondozásában. A kötetben az alsó- és felső-magyarországi bányavárosokról szóló rész olvasható. Jan Ackersdijck utrechti professzor korabeli, 1823-as úti élményei az alsó-magyarországi bányavidéken annyival érdekesebb Teleki gróf leírásánál, hogy az idegen, a külföldi szemével látatja az általa meglátogatott bányavidéket. A nagy tudású, művelt és olvasott professzor információi meglepően tartalmasak és megbízhatóak. Ez személyes tapasztalatain túl annak tudható be, hogy kiválóan ismerte a korabeli Magyarországról megjelent útleírásokat – olvashatjuk a leírás bevezetőjében.

A *Muzeológia* fejezetben négy, múzeumokat bemutató illetve múzeumokhoz kapcsolódó beszámolót olvashatunk. Kovács Ágnes a Rozsnyói Bányászati Múzeum történetét ismerteti, Hadobás Sándor az újjászületett Érc- és Ásványbányászati Múzeum ásványkiállítását mutatja be és számol be a 7. Rudabányai Múzeumi Nap történéseiről, Benke István pedig a türelemüvegek közül a bányászpalackokat bemutató, a miskolci Hermann Ottó Múzeum és a rudabányai múzeum közös kiállítását ismerteti az Olvasókkal.

KINDA ISTVÁN – POZSONY FERENC szerk.: *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság 2005, 353 p.

Bagin Árpád

A jelen kötetben olvasható tanulmányok nagy része előadásként is elhangzott 2003. április 25–27. között Kolozsváron, a Kriza János Néprajzi Társaság és az MTA Kisebbségkutató In-

tézete által szervezett konferencián. Pozsony Ferenc a *Bevezetőben* tájékoztat, hogy a kötetben szereplő fiatal (magyar, román, német és olasz) kutatók a csángó közösségek és a modernizáció kapcsolatrendszerére, az ebből kialakult különféle jelenségekre helyezték a hangsúlyt. A szerzők antropológusok, néprajzosok, nyelvészek, szociológusok és történészek, akik moldvai falvakban végzett terepmunkálatok, levéltárak, múzeumok, könyvtárak anyagai alapján írták meg dolgozataikat.

Marius Diaconescu a moldvai katolikusok identitástudat-alakulását vizsgálja különböző mítoszok tükrében, s a katolikusellenes attitűdre is rámutat. Kinda István a csángóknál a társadalmi kontroll formáit (intézményeit, mechanizmusait) nézte meg többek között egy mondhatni normaszegő egyén bemutatásával, háttéranyagával együtt. Változásokat figyelt meg a vizsgált társadalom működésének és szerveződésének szintjén. A városra, külföldre irányuló munkamigráció következtében a csonka családok száma ugrásszerűen megnövekedett. Az otthon maradottak irányítását a pap vállalta fel, aki a rituális-mágikus eljárások szankcióit gyakorolja. Ilyés Sándor a megesett lány büntetőritusaival foglalkozik dolgozatában: „Mert a büntetés megszegyeníti a lányt, példát mutat a közösség felé, megszilárdítja a morális normákat, de mindenekelőtt megerősíti az ítélet kimondójának, vagyis az egyháznak a hatalmát.” Liviu Pilat, Kickófalva mindennapi életmódjához közöl adalékokat. Miklós Zoltán soron következő dolgozatában a moldvai csángók öröklési jogszokásait nézte meg az északi, székelyes és déli csángók falvaiban. A szerző folyamatos átalakulást mutatott ki a népcsoport jogszokásait illetően. Stelu Șerban néhány Bákó megyei, felekezeti vegyes szerkezetű, római katolikus és ortodox községben (Frumoșza, Gorzafalva) elsősorban a felekezetek közötti házasságokat vizsgálta meg. Peti Lehel egy, elsősorban a trunki Benedek Mártonhoz és az ottani kúthoz kapcsolódó népi vallási mozgalom alakulási folyamatait (1986–1987) tanulmányozta Bákó környékén. Pápai Virág egy klézsei család katolikus vallásgyakorlásának a felhagyásához és a neoprotestáns hitre való téréséhez közöl néhány értelmezési lehetőséget, ezáltal rámutatva a katolikus egyház hatalmi szerepének a visszaszorulására. Mohácsék Magdolna és Vitos Katalin a magyarfalusi vendégmunkások fogyasztói szokásait vizsgálták meg. A migránsok megtakarításai egyéni befektetéseket eredményeznek, amelyek következtében a családok életszínvonalának emelkedéséről beszélhetünk. Hegyeli Attila egy klézsei család különböző formáinak változásait közli esettanulmányában. „Ma már beszélhetünk modern eszményekkel felruházott moldvai családokról, ezek mégis sok-sok specifikumot, érdekes hagyományos viszonyulást őriznek magukban” – állapítja meg. Kocsis Mónika egy konkrét település (Szitás), az idősebb generáció körében gyakorolt népi gyógyászat jelenségeivel foglalkozik dolgozatában. Lőrinczi Marinella antropológiai tanulmányát olvashatjuk négy település temetőjének sírfelirat-anyaga alapján. Bodó Csanád *Szociolingvisztikai szempontok a moldvai magyar-román kétnyelvű beszélőközösségek kutatásában* című dolgozatában egyrészt saját kutatási eredményeit veti össze Szilágyi N. Sándor egy elemzésével, másrészt további kutatási területek szociolingvisztikai vizsgálatát is szorgalmazza. Ezt követően Ivácsony Zsuzsa a moldvai csángó nyelvjárás mondattani és szövegtani vizsgálatával foglalkozik, majd Meinolf Arens a csángó/magyar közösség kutatásának feladatait körvonalazza. Kijelenti, hogy a csángók kutatásának párbeszéde javarészt a románok és a magyarok között zajlik, egyben rámutat a különböző hiányosságokra (Megjegyzendő, hogy a kötetben szereplő román szerzőktől közölt tanulmányok egy pozitív folyamat kezdetét jelenthetik. Figyelemre méltó, hogy a román szerzőknél román bibliográfiai adatok mellett magyar szakirodalom is megjelenik). Befejezőként a már említett szerző zárógondolataiból idézek: „Az európai etnológiai kutatás szempontjából a moldvai csángók egy nyugaton már nem létező előnemzeti identitásformát éltenek, amit elsősorban felekezetük határoz meg, így a csángók kérdésének összehasonlító vizsgálata hozzásegít az európai identitásformák történetének árnyaltabb megértéséhez.”

KÓSA LÁSZLÓ: *Nemesek, polgárok, parasztek. Néprajzi, történeti antropológiai és művelődéstörténeti tanulmányok*. Budapest: Osiris Kiadó 2003, 524 p., ill. /Osiris könyvtár: néprajz, antropológia/

Liszka József

Ahogy a kötet alcíme is mutatja, Kósa László néprajzi, történeti antropológiai és művelődéstörténeti tanulmányaiból szedett össze egy csokorra valót. A válogatás szempontjai – ahogy azt a szerző meghatározza – elsősorban oktatási érdekeket követnek, hiszen azokra a dolgozataira koncentrált, amelyek „olvasmányként szerepelnek a felsőfokú oktatásban”, miközben sok esetben ma már nehezen hozzáférhetőek. Közbevetőleg jegyzem meg, hogy az itt található értekezéseknek mintegy harmada az első megjelenésén túlmenően olvasható volt a Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke Folklór és Etnográfia c. sorozatának 94. köteteként (*Nemesek, parasztek, polgárok. Néprajzi tanulmányok*. Debrecen 1996). Mára ez a – mostaninál jelentősen karcsúbb – kötet is könyvritkaságnak számít. Visszatérve a most bemutatandó kiadványra, meg kell említeni, hogy az eddigi rendkívül gazdag és sokrétű életműből a szerző kihagyta az egyháztörténeti, vallási néprajzi problematikával foglalkozó írásait, hiszen ezek beemelése már szétfeszítette volna egy, mégoly vaskos kötet terjedelmi kereteit is. A kötet használhatóságát nagyban megkönnyíti, hogy az egyes dolgozatok irodalomjegyzékeit egységesítette a szerző, s az általa hivatkozott források áttekinthetően sorjáznak a könyv végén.

Az egész gyűjtemény gondolatiságát határozza meg a bevezető, tematikus blokkba nem sorolt tanulmány, amely a magyar néprajzban a kezdetektől jelen lévő „kis Európa”-gondolat pályafutását kíséri nyomon. A Csaplovics János (vagy ha úgy tetszik, Ján Čaplovič) által 1822-ben megfogalmazott, „Magyarország Európa kitsinyben” felismerés az ország természetföldrajzi sokszínűségére éppúgy vonatkozott, mint nyelvi, etnikai, vallási és kulturális változatosságára. Az európai néprajzi problémák ezek szerint mintegy modellálva voltak az akkori Magyarország keretei között, vizsgálatukkal akár általános európai kérdések is megválaszolhatóak voltak. Nos, a kutatási terepnek, tematikának ez a sokszínűsége, változatossága, etnikai tarkasága sajátja szinte minden, Kósa által vizsgált tudományos problémának.

A kötet többi, huszonhat tanulmányát négy tematikus egységbe sorolta a szerző. *Magyarok és szomszédai* az első blokk címe, s benne írások olvashatóak Erdély néprajzáról, a csergerek-rendszerről, Dunántúl néprajzi hatáiról, valamint a szlovákiai magyarok integrálódási és differenciálódási folyamatairól.

A következő egységbe (*Anyagi műveltség és életmód*) a szerző klasszikusnak számító néprajzi tanulmányait és történeti antropológiai írásait sorolta a kandallós tüzelőről, a burgonya szerepének változásairól a hazai táplálkozási szokásokban, a természeti csapások, tömegkommunikáció és társadalmi együttérzés kapcsolatairól stb.

A *Társadalmi csoportok, rétegek, osztályok* fejezetben néhány fontos, elméleti alapvetésnek is maradandó írását sorolta Kósa. Főleg a néprajzi csoportokról, illetve a polgárosulás kérdéseiről megfogalmazott gondolatai ilyenek (e témáról egész monográfiát írt azóta: *Paraszti polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon 1880–1920*. Bp. 1998. Harmadik kiadás).

Kósa László életművén végigvonul a tudománytörténeti érdeklődés. Nemcsak a Magyar Néprajzi Társaság százéves történetét foglalta össze egy kötetben (Bp. 1989), de a magyar néprajz tudománytörténetét is megírta két kiadást megért összegzésében (Bp. 1989, 2001). A jelen kötetben, negyedik fejezetként olvasható tudománytörténeti írásai egy-egy, az említett szintézisekben részletesen nem tárgyalt részletkérdést járnak körbe.

A kötet utolsó tanulmánya (Múlt, jelen, jövő a magyar néprajzban), bár egy tematikus blokk része, mégis lezárja egyszersmind az egész kötetet, miközben egy gyakran eltemetett tudományos diszciplína, a néprajz távlatait vetíti elénk.

A magyar irodalmi népiesség kezdeti szakaszának jeles felföldi költőjéről/írójáról, Gvadányi Józsefről 1884-ben adta ki könyvecskéjét Kovács Dénes. Gvadányi köztudomásúlag az első irodalmi palóc figura, a budai országgyűlésre igyekvő „istenmezei palóc” alakját hozta létre. *Peleskei Nótáriusa* is közismert, amiben a nemzeti romantizmus hajnalán többek között a helyes magyar viseletre, ételekre, erkölcsökre figyelmeztet. Gvadányi ezeket a passzusait – amint azt Kovács Dénes kimutatja – a korszak pamflett-irodalmának a hatása alatt írta. Ekko-riban jelent meg például a *Gedanken über die Nationaltracht der Frauenzimmer in Ungarn* [Gondolatok a magyarországi fehérszínű nemzeti viseletéről] című könyvecske, amely „egy erős nemzeti érzelmű németajku nő munkája, ki ebben az ősi magyar viselet visszafogadása mellett küzd s kimondja, hogy ha ez megtörténik, akkor a hazaszeretet a vallásba, alkotmányba és szokásokba épp úgy befonódik nálunk is, mint egykor a görögöknél és rómaiaknál. Ezért alkosson törvényt Magyarország is, mint Svájc és Bern, hogy a nemzeti viseletet századokra megtartsa” (62–63). Szerb Antal éles szemmel veszi észre, hogy az olasz származású Gvadányi, aki azonnal kapcsolódott ehhez a nemzeti vonulathoz, „az asszimilált idegen túlzó kompenzációjával volt magyar. A színmagyar nem érzi szükségét, hogy magyar voltát hangsúlyozza, mert az oly természetes számára, mint az, hogy él. Az idegenből lett magyar magyar voltát be akarja bizonyítani, mások előtt és önmaga előtt. Magyarországon a fajvédelmet mindig idegen fajúak csinálták” (*Magyar irodalomtörténet*). Kovács Dénes munkája a kor színvonalán elemzi, mutatja be Gvadányi József életét és művét. Ez az élet és életmű rendkívül tanulságos a néprajztudomány számára is, s hogy reprint kiadásban ismét kézbe vehetjük, azért a rudabányai Érc- és Ásványbányászati Múzeumot csak köszönet illeti.

KÖNCZEI ÁDÁM – KÖNCZEI CSONGOR: *Táncház. Írások az erdélyi táncház vonzások köréből.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság 2004, 96 p. /Kriza Könyvek 24./

P.G.

A táncház és a táncház-mozgalom nemcsak a kulturális önkifejezés egyik nem szokványos formája volt – az indulás idején, a hetvenes években mindenképp –, de a későbbiek során ellenzéki magatartásformává, ellenzéki közösségé alakult, ugyanakkor a kulturális csere egyik újfajta színtere is lett. Közvetítette a tradicionális paraszti kultúrának egyik szegmensét a városi fiatalok felé, de közvetített egyes néprajzi tájegységek és etnikumok között is. A táncház-mozgalom kiszélesedése és intézményesülése – nyugodtan állíthatjuk – addig nem látott kutatási hullámot generált. A zene és tánc kutatása mellett ennek köszönhetően fordult erőteljesen a figyelem a viseletre, a szokásokra, a narratív folklórra, stb. felé, s kapcsolódtak be a munkába egyre többen, aminek köszönhetően különféle helyeken jelentős adatbázisok jöttek létre. Ugyanakkor számtalan olyan jelenség is a felszínre került, melyek korábban is felfedezhetőek voltak a mindennapi életben, de nem olyan mértékben, mint a táncház-mozgalom megerősödése után. Az igény ezek iránt a szellemi és tárgyi emlékek iránt ugyanis visszahatott arra a közegre, ahonnan a kutatók, táncosok, zenészek vagy lelkes önkéntesek merítettek. Ez a jelenség pedig a mai folkloristáknak, szociál- vagy kultúranropológusainak újabb vizsgálandó feladatokat biztosít.

Nos, e munka erdélyi elkezdéséhez nyújt biztos fogódzót Könczei Ádám és Könczei Csongor könyve. A szerzőkről azonban tudni kell néhány dolgot. Könczei Ádám néprajzku-

tató már egy negyed százada nincs az élők sorában. Az általa összegyűjtött, táncházhoz, szervezéshez kapcsolódó írásait, feljegyzéseit fia, Csongor rendezte sajtó alá, aki a kötet második részében hét, a témához kapcsolódó saját tanulmánnyal, írással csatlakozik édesapja hagyatékához. A szerzők írásai közül korábban megjelent vagy kéziratban maradtak kerülnek itt közlésre. A tanulmányok igen színesek, az „igazi táncházért” kiáltó felhívástól a szigorúan szakmai leírásokig. És mivel valamennyi dolgozat az erdélyi táncház-mozgalom tárgyköréhez kapcsolódik, a kötet az ottani folklorizmus-kutatás megkerülhetetlen dokumentum-gyűjteményeként is tekinthető.

Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 12. POZSONY FERENC – SZABÓ Á. TÖHÖTÖM szerk.: Anyakönyves vizsgálatok erdélyi településeken. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság 2004, 247 p.

Bagin Árpád

A kolozsvári Kriza János Néprajzi Társaság 2004-ben tematikus Évkönyvet jelentett meg. Pozsony Ferenc Előszavából megtudjuk, hogy a „négy társadalomnéprajzi, történeti-demográfiai” tanulmány szerzői egyetemi hallgatóként kapcsolódtak be a *Családszerkezeti kutatás romániai magyar szórványközösségekben* című kutatási programba. Erről a programról tudni kell, hogy már közel negyven településen végeztek terepmunkákat a kutatók Kalotaszeg és Székelyföld között, kontaktórában, magyar és román etnikai tömbök találkozásainál fekvő falvakban. A kutatás során magyar vagy magyar-román családokat kerestek fel, akikkel kérdőívet, családlapot töltöttek ki. Ezáltal vizsgálták a települések „nemzedéki, társadalmi, felekezeti és etnikai szerkezetét”. A nem nominatív módszerrel a parókiákon, állami levéltárakban található egyházi (keresztesési, házassági, elhalálozási) anyakönyvek adatait dolgozták fel. E források segítségével az egyes települések természetes demográfiai folyamatait, különböző (felekezeti, etnikai, települések közötti) kapcsolatait rajzolták ki. Harmadik módszerként interjúkat, fotóösszétét készítettek, ezek alapján a XX. század jelentősebb társadalmi eseményei megélésének a kérdéseire keresték a választ. A kötetbe foglalt tanulmányok tematikai, módszertani szempontja mellett egységesek azáltal is, hogy az egyes szerzők szülőhelyükön, szülőföldjükön végezték kutatásaikat.

Ágoston-Palkó Emese *Házassági anyakönyvek és házassági kapcsolatok Sztánán, Zsobokon és Kispetriben* című dolgozata kalotaszegi falvakat mutat be, amelyek egyben társ-települések is a megköthető házasságok terén. Házassági körzetük Alszeg, Kalotaszeg mellett a XX. századra kibővült. Az 1960-as évektől kezdődően elköltözési hullám tapasztalható, Zsoboknál ez a közelmúltban visszafogottabb lett, de Sztána és Kispetri esetében továbbra is „pusztulási folyamatról beszélhetünk”.

Bánházi Emőke *Margitta lakossága a történeti demográfiai adatok tükrében* című dolgozata a Bihar megyei város népesedéstörténetét, az anyakönyvekből nyert adatokat (pl. a keresztesési adatokat összeveti általános népesedési tendenciákkal) közli, elsősorban a reformátusokkal kapcsolatban. A szerző második demográfiai átmenetet mutatott ki, mivel „a születések száma lecsökkent, a halálozási mutatók pedig nem javultak, ezért a népesség fokozatosan fogy”; viszont a közelmúltban a házasságkötések száma megnőtt, ami „egy újabb magasabb születési arányszámot vetít elő, ezért feltételezhető, hogy a jelenlegi helyzet kiegyenlítődése után ismét egy növekedési periódus fog következni”.

Szabó Márta *A magyarlapádi házassági anyakönyvek* címmel közli dolgozatát, a nevezett település etnikai, vallási összetételében kimutatható 230 éves viszonylagos állandóságot vizsgálva. Különböző időszakokban a Fehér megyei település ugyan veszített el tagjaiból, de ezt

mindig a gyarapodás folyamata követte. A szerző továbbá megállapította, hogy „a magyar-lapádiak inkább a falun belüli házassodás hívei” voltak, de az utóbbi évtizedben a lokális exogámia van jelen.

Jakab Ágnes (*Nemzedékek és nemzetiségek Kőrispatakon*) egy székely faluközösségben vizsgálódott. Kimutatta, hogy a javarészt magyar és roma közösségben a magyar népesség elöregedőben, a roma népesség viszont életképesebb állapotban van.

Az *Évkönyvbe* foglalt mind a négy tanulmány táblázatok, illetve grafikonok sorozatát tartalmazza, ezek által is fontos információkat kapunk a kutatott településeket illetően.

Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 13. KESZEG VILMOS – TÖTSZEGI TEKLA szerk.: Tanulmányok Gazda Klára 60. születésnapjára. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság 2005, 324 p.

P.G.

A tevékenységével minden elismerést kiérdemlő Kriza János Néprajzi Társaság 2005. évi évkönyvét – mint az alcím is mutatja – a 60 esztendő Gazda Klára köszöntésének szentelte. A romániai magyar néprajztudomány jelentős személyiségének tudományos – szakmai írsait rögtön a kötet elején olvashatjuk. A bibliográfia nyolc oldalon keresztül sorolja az ünnepelt által közreadott önálló és társszerzővel közösen írt köteteinek, kiállítási katalógusainak, tanulmányainak, előadásainak, cikkeinek jegyzékét. A jegyzékből kiderül, hogy Gazda Klára figyelmét elsősorban a tárgyalkotó népművészet – a viselet, a szőttesek, varrottások, a bútorok, a faragott kapuk és az ezeket díszítő motívumok –, a lokális közösségek és a jeles napok folklórja köti le. Így a kötetben megjelentetett dolgozatok is elsősorban e témakörök egy-egy jelenségét vizsgálják. A tizenhárom dolgozat erdélyi és magyarországi területeket vizsgál, de Viga Gyula bodroghközi példán keresztül fűz megjegyzést a táj átalakításának folyamatához és a népi kultúra korszakaihoz. Pávai István és Olosz Katalin dolgozatának témáját az erdélyi folklórból választotta. Pávai István a néprajz-, a népzene- és a néptánc-kutatásban megjelenő erdélyi nagytáj fogalmát járja körül, míg Olosz Katalin egy ismeretlen magyar népbaladát (*Az ördögnek eladott leány*) mutat be, melyet a 19. század derekán jegyeztek fel. Deáky Zita a néprajztudományban (legalább is tájainkon) sokáig szemérmesen elhallgatott témát boncolgat *A női tisztaság és tisztátalanság. A menstruáció különböző aspektusai Magyarországon* c. dolgozatában, pedig hasonló témában pl. Margaret Mead igen jelentős munkákat tett le az asztalra. Balázs Lajos a keresztiszülőséget és komaságot, mint az átmeneti szokások alapintézményeit vizsgálja. Barabás László a sövidéki székely harisnyáról, Gazda Andrea a tárgyak és a reprezentáció hozománylevelekben történő megjelenéséről közöl tanulmányt, Szöcsné Gazda Enikő pedig 17–18. századi hozománylevelekből ad közre viselettörténeti adatokat. Székely Melinda *Élő tárgy – halott tárgy* c. tanulmányában népi textíliákkal foglalkozik. S. Lackovits Emőke a bakonyi és a Balaton-felvidéki himzett református textíliákon illetve a paraszti himzéseken mutat ki török hatásokat. Bereczki Orbán Zselyke a Kalotaszeg és Mezőség határán fekvő, épp ezért (is) izgalmas kutatási területnek számító Györgyfalva női inghímzéseit ismerteti. A kötetben olvasható dolgozatok sorát Tötszegi Tekla munkája zárja, melyben a mérai textíliákon fellelhető kigyómotívumokat ismerteti. A fényképekkel és táblázatokkal illusztrált kötet is azt bizonyítja, hogy a néprajztudománynak nem kell tartania attól, hogy munka nélkül marad, hiszen az itt olvasható dolgozatok – annak ellenére, hogy a néprajznak csak egy szűk szegmensét vizsgálják – is kiváló példáját adják annak, hogy a lehetőségek határtalanok.

A kötetnek már az alcíme is jelzi, hogy szerzője az archaizmusok kutatásának bővületében él, s e optikán keresztül tekint az őt körülvevő világra, a népi kultúrára pedig mint ezer esztendeje (de a könyvben tovább lapozva kiderül, hogy e a hagyomány időben visszafelé haladó folytonosságát még az ezredév sem állítja meg) azonos, változatlan, szintiszta és mozdulatlan örökségre. A tokaji etnográfus, festő, muzeológus, aki egyébként szemiotikával is foglalkozik, könyvét így kezdi: „*Ha tehetném, a XX. századot az ethnographia, azaz a néprajz századának nyilvánítanám Magyarországon. Ugyanis miközben végérvényesen eltűnt e században az istváni államunktól ezer éve változatlan hagyományú nép, a magyarság legjavának képviselői menteni próbálták e hagyományokat, felismerve a leírás jelentőségét. (...) A következőkben közölt, tipikus, terepen gyűjtött anyagot pedig 20 éve még a hagyomány őrizte, magam is a falusi, földműves családokban találtam, a magyar népnél: aki maga készítette, használta és őrizte. Rengeteg elpusztult, de még így is az egyik leggazdagabb példatára ősi jelkésztűnknek. Egy-egy nagymúltú háztartás díszlepedői ezek, az utolsó darabok, amik megérték a XXI. századot, s a beolvadásunkat az Európai Unióba.*” A kötet, melyben a szerző gömöri házi szötteket, varrottásokat mutat be, két nagyobb szerkezeti egységre bontható. Az elsőben egyfajta történeti kitekintést és az analógiák (kírgiz, örmény, mexikói) felsorolását olvashatjuk. Sajnos, elsősorban korábban megjelent munkákból származó idézetek kritika nélküli összeollózásáról van szó. S akár elfogadhatnánk a szerző megállapításait is egy-egy kérdésben, ha azokat bővebben ki is fejtené, s megállapításaihoz nemcsak korábbi kutatók munkáit hozná véleménye igazolásául. A második részben Gömör magyarok által lakott településeiből – főleg a Balog-völgyből – származó textíliákat mutat be a szerző, melyekhez fényképeket is mellékel (e felsorolásban a kakukktójas Ipolytarnóc).

A „kissé” eklektikussá sikeredett kötetet a hivatkozott irodalom jegyzéke és török, örmény, kazak illetve keleti, oszmán, anatóliai, kaukázusi leplek, szőnyegek mellett Veszprémből, Túrkevéről, Orosházáról, Beregből, Nagybalogról, Velkenyéről és Ipolytarnócról származó szöttek és varrottások színes fényképei zárják.

MÉRY MARGIT: *Szlovákiai magyar parasztviseletek.* Bratislava: Clara Design Studio 2002, 236 p. ill.

Viszóczky Ilona

Az öltözködés hagyományainak, és azok változásának feltárása jószerevével önmagán túlmutató kérdésköre a magyar néprajzi kutatásnak. A 20. század második felét megélt, egyre inkább színpadi látványossággá váló díszes öltözetek története mély táji-történeti rétegekben gyökerezik, ugyanakkor a hagyományos paraszti kultúra jellemző periódusait is tükrözi. A népviselet szakszerű vizsgálata az elmúlt évszázad során magába foglalta a köznépi ruházat készítőinek és használóinak problematikáját, a parasztság és a felsőbb társadalmi rétegek ruházódásának kapcsolatait, és a tárgyi kultúra etnikus vonatkozásait csakúgy, mint a divat szerepének megítélését a tradicionális viseletben. Mindemellett természetesen a népművészet korszakait, a kézművesség és a gyáripar termékeinek összefüggéseit, nem utolsósorban a ruházat változásának problematikáját a paraszti polgárosulás, illetve parasztosodás értelmezésének vonatkozó tanulságait. A viseletkutatás látószöge folyamatosan tágult: attól a felfogástól, ami a parasztok önmaguk számára készített ruházati darabjait vélte népviseletnek, egyre erőteljesebben a más társadalmi csoportokkal való viszony, a viseleti együttesek

komplex jelentése került a vizsgálatok homlokterébe, annak hangsúlyozásával, hogy a viseletek a lokális és regionális műveltségi csoportok, a hagyományos kultúra táji változatainak tükrözői. (Az utóbbi avatja témánkat a különböző műveltségi csoportok bemutatásának nélkülözhetetlen részesévé.)

Úgy gondolom, hogy Méry Margit most bemutatásra kerülő könyvéről a fenti tudománytörténeti háttér összefüggésében kell véleményt formálni, mert csak így lehet a kötet szakmai jelentőségéről valós képet alkotni. A szerző 1998-ban, Jókai Máriával közösen adta közre először azt a gazdag néprajzi anyagot, ami az 1970-es évek második felétől gyűjtött népviseleti kutatások eredményét tartalmazta (*Szlovákiai magyar népviseletek*. Bratislava, 1998). Mindkét kiadvány adatbázisát elsődlegesen azok a viseleti rekonstrukciók jelentették, amelyek nem kis részben a már csak emlékezetben élő ruházkodás tradíciójának megjelenítésére volt alkalmas – egy-egy település, kistáj vonatkozásában. Ennek alapján már előzetesen kijelenthetjük, hogy mindkét kötet fontos hozadéknak tartjuk – az anyagfeltáráson túl – annak igazolását, hogy a kisebbségben élő szlovákiai magyarság lokális identitástudatának megőrzésében Trianon után hangsúlyos szerep jutott a viseleti hagyományoknak.

Jelen kötet – amint azt a szerző bevezetőjében kifejti – részben a korábbi kiadvány tökéletesítését, hiányainak pótlását célozza, de nagy hangsúlyt kap a viseleti kultúra története, a 19–20. század fordulójánál korábbi, „megelőző állapot” feltárása is. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy ez a történelmi visszatekintés nem adekvát az 1920 után létrejött területekkel. Amennyire a 20. századi viseletek bemutatását összetartja az első világháború után előállt geopolitikai szituáció, annyira túlmutatnak ezeken a földrajzi kereteken a korábbi történelmi szakaszok. Mindez természetesen nem csupán a magyarság és az együtt élő népek kulturális egymásra hatásának vonatkozásában értendő, hanem – sok tekintetben ezzel összefüggésben – a polgárosodás, illetve a parasztosodás társadalmi és kulturális folyamataira is.

Méry Margit kötete három nagy tartalmi egységre különül. Amint a munka címe is jelzi, elsősorban a 20. század, hangsúlyosan a magyarság (cseh)szlovákiai tömbjének más impérium részévé válása utáni időszak *paraszti* viseletét mutatja be. A mű gerincét az 1970-es évek második felétől zajlott terepmunka eredménye alkotja, vagyis a közel másfélszáz településen elvégzett viselet-rekonstrukció, ami a „hagyományos” öltözet legutolsó – nem ritkán színpadi, kosztüm jellegű – formájából visszafelé kutatva rajzolja meg a ruházkodás két-három generáció életében bekövetkezett változását, hangsúlyosan is annak különféle formáit és részleteit. A történelmi előzmények bemutatására szolgáló, első nagy fejezet egy korábbi gazdasági és kulturális kapcsolatrendszer forrásait adja közre, a különféle vármegye-, illetve tájleírások viselettörténeti részleteihez nem könnyen illeszthetők hozzá a 20. századi fejlemények, különösen azok társadalmi, interetnikus folyamatai nélkül. Csak részben segít ezen, hogy a közbülső nagy fejezet – a 20. század második felének öltözeti elemeit bemutatva – egyfajta hidat képez a két időszak, illetve a kétfajta tematika között. A könyv legfőbb hozadéknak tehát a két utóbbi fejezetet tartom, s úgy gondolom, hogy azok összefüggésében Méry Margit könyve valóban hiánypótló, mind egy magyar népcsoport 20. századi műveltsége, mind az egész magyar paraszti kultúra vonatkozó területének feltárásában.

A paraszti öltözetek elemeit bemutató fejezetben rendkívül adat gazdagon ismerteti a szerző a csecsemők és a gyermekek, a férfiak, végül a nők viseletének darabjait, alkotó elemeit. A Radka Mikulová rajzaival jelen kötetben is szinte lexikonszerű pontossággal bemutatott típusok, formák, díszítmények nagyban segítik az anyag értelmezését. Az anyaghasználat és a szabásminták változása nem csupán a „régies” elemek leváltása miatt tanulságos, hanem változó kapcsolatrendszereket, és átalakuló viselési alkalmakat is sejtet. Ez a pedáns fejezet roppant informatív a 20. századi magyar viseletkultúra egésze szempontjából is.

A kötet legterjedelmesebb, legsúlyosabb egységét a különböző viseleti együttesek 20. századi – főleg annak második feléből származó – bemutatása adja. A rendszerezés alapját részben a történeti-földrajzi tájegységek, illetve kulturális tömbök képezik, de azon belül – a viseleti elemek típusa és külleme, különösen a női főkötők, kendők viselési módja, a szoknya hossza, bősége, ráncolása, egészében a test viselet általi megformálása alapján – viseleti csoportokat is elkülönít a szerző. A tárgyalás rendjében, nyugatról kelet felé haladva 11 nagy egységet határol körül (Csallóköz; Mátyusföld; Felsőkirályi; Zoborvidék; Zsitva és Garam völgye közötti terület; Ipoly völgye; Csákányháza, a Medvesalja és a barkók; Csermosnya völgye és a Szád-völgy; Bódva völgye; Magyarbód és Györke; Felső-Bodroghköz, Tokaj-hegyalja és Ungi Tiszahát), ám azok további alcsoportjai összesen 29 viseleti egységet, változatot körvonalaznak. Azzal együtt, hogy a viseleti csoportok részletező elhatárolása komoly gyűjtőmunkát igazol, látható, hogy ezek a tömbök a kutatás mostani állását tükrözik, s azt is sejtetik, hogy vannak polgárosult csoportok, amelyeknél – talán a kutatás hiányosságai miatt is – igazából nem árnyalhatók a részletek, a különféle formációk (pl. Zemplén vármegye települései). A szerző törekvése érezhetően a változások megragadása, ennek lehetősége azonban nem mindenütt volt adott. A szemléletes színes fotók segítik ugyan az értelmezést, ám hangsúlyozzák a viseletek rekonstruált voltát – ennek a műfajnak minden ellentmondásával. (A nyugdíjas korú „menyecskék” – tiszteletet parancsoló vállalásuk ellenére – nem mindig hitelesítik a témát.)

A szerző több vonatkozásban sikerrel oldotta meg a korábbi szövegváltozat hiányainak pótlását, amivel jelen kötetet kétségkívül használhatóbbá tette. (Más kérdés, hogy a szlovák néprajzi atlasz mappájából átvett térképlap, illetve annak – nyomdailag kétségkívül elegánsnak tűnő – használata valóban megkönnyíti-e a tájak között való eligazodást?) Sajnálatos, hogy kimaradt a könyvből a történeti képanyag forrásainak megjelölése, így nem tudjuk meg, hogy azok mikor és hol jelentek meg. A bőséges szlovák és német nyelvű kivonat jelentősen hozzájárulhat a kötet használhatóságához.

Külön is ki kell emelni a kötet nyelvi, terminológiai gazdagságát. A szerző konzekvensen használja a különféle viseleti elemek, illetve azok részleteinek köznyelvi elnevezését, s ahhoz rendeli hozzá – leginkább zárójelben – a lokális kifejezéseket. Így elkerüli a viseletleírások gyakori hibáját, hogy az olvasónak a helyi elnevezésekből kell(ene) értelmeznie a különféle részleteket.

A fenti észrevételek nem vonnak le Méry Margit könyvének érdemeiből, s egészében meg kell állapítani, hogy a szerző két vonatkozásban is fontos művet adott az érdeklődők kezébe. Hasznos az a tudományos interpretáció, a magyar, és a Kárpát-medencei viseleti kultúra feltárása szempontjából. Másrészt nem elhanyagolható az a szerepe, hogy a lokális közösségek identitástudatához járul hozzá a közös viseleti kultúra megismertetésével. Örvendetes, hogy a szlovákiai magyarság néprajzi kutatásában sok érdemet szerzett Méry Margit tevékenysége újabb könyvvé érett. Csak remélhetjük, hogy munkásságának további összegzései is készülnek!

PALÁDI-KOVÁCS ATTILA: *Tájak, népek, népcsoportok. Válogatott tanulmányok.* Budapest: Akadémiai Kiadó 2003, 412 p.

Liszka József

Paládi-Kovács Attila, a mai magyar néprajz egyik meghatározó alakja eddigi munkásságának jelentős hányadát teszi ki a magyar népcsoportok, a regionális, táji tagolódás kérdéseinek vizsgálata. Nem kis mértékben a néprajz egyetemi oktatását is segitendő, három évtized e tárgyú eredményiből válogatott most össze a szerző egy csokorra valót. Több is ez a könyv persze, mint „egyszerű” egyetemi segédanyag, hiszen az érdeklődők számára most összefogottan, ha úgy tetszik töményen tálalja a szerzőnek a kérdéskörrel megfogalmazott nézeteit: továbbgondolásra és -kutatásra, vitára egyaránt serkentve.

Paládi-Kovács Attila a kötetbe válogatott huszonegy tanulmányt három laza, közelebből nem meghatározott, számomra maradéktalanul nem is követhető logikájú tematikus egységbe sorolta. Az első blokkban alapvetően a néprajzi tagolódás elméleti kérdéseivel, illetve egy-egy nagytáj néprajzi tagolásával, tagolhatóságával foglalkozó írások olvashatóak. Mindjárt az első dolgozat (*A kulturális régiók néprajzi vizsgálata*), amely egy a témát körbejáró konferencián hangzott el először, illetve a később megjelent konferenciakötetben látott először napvilágot, a „néprajzi régiók” európai kutatásának addigi eredményeibe enged bepillantást. Az európai (főleg skandináv és német, valamint balkáni és lengyel) példákat, tanulságokat aztán megkísérli a hazai anyagon is kamatoztatni. A blokk négy olyan dolgozatot tartalmaz, amely részben vagy egészében az északi magyar nyelvterület tagolását kísérli meg (*A Felföld mint kulturális régió; Kulturális határok és kontaktzónák Észak-Magyarországon; Természeti tájak és nyelvhatárok a Felföldön; Tájak, népcsoportok és gazdasági szakosodás Dél-Gömörben a 19. században*). E munkákat mind ez ideig kevésbé hasznosította hazai magyar néprajzkutatásunk, ideje lenne már bizony újra(?)olvasni őket! A harmadik dolgozat, amely voltaképpen Kósa László és Filep Antal: *A magyar nép táji-történeti tagolódása* c. könyvének recenziója, kritikája – mind műfajilag, mind mondanivalója tekintetében – kilóg a sorból. Mivel egyrészt az ismertetett könyv bevezető tanulmányának szerzője, Kósa László, az ott megfogalmazottakat újabb munkáiban (főleg a több kiadást megért *Paraszti polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon 1880–1920* címűben) azóta részben felülírta, másrészt meg a rövid recenzió inkább afféle hiánylista (mely tájegységekkel nem foglalkoztak a szerzők, mely művek hiányoznak az irodalomjegyzékből stb.), e gyűjteménybe való felvételét indokolatlannak tartom. Már csak azért is, mivel a recenzió néhány érdemi megállapítását (pl. a kulturális areák kérdését) jelen kötet nyitó tanulmánya kimerítőbben taglalja.

A második egység négy tanulmánya voltaképpen a palóc-kérdéssel foglalkozik, az első kettő a palócoknak mondott népcsoport egy karakterisztikus alcsoportjával a barkókkal, a további kettő pedig a Palócföld kiterjedését, illetve az alföldi palóc kirajzások kérdéseit tárgyalja.

Voltaképpen ide kellene, hogy tartozzon a harmadik egységbe sorolt, a *Medvesalja földje és népe* című dolgozat is, amely szintén a palóc/barkó terület egy sajátos tájegységének kultúráját taglalja. Ugyanitt olvasható tanulmány a régi Torna vármegye néprajzi jellegéről, valamint az északi magyar nyelvterület „táplálkozási tájairól”.

S bár a kötetbe sorolt írások zöme témáját földrajzilag az északi magyar nyelvterületről meríti, találunk a gyűjteményben egyéb, a magyar nyelvterület más régióit érintő dolgozatokat is (Erdély néprajza; *Magyar nyelvsziget a Karas mentén, Jugoszláviában; Jelenkori etnikai folyamatok Magyarországon* stb.).

Kétségtelenül jelentős hozzávétele mind a magyar néprajznak, mind a magyar néprajzi felsőoktatásnak, hogy a magyar néprajzi táj kutatás élő klasszikusa 1968–1998 között született e tárgyú dolgozatai egy kötetben hozzáférhetővé váltak. S bár a hiányzó összesített irodalomjegyzék némileg körülményessé teszi a tanulmányok után elaprózott bibliográfiai hivatkozások feloldását, a sok lapozás megéri a fáradságot. Tessék csak szorgalmasan forgatni!

PUSKO GÁBOR: *Beje hagyományos gazdálkodása a 20. század első felében*. Torna: Torna: Kulturális Antropológiai Műhely 2003, 191 p. /Beje néprajza 1./

Gecse Annabella

„Beje Gömör megye beli falu Rima-Szombat és Rozsnyó között. Ezt nem a te kedvéért mondom, barátom, a ki úgy is tudod, hanem azok kedvéért, a kik nem tudják és vajmi nagy ezeknek az ő száma” – Petőfi Sándor írta e sorokat *Útirajzaiban* Bejéről, ahol Tompa Mihály ba-

rátját látogatta meg 1847-ben. Érdekes belegondolni, mi lehet a költő mai „barátainak” – azoknak tehát, akik még tudják is, hol van Beje – az első gondolata, ha meghallják a falu nevét. A 20. század Bejében is, mint sok más sorstársa életében elméletben elképzelhetetlenül sok változást hozott. Három határváltozás, a létalap és birtokviszonyok megváltoztatása, a lakosság nagyarányú kicserélődése, az egyházi élet szinte helyreállíthatatlan kirekesztése a falusi társadalom életéből, országo(ko)n belüli közigazgatási változások, kollektivizálás – tömören ezekkel az eseményekkel jellemezhető a 20. század Bejében. Pusko Gábor munkájában arra vállalkozott, hogy a változások „sűrűsödése” előtti időszakban a település életének egy jól körülhatárolható szeletéről adjon hiteles képet. Könyve a tornaljai Kulturális Antropológiai Műhely vály-völgyi hiedelemmondáknak szentelt, 2002-ben megjelent kötete után 2003-ban új sorozat, a „Beje néprajza” első darabjaként jelent meg. A szerző szavaival „...egy olyan település hagyományos gazdálkodását vetettük vizsgálat alá, melyről elmondhatjuk, hogy gömöri viszonylatban jó minőségű és aránylag könnyen művelhető határral rendelkezik”. A vizsgált falu a Túróc bal partján, Tornalja közvetlen szomszédságában fekszik. A vizsgált időszak pedig a 20. század első fele, ám amennyiben a források lehetővé teszik, a szerző annál korábbi idősokra vonatkozó adatokat is beépített munkájába. A mintegy nyolc évig tartó kutatómunka eredményeként tíz „adatközlő” szolgáltatta a munka gerincét alkotó adatokat, ám a szerzőnek egyéb, nem kevésbé jelentős forrásokat is sikerült „megszólaltatnia”: a kül- és belterületi térképek mellett az egyházi anyakönyveket és jegyzőkönyveket is.

Az alaposan és ésszerűen tagolt munka nyolc nagyobb fejezetre oszlik. A bevezetést és a rövid, általános településjellemezést a gyűjtögetés, majd a szántóföldi gazdálkodás fejezete követi. A kertkultúrának, az állattartásnak, a gazdasági épületeknek, az erdőgazdálkodásnak és fakitermelésnek szintén külön fejezete van.

Ez a kötet nem tekinthető a manapság „divatos” jelenkutató irányzatok megtestesítőjének. Kifogástalan szakmai igényessége, gazdag szakirodalmi anyaga, átlátható szerkezete azonban önkéntelenül is felhívja a figyelmet egy manapság – véleményem szerint – a néprajztudományon, de még inkább a néprajz megítélésén belül gyakori „félreértésre”. A félreértés abban áll, hogy sokan sokkal többre értékelik egy-egy munkában az „újdonságot” a szakmai hitelességnél. Ezáltal hagyományosnak mondott (vagy első látásra hagyományosnak tűnő) témák könnyen az érdeklődés peremére sodródhatnak még akkor is, ha szerzőjük kifogástalan munkát végzett. Emellett a „nem elég újszerű” címkével bélyegzik meg és veszik egy kalap alá „amattör” munkákkal azokat a szakmai igénnyel megírtakat, amelyek nem egy esetben pusztán első látásra nem elég újszerűek.

Pusko Gábor munkájának ez a kötet csupán az első része, erről a sorozatszám is árulkodik. A szerző – amint azt az Előszóban is említi – Beje populáris kultúrájának komplex vizsgálatát tűzte ki célul. Amellett tehát, hogy kötete hiánypótlónak tekinthető (mert bár néprajzi kutatás gyakran „körbejárta” Bejét, a falut magát ritkán, akkor is inkább folklórkutatás céljából vizsgálta), a kutatás lezárásától az előzmények ismeretében bizton várhatjuk, hogy nem csupán komplex, nem csupán újszerű, hanem szakmailag is igényes lesz.

SZABÓ Á. TÖHÖTÖM szerk.: *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság 2004. 290 p. /Kriza Könyvek 23./

Bagin Árpád

A kötet a kolozsvári Babes-Bolyai Egyetem Néprajzi Tanszéke végzős vagy éppen végzett hallgatói írásaiból ad válogatást. Simon Boglárka nyitó dolgozatában egy budapesti vietnami egyetemista közösség tagjai a magyar (modern) és a vietnami (tradicionális) „kultúráról” val-

lott sztereotípiáit, viselkedésmintáit kísérhetjük figyelemmel. Bokor Zsuzsa Torino és környékét, az egyik legkedveltebb olaszországi migrációs zónát vizsgálta meg a román nők munkahelyteremtése szempontjából. A szerző az interperszonális és interkulturális viszonyokat figyeli, de egyben rámutat a migrációs stratégiákra is. Vincze Kata Zsófia a budapesti zsidóknak a szombat ünnepére vonatkozó előírásokkal kapcsolatos megnyilvánulásait elemzi. Harbula Hajnalka egy kolozsvári 1970-es 80-as évekbeli kimondottan nők számára üzemeltetett vendéglő szerepét vizsgálja meg mélyinterjúk segítségével. Jakab Albert Zsolt nemzetiségileg vegyes környezetben, a román többségű Kolozsváron is dívó falfirkálás szövegeit vizsgálja, s anyagát a következőképpen csoportosítja: politikai-közéleti falfirkák; vallási és szektagraffitik; sporteseményt, sportéletet tükröző falfirkák; ifjúsági graffitik. Könczei Csongor a hagyományos tánckultúra jelenkori változásait feszegeti („a falusi diszkóban néptáncot táncolnak?”). Miklós Zoltánt egy falusi környezetből származó üzletember életének minőségi változásai, kapcsolathálója foglalkoztatja. Kinda István külföldről (Hollandia) érkező egyházi segélyek gazdasági, társadalmi hatásait mutatja be, miközben az ezzel kapcsolatos konfliktushelyzetekre is rámutat. Peti Lehel egy Kis-Küküllő menti agrártelepülés rendszerváltást követő gazdasági stratégiáinak változásait kíséri figyelemmel. Turai Tünde a szilágysági nagycsalád intézményének továbbörökítési lehetőségeit, bomlását vizsgálja. Demeter Éva a húsvéti tojáshoz a tavaszi szokáskörben betöltött adomány- és ajándékszerepét értelmezi, megállapítja, hogy a tojáshozás fellendüléséhez külföldi testvértelepülési kapcsolatok (is) és a turizmus nagyban hozzájárultak. Ilyés Sándor narratívák alapján a hiedelemhagyományoktól való eltávolodás folyamatára mutat rá. Szikszai Mária pedig a kódexirodalom alapján Remeze Szent Antal-legendáival foglalkozik.

A kötet dolgozatai általában az 1989-es rendszerváltás után kialakult/átalakult jelenségekkel foglalkoznak. Rájuk keresztül egyben a „kolozsváriak” érdeklődési köréről is ízelítőt kapunk.

TARI LUJZA szerk.: *A kolonyi templom előtt. Válogatás Üрге Mária népzene gyűjtéséből.* Dunaszerdahely 2004, 228 p. /Gyurcsó István Alapítvány Könyvek 32./

Huszár Ágnes

A tehetséges emberről az tartják, hogy az élet több területén kiemelkedően teljesít. Ilyen sokoldalúan tehetséges egyéniség volt Üрге Mária, akinek népzenei gyűjtő-kutató munkája került a nagyközönség elé *A kolonyi templom előtt* c. kötetben. Tari Lujza, a kötet szerkesztője, a budapesti Magyar Tudományos Akadémia munkatársa, népzene-kutató, az előszót Üрге Mária sokoldalúságának leírásával kezdi. „*Népzenei, néprajzi érdeklődés, szakmai elhivatottság, pedagógusi felelősség és a kisebbségben élő magyarság identitásának megőrzéséért való szüntelen fáradás jellemezte azt a fiatal somorjai matematika-énekes szakos tanárnőt, népzene-gyűjtőt, népzenei együttes-vezetőt, akit Üрге Máriának hívtak.*” Az első mondat csak a kezdete annak a felsorolásnak, amely tartalmazza Üрге Mária a kultúra, az oktatás, a népzene-gyűjtés, a néprajzi kutatás területén elvégzett munkáját. A kötet szerkesztője emlékezik és emlékeztet arra, hogy mekkora fájdalommal jár, ha egy tehetség élete fiatalon, még a hivatásának, sokoldalú munkájának teljes kibontakozása előtt törik derékba.

Üрге Mária családja kérte fel Tari Lujzát lányuk tudományos hagyatékának felmérésére, mivel tudtak Tari Lujza a szlovákiai magyarság körében végzett gyűjtőmunkájáról, és szerették volna ha Üрге Mária népzenei és néprajzi gyűjtései a legmértöbb helyre, a Magyar Tudományos Akadémiára kerüljenek. A felmérést követően a gyűjtemény másolata 1994-ben elkerült az MTA Zenetudományi Intézetébe, az eredeti példányokat a család a somorjai Bibliotheca Hungarica-nak (Fórum Kisebbségkutató Intézet magyar könyvtára és adattára) ajándékozta.

A Kolonyi templom előtt c. kötet szerkesztője törekedett arra, hogy ne csak Ürge Mária népzenei, néprajzi gyűjtőmunkája kerüljön bemutatásra, de a kötet olvasója megismerhesse, illetve közelebb kerülhessen Ürge Mária személyiségéhez. Ezért a kötetben olvasható Ürge Mária életrajza és Ürge Máriával készített riport szövege, melyet a Magyar Rádió számára készítettek.

Ürge Mária érdeklődésének egyik fő területe az önismerethez szükséges múlt, a népzenei és néprajzi emlékek gyűjtése volt. Népdalokat, régi népszokásokat gyűjtött, és azt közre is adta. Tudományos ismeretterjesztési céllal egy-egy témáról cikkei jelentek meg. Gyűjtő munkáját az iskolai év alatt elfoglalt tanárnő a nyári hónapokban végezte, akkor jutott ideje arra, hogy a terepen ismerkedjen a néphagyománnyal. Gyűjtései területileg szülőföldjére, Csallóközre és főleg Zoborvidékre irányultak, de járt Mátyusföldön, Ipoly-mentén, Gömörben és Bodroghözben is. A táncházmozgalom sodrásába is bekerült, többször járt magyarországi népzenei rendezvényeken, gyűjtött Erdélyben is.

A kolonyi templom előtt c. könyvben főleg Zoborvidék és Csallóköz szájhagyományos vokális zenéjéről tájékozódhatunk, a többi területről (néhány mátyusföldi és egy Hont megyei falu) korábban nem ismert (vagy csak az utóbbi időben ismertté tett) népdalokat ismerhetünk meg.

A kötet dallamtára szerkezetileg két nagy részre tagolódik: *Gyermekfolklor* és *A felnőttek dalai* c. fejezetekre. Ezek szokásokhoz kapcsolódó népdalokat (pl. gyermekek áltak gyakorolt népszokás: a villőzés, lakodalmások, aratási, karácsonyi népdalok) és alkalomhoz nem kötött népdalokat (dudanóták, táncdallamok, lírai témájú népdalok, gyermekjátékdalok) tartalmaznak.

A szerkesztő a kötetben feltünteti a szokásdallamok közegét, tehát magát a szokást is. Így idézi Ürge Mária villőzéssel, kiszézással, zöldágozással, lakodalommal és gyermekjátékokkal kapcsolatos néprajzi gyűjtéseit, a jegyzetekben feltüntetett néprajzi adatokat. A dallamtárban szereplő dudanótákhoz és táncdallamokhoz kapcsolódnak Ürge Mária gyűjtésében szereplő hangszeres zenei adatok. Bár a gyűjtő csak vokális dallamokat vett hangszalagra, illetve írt le, a hangszeres hagyomány (cigányzenészek a lagziban, cigányzenészek a sárdózókkal, dudahagyomány) iránt is érdeklődött. A jeles napokhoz kapcsolódó dallamkincsen kívül (melyeket a szerkesztő témakörök szerint csoportosított) alkalomhoz nem kötött lírai népdalok és táncdallamok, balladák, balladás pásztordalok, a gyermekfolklor körébe tartozó játékdalok, mondókák, kiolvasók is szerepelnek a kötetben. Az alkalomhoz nem kötött dallamokat a szerkesztő zenei szempontok szerint rendezte sorba, stílusréteg és dallamtípus alapján.

A könyvben történő keresést különféle mutatók (előadók mutatója, helynév- és dalszövegmutatók) segítik. Tari Lujza a kiadványt nemcsak szorosán vett tudományos munkának szánta, hanem a magyar kultúra ápolását fontosnak tartó szélesebb körű olvasóközönségnek, ezért külön zenei mutatókat nem tartalmaz a könyv. Viszont az egyes népdaloknál fel van tüntetve a népdal szótagszáma és sorzáró hangjai (kadencia), hogy a szerkesztő ezzel is segítse a könyv használhatóságát.

UZSOKI ANDRÁS: *Adatok az aranymosás történetéhez és technikájához*. Rudabánya: Érc- és Ásványbányászati Múzeum, 2004, 92 p.

Pusko Gábor

Uzsoki András muzeológus, archeológus, a győri, veszprémi, tihanyi múzeumok munkatársa, igazgatója e munkájában – mint ahogy a címben is utal rá – az aranymosás történeti áttekintését és folyamatát foglalja össze. Dolgozatában a Közép-Európában ismert eljárásokat te-

kinti át, s több történeti párhuzamot is hoz Svájc-ból illetve a Rajna-, a Dráva-, a Mura-mel-
lékről, valamint természetesen a Szigetköz-ből és a Csallóköz-ből. Előbb a nevezett térségben
folytatott aranyosás történeti áttekintésével ismerkedhetünk meg, majd a különféle eljárá-
sokba avatja be az Olvasókat a szerző. Mint később írja, „*a Duna aranyát nemcsak a folyó
mentén élők óhajtották felkutatni és kitermelni maguknak: több esetben uradalmi és állami kí-
sérletek is történtek az aranyosásból elérhető nyereség felmérése céljából.*” Az állami ku-
tatásokat és aranyosási kísérleteket a Szigetköz-ből és a Lovadi rétről hozott példákön ke-
resztül mutatja be. Rövid betekintést nyerhettünk az aranyosást követő kémiai eljárásokba,
végezetül az aranyászeszközök tárgyyszerű leírásával ismerkedhetünk. A rajzokkal és fényké-
pekkel illusztrált kiadvány sok, a témával foglalkozó kutatók számára hasznos információval
szolgál. A könyvet gazdag irodalomjegyzék, továbbá Függelék – melyben két, kevésbé ismert
19. századi tudósítást olvashatunk a magyarországi aranyosásról – és a szerző szakmai élet-
rajza zárja.

VOIGT VILMOS szerk.: *Folklorisztika és etnológia Magyarországon a XX. század első
felében. Néprajzi szövegyűjtemény III.* Budapest: Universitas Kiadó 2000, 298 p.

–lj–

Az egyetemi néprajzoktatás számára jószerével nélkülözhetetlenek a különféle szövegyűjté-
mények, hiszen ezek segédelmével a hallgatók olyan olvasmányokhoz juthat(ná)nak viszony-
lag könnyedén hozzá, amelyek egyébként csak néhány kivételezett könyvtárban lennének fel-
lelhetőek. Ebből a megfontolásból adta ki a budapesti egyetem Tárgyi Néprajzi Tanszéke
Néprajzi szövegyűjteménye két kötetét (1982, 1986), bennük külföldi szakemberek magya-
ra fordított alapvető munkáival, ezért jelentette meg ugyanezen egyetem Folklore Tanszéke a
Folklorisztikai tudománytörténet című szövegyűjteményét, amely jórészt elfeledett vagy ne-
hezen hozzáférhető magyar néprajzi szövegeket hozott az 1840 és 1900 közötti időszakból
(1978). Az már más kérdés, hogy ezek a kiadványok (annak idején 837, 335, illetve 536 pél-
dányban láttak napvilágot) mára beszerezhetetlenek, tehát a bennük „hozzáférhetővé tett” ré-
gi szövegek voltaképpen majdhogynem ugyanúgy hozzáférhetetlenek mint az eredeti forrás.
Ezt a tradíciót folytatta a Folklore Tanszék, amikor Voigt Vilmos irányításával kiadta követ-
kező szövegyűjteményét (alcimében a Tárgyi Néprajzi Tanszék kiadványsorozatának szá-
mozását folytatja, miközben voltaképpen a folklorisztikai tudománytörténet második köteté-
ről van szó). A benne szereplő szerzők nagyjából kötődnek valamilyen módon a magya-
rországi néprajzi oktatás valamelyik intézményéhez. Tíz, a néprajzban alig számon tartott
szerzőről, illetve nagyon is ismert szerző alig ismert írásairól van szó. Czirbusz Géza, Sebes-
tyén Gyula, Vikár Béla, Négyesy László, Róheim Géza, Szendrey Zsigmond, Solymossy Sán-
dor, Braun Soma, Bartha Dénes és Beke Ödön a megidézett szerzők, s nekik mindegy másfél
tucatnyi dolgozata olvasható újra a kötetben (lényegretörő életrajzi eligazítást Katona Imre,
Vasvári Zoltán, Verebélyi Kincső és Voigt Vilmos írásai adnak az egyes szerzőkhöz). Vége-
zetül, mihez tartás végett, olvassuk el együtt Voigt Vilmos tartalmas és szórakoztató (!) beve-
zető tájékoztatója egy rövid bekezdését:

„Nemcsak a folklór, hanem a folklorisztika is hagyományokból táplálkozik, néha azt sem
tudván, mi honnan is származik. Több olyan dolgot azért közlünk itt is, hogy az olvasó
észrevegye, néhány ötlet, javaslat, érvelés nem is mindig attól és onnan ered, aki ezt később
(közvetve vagy közvetlenül átvéve) hangoztatta.”

ZSIGMOND GYŐZŐ szerk.: *Szokás és erkölcs – Obiceiuri si moravuri*. Bukarest – București: A Magyar Köztársaság Kulturális Központja – Centrul Cultural al Republicii Ungare 1999, 118 p., ill.

–LJI–

Már a cím is jelzi, hogy kétnyelvű magyar-román kiadványról van szó, amely a Magyar Köztársaság Bukaresti Kulturális Központjában *Szokás és erkölcs* címmel, *Büntetőszokások* alcímmel rendezett tudományos tanácskozás előadásainak egy részét tartalmazza. Hogy a találkozó pontosan mikor zajlott nem derül ki, ugyanis szerkesztő a kötet elé írt bevezetőjében a „nemrég” időhatározón kívül közelebbi időpontot nem jelöl meg. A bevezetőből az viszont kiderül számunkra, hogy a Magyar Köztársaság Bukaresti Központja a Bukaresti Tudományegyetem Hungarológiai Tanszékének a közreműködésével egy további együttműködés reményében lehetőséget kívánt teremteni a román és magyar tudományos párbeszédre, amire román-magyar viszonylatban sajnos csak nagyon ritkán van példa. A közeledést kívánja szolgálni az a tény is, hogy a kötetben valamennyi előadás magyar és román változatban teljes terjedelmében, továbbá angol nyelvű összefoglalással olvasható

A kiadványban Kotics József: *Egy társadalmi kontroll szimbolikus formáiról. Egy rítus jelentései*; Angelescu, Silviu: *A megszégyenítés rítusai*; Balázs Lajos: *Vétségek és konfliktusok egy hagyományos közösségben. A népi jog néhány elve és gyakorlata az emberi sorsfordulók szokásvilágában Csikszentdomokoson*; Zane Rodica: *Fiatalság és hatalom a kolindálás szokásában*; Pozsony Ferenc: *Vénlegények és vénleányok csúfolása Erdélyben*; Ofrim, Lucia: *Női életkorok – Büntetés és szentesítés a hagyományos társadalomban. Rituális funkciók irodalmi struktúrákban* és Zsigmond Győző: *Erkölcsei normák érvényesítése Szent György-napi szokásokban* c. előadását olvashatjuk.

ZSIGMOND GYŐZŐ szerk.: *Napjaink folklórja. Folclorul azi*. Bukarest – București: A Magyar Köztársaság Kulturális Központja – Centrul Cultural al Republicii Ungare 2003. 263 p.

Bagin Árpád

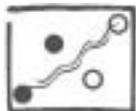
A kötetet először Voigt Vilmos a Fórum Kisebbségkutató Intézet Somorjai Fórum Klub szervezésében *A néprajz szerepe a 21. században (A mai folklór-szövegek határa)* címen Somorján tartott előadásán vettem a kezembe 2005 márciusában. Az első átlapozás alkalmával Pethő Zoltán *A graffiti előfordulási formái* című dolgozata kelltetten fel a figyelmemet, mivel erről a témáról, még egyetemista koromban, Nyitrán hallottam először egy TDK-dolgozat kapcsán. A fenti kötet tanulmányától egy kicsit elkanyarodva, akkor feltűnt, hogy fiatalok egyik kedvenc önkifejezési formája a graffitik készítése. Szüleik tudnak is a családon belüli ilyesfajta megnyilvánulásokról, de még mindig inkább a festék sprayek támogatását részesítik előnyben, minthogy gyermekük a (könnyű?) drogoknak éljenek. Továbbá a graffitisek körében illegálisan (?) megjelenő lapokra is emlékszem. Az egyes graffiti-típusok meghatározását illetően feltehetően ezekből származik a dolgozatba szép számmal átvett angol terminológia. Visszatérve az említett tanulmányhoz, különböző objektumokra vésett, firkált, rajzolt, festett szövegekkel/rajzokkal foglalkozik, amelyek napjainkban a legkülönfélébb megnyilvánulási formában jelentkeznek. A szerző művelődéstörténeti kitekintést is közöl, a graffiti széleskörű megnyilvánulását említi, melynek „tartalmi és formai jegyei, illetve funkcionálitása, az éppen aktuális műfaj jegyeivel egyezik meg”.

Térjünk azonban magának a kötetnek a szemrevételezésére! A Zsigmond Győző szerkesztésében megjelent kiadvány a magyar-román néprajzi párbeszéd egyik újabb fontos állomása. A benne olvasható tanulmányok voltaképpen 2002. április 15-én hangzottak el a Napjaink folklórja című konferencián a Bukaresti Magyar Kulturális Központ és a Bukaresti Tudományegyetem Hungarológia Tanszéke szervezésében. A kötetben magyarországi és romániai egyetemek oktatóinak tanulmányai magyar és román nyelven egyaránt olvashatóak, a magyar előadók esetében először magyarul, majd románul, a román előadóknál fordítva. A kötet zárásaként a dolgozatok angol nyelvű összefoglalóit találjuk.

A kötetet Voigt Vilmos *A mai folklór történeti korszakai* című, közép-európai, európai távlatokat felvillantó dolgozata nyitja. Különbőféle tényezőket figyelembe véve közöl adalékokat (kérdéseket) a „mai” folklór korszakait, jelenségeit illetően. Şeulean Ion a mai román falvak folklórában, népi kultúrájában tapasztalható változásokat mutatja be. Keszeg Vilmos *A 'mai nap' megélése és reprezentálása* című dolgozata különböző forrásokból kiindulva a napi időbeosztás megváltozásáról, a „mai nap” szerkezetéről, időtagolódásáról, tartalmáról értekezik. Zane Rodica a folklór mai státuszát és imázsát vizsgálja. Balázs Lajos *Gondolatok a népi kultúra értékrendjéről az új évezredben* esszészzerű dolgozata többek között a magyar identitást, ebben a népi kultúra által játszott szerepnek a korántsem egyszerű kérdéseit vizsgálja. Angelescu Silviu szöveget és kontextust vizsgál, az anekdota példáját veszi segítségül, amelyet összevet a viccel; majd megállapítja, hogy az anekdotának más a kontextusa, mint a viccnek. Barna Gábor eddig fel nem fedezett forrásokra hívja fel a figyelmet (gyógyfürdők, kórházak, panziók vendégekönveire), amelyeket egyben a viselkedésformák sajátos lenyomataiként is értelmezhetünk. Constantinescu Nicolae elmondja, hogy a kortárs folklór alakulására milyen impulzusként hat a társadalmi-gazdasági és kulturális kontextus, ami többek között városi mondákat és vicceket eredményez. Verebélyi Kincső *A mesemondás ma a hagyományápolás szempontjából* című dolgozatában a családon belüli gyermekek felé irányuló mesemondás mellett ennek napjainkban a szervezett kereteinek (mesemondó versenyek) a megteremtődésére is rámutat. Sabina Ispas dolgozata mondhatni az előző szerző írására kapcsolódik rá, a mese megújulási képességét említi, ugyanakkor a *fantasztikus mese* jelentésének megállapítására hívja fel a figyelmet. Zsigmond Győző *A szeptember 11-i tragédiához és következményeihez fűződő magyar politikai viccek Romániában és Magyarországon* című záró dolgozata tematikai eltérést mutatott ki a romániai magyar és a magyarországi magyar politikai viccek között.

Összességében megállapítható, hogy a néprajztudomány művelői a megváltozott társadalmi, gazdasági és kulturális viszonyok közepette új feladatokat körvonalazhatnak és valósíthatnak meg. Úgy, ahogyan azt a fenti szerzők is tették. Nem igaz az a sokat hangoztatott vélemény, miszerint „elfogyott volna a néprajzosok kutatónivalója”. A mindennapi élet mindig újabb és újabb, folklór-szerű jelenségeket produkál, amelyek a néprajz kutatási módszereivel kutathatóak és kutatóandóak is. Az ismertetett kötet ezért számunkra is példaértékű lehet!

KRÓNKA
KRONKA
CHRONIK



Háztörténetek

(Veszprém, 2004. október 12–13.)

„Háztörténetek – Német sorsok a Duna-mentén” (Hausgeschichten. Deutsche Spuren in den Donauländern) címmel rendhagyó kiállítást láthatott az érdeklődő közönség. A Közép-Európában 2002 és 2004 között vándoroltatott kiállítás (amelynek utolsó állomása Veszprém volt), az ulmi Donauschwäbisches Zentralmuseum kezdeményezésére tíz múzeum együttműködéséül jött létre. A szakmai előkészítésben a német múzeum munkatársai mellett a Muzej Grada Novog Sada (Novi Sad – Újvidék), a Muzeul Banatului (Timișoara – Temesvár), a Muzeul Banatului Montan (Reșița – Resica), a Complexul Muzeal al Județului Arad (Arad), a Muzeul Județean Satu Mare (Satu Mare – Szatmárnémeti), a Laczkó Dezső Múzeum (Veszprém), a Wosinsky Mór Megyei Múzeum (Szekszárd), a Német Nemzetiségi Múzeum (Tata), valamint a Néprajzi Múzeum (Budapest) egy-egy munkatársa vett részt. A szervezők célja az volt, hogy 12 Duna menti német lakóház példáján keresztül mutassák be a XVIII. és XIX. században Közép- és Délkelet-Európába letelepedett németek történelmét és kultúráját. A házak sorsa, a lakók élettörténete érzékeltesen bemutatta, hogy Európa e régiójában milyen meghatározó szerepe volt a migrációknak, a különféle etnikumok együttélésének és a politikai változásoknak.

A kiállításhoz kapcsolódóan annak záró rendezvényeként a Laczkó Dezső Múzeum, a Veszprém Megyei Levéltár és a MTA Veszprémi Területi Bizottságának Néprajzi Munkabizottsága konferenciát szervezett 2004. október 12–13-án Veszprémben, „Háztörténetek. A dunántúli németek története és kulturális jellemzői” címmel.

A konferencia négy kisebb tematikus egységet ölelt fel:

1. Utca, telek, ház. A dunántúli németiség településképeinek sajátosságai és történelmi, levéltári, néprajzi kutatási lehetősége.
2. Hétköznapiak és ünnepek a házban. A dunántúli németiség lakáskultúrája, életmódja, szokásai.
3. Külső és belső szakrális terek és kisémlékek a dunántúli németiség házaiban.
4. A XX. századi ki- és betelepítések hatása a ház és az ember kapcsolatára.

A témák mindegyikét egy átfogó plenáris előadás vezette be. Ezek után került sor a tárgyhoz kapcsolódó esettanulmányokra és hozzászólásokra, végül az összegző vitára.

A dunántúli németiség településképeinek sajátosságairól Balassa M. Iván (Szentendrei Szabadtéri Múzeum) tartott átfogó előadást. Számba vette a témára vonatkozó, már publikált és még feltáratlan ábrázolásokat és leírásokat, valamint áttekintette a hazai és külföldi szakirodalom eredményeit. Ehhez kapcsolódva Fatuska János (Német Nemzetiségi Múzeum, Tata) a közép-dunántúli németek sajátos örökösödési rendjének a telekelrendezésre gyakorolt hatására mutatott rá. Reményi Antal (Pula) pedig egy Zala megyei német telepes falu, Pula település-szerkezetének harmadfél évszázados (1750–2000) változásait elemezte. Farkas Gábor (Székesfehérvári Városi Levéltár) a cisztercita rend előszállási uradalmának megszervezéséről, a viszonylag kései, XIX. századi telepítés lebonyolításáról tartott előadást. Mészáros Veronika (Laczkó Dezső Múzeum, Veszprém) egy bakonyi kistelepülés, Csehbánya köhegyi falurészének építéstörténetét tárta fel. Gy. Lovassy Klára (Magyar Építőipari Múzeum, Veszprém) néhány Veszprém megyében dolgozó német építőmester (Tumler György és Henrik, Tiethart József, Fellner Jakab, Hauensteiner Vencel, Linczmájér György) életútján ke-

resztül mutatta be azt a tudást és szellemi energiát, amit magukkal hoztak és Magyarországon kamatoztattak.

A dunántúli németiség lakáskultúrájáról, életmódjáról és szokásairól S. Lackovits Emőke (Laczkó Dezső Múzeum, Veszprém) tartott áttekintő előadást. Színesen és adatgazdagon mutatta be a dunántúli németek szokásvilágát, sajátos szentiszteletét, s ennek kivételését a lakásbelsőre. Sz. Tóth Judit (Ferenczy Múzeum, Szentendre) a Pilis-hegység németiségének magával hozott archaikus szokásait és a ma is alakuló szokásrendszerét mutatta be, nyomon követve a szokások alakulásának folyamatát, az egyén és a közösség szerepét egy-egy szokás-együttes kialakulásában. Molnár László (Veszprém) a Balaton-felvidék néhány német településének (Vöröstó, Barnag, Tótvázsony, Nagyvázsony és Pula) sajátos polgárőrségéről, a purgerekről szólt, akik őrző, védő szerepük mellett a közösség nagyobb vallási ünnepein is szerephez jutottak. Szilágyi Anikó (Veszprémi Egyetem) a XVIII-XIX. századi anyakönyvi bejegyzésekből leszürelhető tanulságokat elemezte, különös tekintettel a betelepülők nyelvjárására és szentiszteletére. Hildegarda Pokreis (Vágsellyei Állami Levéltár) a Kamarai Levéltár forrásainak elemzésével pontosan rekonstruálta a Nyitra megyei Németdiószegre érkezett németek betelepülésének körülményeit és feltételeit, a telepések megérkezése utáni állapotokat. Csóti Csaba (Somogy Megyei Levéltár, Kaposvár) a kercesligeti németek ház- és lakáskultúráját, gazdasági felszerelését vette számba az 1946–1948-ban felvett kitelepítési vagyonteltárak alapján.



Balassa M. Iván előadás közben

A külső és belső szakrális terek és kisémlékek sajátosságait a dunántúli németiség házaiban Lantosné Imre Mária (Janus Pannonius Egyetem, Pécs) mutatta be. Egy gazdag és munkás életút eredménye tárt fel diaképekkel illusztrált előadásában, melyben a telek szakrális építményei (kápolnák, képoszlopok, szentek szobrai) túl szólt az épületek külső szakrális díszeiről (védőszentek, oltalmazó, védő szerepet betöltő ábrázolások). A ház belső terének megszentelt emlékei között beszélt az ajtón vagy körülötte megjelenő jelzésekről, a falon, mennyezen, szekrényeken, a vetett ágy felett elhelyezett képekről, a sublóton elhelyezett házioltárok kialakításáról a fogadalomból üvegbe zárt ábrázolásokról, a szimmetrikusan elhelyezett gyertyák, tárgyak szerepéről. Márkusné Vörös Hajnalka (Veszprém Megyei Levéltár) a Veszprém megyei német kálváriák építéstörténetéből, a stációk és kápolnák ikonográfiájának, és a hozzájuk fűződő szokások elemzéséből leszürelhető tanulságokról szólt. Kövesdi Mónika (Kuny Domokos Múzeum, Tata) két zarándokkápolna történetét, a németek és szlovákok által látogatott Vértestolna és Tardos sajátos zarándok és bú-

csúútvonalaikat és a kápolnához fűződő szentisztelet sajátosságait mutatta be előadásában.

A legnagyobb érdeklődés az utolsó témakör előadásait kísérte, amely a XX. századi ki- és betelepítések hatását elemezte a ház és az ember kapcsolatára. Füzesi Miklós (Baranya Megyei Levéltár, Pécs) drámai erővel érzékeltette, hogy mit jelent a németiség számára a ház elvesztése. Pedig a XX. század közepén a ház célponttá vált. Áttekintése nyomán mindenki számára kirajzolódott az a folyamat, amelynek végeredményeként a hazai németek javarésze föl-

dönfutóvá és hontalanná vált. Bank Barbara (Az Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára, Budapest) az 1945–1953 közötti kényszerlakhelyek, az internálótáborok (Pécs, Szekszárd, Lengyel, Tiszalök) világába engedett bepillantást, egy nemrég előkerült forráscsoport, az egészségügyi jelentések alapján. Schleicher Veronika (Laczkó Dezső Múzeum, Veszprém) lírai szépségű előadásában egy gannai német család életstratégiáját elemezte a kitelepítés, majd a látszólagos asszimiláció és az új otthon építésének időszakában. Vass Erika (Wosinsky Mór Megyei Múzeum, Szekszárd) egy Tolna megyei sváb faluban, Cikón a XX. század közepén egymás mellé sodródott németek, székelyek és áttelepített szlovákiai magyarok együttéléséről beszélt. Bukovszky László (A Szlovák Állambiztonsági Szolgálatok Levéltára, Pozsony) a mátyusföldi magyarok ki- és áttelepítésének részleteivel ismertette meg a hallgatókat. Klamár Zoltán (Petőfi Múzeum, Aszód) a Szerémség néhány falujának építészeti vizsgálatakor szembesült azzal, hogy az etnikumcsere hogyan hatott az épített környezetre, milyen hatással volt az utcakép, a házak a lakásbelső átalakulására. Fehér Csaba (A Magyar Kultúra és Duna Mente Központi Múzeuma, Komárom) a felvidéki magyarok áttelepítésének 1945–1948 közötti kálváriájáról beszélt, felhívva a figyelmet arra, hogy a zsidótörvények végrehajtásának tapasztalatait a magyarok kitelepítésének végrehajtásakor is alkalmazták.

A konferencia két napját óriási érdeklődés kísérte. Sajnos a tanácskozás feszes tempója nem hagyott időt a hozzászólásokra, vitákra. A második napon természetes módon kirobbant a megjegyzések, észrevételek sokasága. A kiváló előadások hatására, mint egy forró katlanból kibuggyant a sok szép emlék, a fel nem tett kérdések és a ki nem beszélt sérelmek tömege. A nemzetiségi gimnázium tanulói, a környék német falvainak érdeklődő lakói, a témával foglalkozó kutatók és az érintett eseményeket átélők még jóval a konferencia befejezése után is beszélgettek, vitáztak.

Az érdeklődésre való tekintettel a konferencia anyaga magyar és német nyelven 2006 elején nyomtatásban is olvasható lesz.

Márkusné Vörös Hajnalka



A konferencia résztvevői (Márkusné Vörös Hajnalka felvételei)

„Krisztus-kereszt az erdőn...”

Bevezető gondolatok a *Megszentelt emlékeink* c. kiállítás képeihez Zentán*

E rendezvénysorozat mottójának gondolatait házigazdáink Ipolyi Arnold, nagyváradai római katolikus püspöktől kölcsönözték. Engedjék most meg nekem, hogy – első pillantásra tán meglepő módon – egy kálvinistát idézzek a zentai katolikus (!) szakrális kisemlékeket bemutató kiállítás bevezetéseként. Ady Endréről van szó, aki esetében általában persze éppen úgy nem az a fontos, hogy kálvinista volt, mint ahogy Ipolyi Arnold esetében sem az, hogy római katolikus...

Havas Krisztus-kereszt az erdőn
Holdas, nagy, téli éjszakában:
Régi emlék. Csörgős szánkóval
Valamikor én arra jártam
Holdas, nagy, téli éjszakában.

Az apám még vidám legény volt,
Dalolt, hogyha keresztre nézett,
Én meg az apám fia voltam,
Ki unta a faragott képet
S dalolt, hogyha keresztre nézett.

Két nyakas, magyar kálvinista,
Miként az Idő, úgy röpiültünk,
Apa, fiú: egy Igen s egy Nem,
Egy más mellett dalolva ültünk
S miként az Idő, úgy röpiültünk.

Hús éve elmult s gondolatban
Ott röpiül a szánom az éjben
S amit akkor elmulasztottam,
Megemelem kalapom mélyen.
Ott röpiül a szánom az éjben.

Kevesen tudják (vagy inkább: kevésbé tudatosítjuk), hogy a kereszténység első évszázadaiban került mindenféle alakos, képi ábrázolást, hogy ezzel is megkülönböztesse magát a pogány vallásoktól, azok bálványimádásától. Voltaképpen először a 787-ben zajlott niceai zsinat határozata értelmében szentesítették a képek tiszteletét, azzal a szigorú kikötéssel, hogy nem a konkrét képet, hanem azon keresztül az ábrázolt személyt (akkor még elsősorban Jézust és Máriát) tisztelik: „*A képnek adott tisztelet ugyanis annak mintaképeére száll át; és aki hódol a kép előtt, az azon ábrázolt személynek hódol*”. A képtiszteletnek és képrombolásoknak hosszú a története, ezzel most hadd ne foglalkozzam részletesen (csak zárójelben hivatkozom egy másik dátumra, mégpedig a tridenti zsinat 1563-as határozatára, amely voltaképpen az előbb idézettek erősítette meg). Tény, hogy a protestantizmus alapvetően elutasított mindenféle képi ábrázolást (pontosabban: a protestantizmus egyes ágai különbözőképpen reagáltak ezekre). A kálvinizmus volt a legkövetkezetesebb a képtelenségben, s ezért is megle-

* Elhangzott a Zentai Városi Múzeumban 2004. december 17-én.

pő Ady sora, hogy tudniillik „megemelem kalapom mélyen...” Erről egy figyelemreméltó kultúrtörténeti adat jut az eszembe. Az etnológusok által agyonidézett példáról van szó, ami szerint egy protestáns dán szigeten megfigyelték, hogy a fehérre meszelt templomfal egy bizonyos szakasza mellett elhaladtukban a helybéli férfiak megemelték kalapjukat. Az etnológus kérdésére, hogy miért teszik ezt, csak annyit tudtak válaszolni, régi hagyomány ez a faluban. Történt egyszer, hogy a templomot renoválták, s leverték a régi vakolatot. A fehér fal felület alól akkor egy reformáció előtti Mária-freskó tűnt elő. A helybéliek, zsigereikben tehát erre a képre emlékeztek, a férfiak ez előtt a freskó előtt emelték meg kalapjukat, a nők ez előtt a Mária-kép előtt biccentettek a fejükkel. Ilyen makacsok, a táj képéből, az emberek tudatából ilyen kitörölhetetlenek tehát azok az aprónak tűnő objektumaink is, amelyeket a szakirodalomban szakrális kisémlékeknek hívunk, s amelyek ott állnak ma is a keresztutak mentén, a temetők központi helyén, hidaknál, legelők szélén stb. Képes fákról (tehát fák törzsére erősített képekről, képszekrényekről), továbbá képoszlopokról, út menti keresztokról, szentek szobrairól (térsgünkben elsősorban Mária-, Nepomuki Szent János-, Szent Vendel-, Szent Flórián-, Szent Rókus-, valamint Szentháromság-szobrokról), mezei oltárokról, kápolnákról és haranglábokról, kálváriákról van szó. A hit mindenkori letéteményesei, s egyszerűs mind pótolhatatlan kultúrhistoriai emlékek ezek. Ezért is szükség van állandó karbantartásukra, de dokumentálásukra, tudományos elemző vizsgálatukra is.

Aki az elmúlt évtizedben (évtizedekben?) csak felületesen is figyelemmel kísérte a magyar néprajzkutatás eredményeit és irányzatait, megállapíthatta, hogy a népi vallásosság kutatása, a szakrális néprajz művelése szemmel láthatóan erőre kapott. Mindebből azt gondolhatnánk, hogy az előző rendszer nem éppen vallás-barát kultúrpolitikájának „köszönhetően” maradt ez az irányzat az előző 4–5 évtizedben a háttérben. A látszat pedig csal. Ehhez ismerni kell a magyar (és tegyük hozzá: a kelet-közép-európai népek) néprajzának tudománytörténetét. Tudni kell ugyanis, hogy a magyar (és a szomszédos szlovák, részben a cseh és a lengyel, s talán a horvát) néprajztudomány kialakulása időszakában, tehát nagyjából a 19. század második felében kutatásaitól elsősorban a kereszténység előtti idősakra vonatkozó „ősi” jelenségekhez szeretett volna adatokat kapni. Ezért a népi (paraszti) kultúra azon megnyilvánulásait figyelte döntő módon, amelyek az olyan kérdésekre adhattak (volna) választ, mint a magyar ősvallás kérdése, a sámánizmus maradványai a mai magyar néphitben, a magyar őseposz kérdése stb. A kereszténységgel kultúránkban lecsapódott jelenségeket jó esetben is csak visszafogottan és inkább fanyalogva szemlélte.

A magyar néprajz számára tehát a régi, lehetőleg Ázsiából hozott jelenségek voltak csak érdekesekek, s amikor Joseph Weigert bajor plébános híres könyve a népi vallásosság kutatásáról a 20. század elején megjelent, s azt Schwartz Elemér nagy lelkesedéssel ismertette is az *Ethnographia* hasábjain, azonnali követőkre nemigen talált.

S ide most amolyan lábjegyzetként engedjenek meg egy kis cseh kitérőt. Kevesen tudják (még a cseh kollégáknak is csak elvétve jut eszükbe!), hogy Karel Procházka, Weigerttel jóval megelőzve, már 1910-ben közreadott egy könyvet, amelyben tulajdonképpen a cseh nép vallásos hagyományait veszi számba. Sőt, még őt is megelőzően a cseh néprajzi folyóirat, a *Český lid* hasábjain már a 19. század utolsó éveiben felhívások jelentek meg, amelyek képoszlopok, haranglábak dokumentálására szólították föl az olvasókat. A cseh néprajzban ez az irányzat, tehát a vallásos népelet, s ezen belül a szakrális emlékek kutatása valóban a második világháború után szorult vissza. Ezzel szemben a magyar vagy a szlovák néprajznak nem voltak korábbi hagyományai sem...

Ily módon a keresztény kurzus ideje alatt, a harmincas években több kiadást is megért *Magyarság néprajzában* mindössze 3 oldalt szentelhettek a népi vallásosság ismertetésére. Ezzel szemben a nyolcvanas években, tehát még a Kádár-rendszerben készült, majd az 1990-es

években megjelent nyolckötetes *Magyar néprajz* megfelelő kötetében már több mint száz oldalon foglalkozhattak a kutatók szakrális néprajzzal. Közben azért igaz, hogy a kommunista berendezkedés, főleg első évtizedeiben kifejezetten tiltotta az ilyen jellegű kutatásokat Magyarországon, aztán később már eltúrta, ha különösebben nem is támogatta. Nálunk, az akkori Csehszlovákiában rosszabb volt a helyzet: ott egészen a rendszerváltásig ilyen kérdésekkel hivatalosan, tehát munkaidőben nem lehetett foglalkozni. Más volt persze a helyzet az akkori Jugoszláviában, hiszen Marian Zadnikar teljesen úttörő módon (sem magyarul, sem szlovákul a mai napig nem jelent meg ilyen munka, miközben újabban azért szép eredmények vannak – itt is, ott is!) már 1964-ben megjelentetett egy vaskos munkát, amely Szlovénia szakrális kisemlékeit veszi számba.

A magyarországi néprajzkutatásnak ugyanúgy, mint a határontúli (köztük a vajdasági vagy szlovákiai magyar) néprajzkutatásnak, de a szomszédos népek néprajzkutatásainak is óriásiak tehát az adósságai. Amikor tehát 1997-ben a Fórum Társadalomtudományi Intézet keretei között Komáromban létrehoztuk az Etnológiai Központot (etnológia alatt természetesen európai etnológiát, magyarán európai összehasonlító néprajzot értve), akkor kutatási prioritásaink között előkelő helyet kapott a népi vallásosság vizsgálata, a szakrális néprajz művelése. S mivel a vallásos megnyilvánulások között is rendkívül elhanyagolt területnek látszott a szakrális kisemlékek kutatása és dokumentálása, létrehoztuk a Szakrális Kisemlék Archivumot. Ennek célja a Dél-Szlovákiában található szakrális kisemlékek (tehát képes fák, képoszlopok, út menti kereszttek, szentek szobrai, kápolnák, kálváriák, haláljelek stb.) teljességre törekvő dokumentálása. A teljesség alatt azt értve, hogy az egyes objektumokról a helyszínen rajzot és fényképet készítünk, felgyűjtjük hozzá a kapcsolódó szájhagyományt, kultuszt, továbbá a levéltári anyagot és az esetleg a sajtóban megjelent kapcsolatos híreket, beszámolókat. Ezzel egy viszonylag komplex adatbázis állhat rendelkezésünkre ezen objektumokról. Ez már azért is fontos, mivel az elmúlt időben a művészettörténet és műemlékvédelem foglalkozott ugyan érintőlegesen ezekkel az építményekkel, ám csak a számára érdekes, művészeti szempontból értékes objektumokat tartotta számon. Ily módon a ma még meglévő szakrális kisemlékeknek legalább 95 százaléka semmilyen nyilvántartásba nem került. Jelenleg a komáromi Szakrális Kisemlék Archivumban több mint kettőezer objektumot tartunk nyilván, s ha a vizsgált területről teljes képet kívánnánk nyerni, akkor ennek a számnak becsléseim szerint meg kellene legalább tízszeresülnie. A legjobban kutatott a Kisalföld szlovákiai része, tehát a szomszédos Csallóköz, illetve Mátyusföld. A munka persze szinte sosem fejezhető be, hiszen ezek az objektumok folyamatosan alakulnak is: felújítják, mással helyettesítik őket stb. Ezeket a változásokat is rögzíteni igyekszünk tehát.

Végezetül meg szeretném említeni, hogy 1998-ban a győri Xantus János Múzeummal közösen rendeztünk mi is egy, a mostanihoz hasonló tárlatot, Szakrális kisemlékek a Kisalföldön címen. Akkor, mintegy hetven fényképnagyítás segítségével a Kisalföld szakrális kisemlékeiről kíséreltünk meg tájékoztatást nyújtani. A kiállítás látható volt Komáromban, Pozsonyban, Kassán és Töketerebesen, valamint Magyarországon Csornán és Budapesten. 2000-ben az ausztriai Bad Ausseeben megrendezett Nemzetközi Kisemlékkutató Konferencián is bemutattuk az anyag egy részét. Később a kiállítást módosítottuk oly módon, hogy segítségével Szakrális Kisemlék Archivum gyűjtőkörének megfelelően, egész Dél-Szlovákiáról kívántunk keresztmetszetet nyújtani. A nagyjából száz nagyításon láthatóak a Csallóköztől Bodroghöz a szakrális kisemlékek különféle típusai, kezdve a képes fákkal, az út menti keresztteken és a szentek szobrain át, egészen az út menti haláljelekkel bezárólag (kiállításunknak ez a változata időközben megjárta már Tatát, Szombathelyt, Veszprémet és Székesfehérvárt).

Végezetül a jelenlegi kiállításhoz, amelyet természetesen csak most, a megnyitó előtt, sebében állott módban megtekinteni, engedjenek meg még néhány szót:

Nagy Abonyi Ágnes és Vida János fontos szolgálatot tett azzal, hogy lencsevégre kapta Zenta szakrális kisémlékeit. A képek, amellet, hogy persze szépek, dokumentatívak is. S hát persze nemcsak mai képek láthatóak itt, hanem archív felvételek, rendkívül gazdag levéltári anyag, s egyéb kapcsolódó dokumentumok. Bizonyítva a téma kimeríthetetlen gazdagságát! A kedves egybegyűlteknak javaslom, hogy fogadják jó szívvvel ezeket a fényképeket, dokumentumokat. Engedjék például, hogy e képek emlékezni segítsenek! Az alkotóknak-dokumentátoroknak pedig azt mondanám, hogy ne álljanak itt meg! A mi szakmánk egyik szépsége éppen az, hogy voltaképpen egy munkát sem lehet befejezni: mindig jönnek újabb és újabb szempontok, amit érvényesíteni kell, újabb és újabb részfeladatok, amelyeket meg kell oldani. Néhány pillanatra persze meg lehet állni, abba lehet hagyni, töltekezni lehet (és kell is!) az olyan szép alkalmakkor is, mint amilyen a mostani, de aztán folytatni kell... Ehhez kívánok további jó erőt, kitartást.

Liszka József



A zentai kiállítás részlete a farnadi táncsoport tagjaival (Liszka József felvétele)

Magyar Néprajzi Fórum

(Kolozsvár, 2005. április 28–30.)

A Magyar Néprajzi Társaság és a romániai Kriza János Néprajzi Társaság közösen rendezte meg Kolozsváron a Magyar Néprajzi Fórum elnevezésű tanácskozását. A meghívottak a Magyar Néprajzi Társaság és a határon túli magyar néprajzi társaságok, intézmények vezető tisztségviselői, meghatározó személyiségei, a magyarországi és a romániai magyar egyetemi néprajzi képzés irányítói voltak. A szlovákiai magyar néprajztudományt Liszka József, a Fórum Kisebbségkutató Intézet komáromi Etnológiai Központjának igazgatója és Pusko Gábor, a tornaljai Kulturális Antropológiai Műhely elnöke képviselték.

A Magyar Néprajzi Fórum célja a magyarországi és határon túli néprajzi kutatások legutóbbi évtizedben elért eredményeinek számbavétele, az egyetemi néprajzi képzés rendszerének áttekintése, a múzeumi gyűjtés és anyagfeltárás lehetőségeinek megvitatása, közös tudományos tanácskozások, kiadványok előkészítése és az együttműködés új formáinak kidolgo-

zása volt. A tanácskozás a szervezők reményei szerint megerősíteni volt hivatott a magyarországi és a határon túli néprajzi társaságok, intézmények együttműködését. Ugyanakkor reményüket fejezték ki, hogy a tanácskozás előkészítési középtávú programok kidolgozását az EU keretein belüli közös néprajzi kutatásokra, tudományos publikációk és múzeumi kiállítások megvalósítására, az egyetemi néprajzi képzés közös fejlesztésére.

A tanácskozás első napján a Kriza János Néprajzi Társaság mutatkozott be illetve tagjai mutatták be legújabb könyveiket. Este baráti találkozóra került sor a Kriza Társaság és a Babes-Bolyai Tudományegyetem oktatóival és hallgatóival. A következő nap délelőttjén a Babes-Bolyai Egyetem helyiségeiben a magyarországi és romániai egyetemek néprajzi és kulturális antropológiai tanszékeinek vezetői vázolták az intézményükben folyó munkát. Az itt elhangzott beszámolókra a kettősség volt jellemző: egyrészt igen lehangoló helyzetképpel ismerkedhetett meg a hallgatóság – már ami az oktatási intézményeknek juttatott pénzügyi támogatásokat illeti –, másrészt mindezek ellenére figyelmet érdemlő oktatási és tudományos eredményekről is hallhattak tájékoztatót a jelenlévők. Délután az egyes tudományos intézmények és kiadványaik bemutatására került sor, a szlovákiai magyar néprajz jelenlegi helyzetét Liszka József ismertette. A délutáni ülészakot követő beszélgetésnek máris voltak kézzelfogható eredményei is: Cseri Miklós, a Szentendrei Szabadtéri Múzeum igazgatója és Fejős Zoltán, a budapesti Magyar Néprajzi Múzeum főigazgatója felajánlották a romániai magyar néprajz szakos hallgatóknak az általuk vezetett intézményekben a kötelező múzeumi gyakorlat abszolválásának lehetőségét. (Szlovákiában magyar nyelvű néprajzi oktatás jelenleg nem folyik, de amint arra beszámolójában Liszka József is utalt, ennek létrehozására már történtek lépések mind Nyitrán, mind Komáromban.) Szombaton, az elutazást megelőzően a vendégek látogatást tettek az 1925-ben alapított és példásan felújított kolozsvári szabadtéri néprajzi múzeumban. A következő, Magyarország jelenlegi határain túl megrendezésre kerülő Magyar Néprajzi Fórumnak az előzetes megegyezések szerint Komárom ad otthont, ami valahol a honi magyar néprajztudomány – ha érdemes egyáltalán az egyetemes magyar tudományosságot ilyen szempontok alapján felosztani – eredményeinek elismerését is sejteti.

Pusko Gábor



Kósa László (elnök) és Liszka József előadás közben (Pusko Gábor felvétele)



A tanácskozás résztvevőinek egy csoportja a kolozsvári szabadtéri néprajzi múzeum előtt (Liszka József felvétele)

A tornaljai Kulturális Antropológiai Műhely hat (öt) éve

A Kulturális Antropológiai Műhelyt 1999. november 15-én jegyezték be a Szlovák Köztársaság Belügyminisztériumának illetékes szakosztályán. Működésének formája polgári társulás.

Az alapszabály értelmében célja a Dél-Szlovákia populáris kultúrája iránt érdeklődő egyének tömörítése, tudományos, társadalmi, honismereti és muzeális tevékenység kifejtése, továbbá hozzájárulni a kulturális értékek védelméhez és gyarapításához, ezeket felhasználni a különböző nemzetiségű és etnikai csoportokhoz tartozó egyének öazonosság-tudatának elmélyítése érdekében.

A célok elérése érdekében vizsgálja a térség populáris kultúráját, vizsgálódásainak eredményeit feldolgozza, ezek bemutatása érdekében múzeumot alapít, szemináriumokat, előadásokat és szakmai táborokat szervez, kiadványokat jelentet meg, együttműködik más, hasonló irányultságú szervezetekkel.

A Kulturális Antropológiai Műhely anyagi forrásai: ajándékok, dotációk és szubvenciók hazai és külföldi egyénektől és jogi személyektől, a saját vagyonából származó haszon, valamint a társulás tevékenysége folyamán befolyó bevételek. Ez annyit jelent, hogy a működéssel kapcsolatos valamennyi kiadást – mint az összes civil szervezet esetében – pályázati úton elnyert támogatásból fedezzük.

Tevékenységenket két fő irány mentén szervezzük:

a) tudományos kutatások: a kutatások eredményeinek bemutatása – könyvek, cikkek, kiállítások formájában,

b) tudomány-népszerűsítő szakmai előadások szervezése.

A Kulturális Antropológiai Műhelyt intézmény formájában próbáljuk működtetni, ami azt jelenti, hogy nem kívánunk nagy taglétszámmal rendelkező tömegszervezetté válni, s 2000–2003 között folyamatosan 3–5 főállású munkatársat alkalmaztunk. Azóta külsős mun-

katársakkal dolgozunk, akikkel egy-egy program lebonyolításának időszakára szerződünk. Jelenleg hat programunk zajlik:

1. Egy gömöri település – Beje – teljes körű néprajzi és kultúrantropológiai vizsgálata
2. A kapcsolatteremtés nyelvi megnyilvánulásai a Sajó középső szakasza mentén fekvő települések nyelvhasználatában
3. Hiedelemalakok a Vály-völgyben
4. Gömöri hangszeres népzene rögzítése
5. A hagyományos paraszti / falusi kultúra elemeinek kisvárosi környezetben történő továbbélése, városi szokások és újonnan alakuló szokások rögzítése, vizsgálata
6. Interetnikus kapcsolatok Tornalján.

Kutatási eredményeinket eddig két könyvben, és az általunk rendezett konferencia előadásának összefoglaló füzetében adtuk közre. A további eredmények kéziratban vannak, melyek megjelentetéséhez eddig nem sikerült anyagi támogatást kapni annak ellenére sem, hogy publikációinkat alacsony költségvetésből jelentetjük meg. Ezért rövidebb dolgozataink más intézmények kiadványaiban és évkönyveiben jelennek meg. E téren elsősorban a Fórum Kisebbségkutató Intézetet és Etnológiai Központját illeti köszönet.

Saját kutatásainkon kívül intézményünk más intézetek kutatásaiba is bekapcsolódik illetve jelenleg is közreműködik. Érdemes megemlíteni MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézete által szervezett „*Lokális identitás és interetnikus kapcsolatok a Kárpát-medencében*”, valamint ezen intézmény égisze alatt és az Arany János Alapítvány által támogatott „*A gömöri cigányság jelenének demográfiai és etnikai földrajzi vizsgálata*” kutatási programokat. Az első esetben Tornalján végeztünk kutatásokat, ezek eredményei részben a MTA KI által megjelentetett összefoglaló tanulmánykötetben olvashatóak. A gömöri cigánykutatás során Baracán, Sajógömörön és Tornalján vizsgáldtak szakembereink, a kötet megjelenés alatt áll. Gyakran részt veszünk a Fórum Kisebbségkutató Intézet és annak Etnológiai Központja által kezdeményezett kutatási és tudományszervező programjaiba is, melyek közül a szlovákiai magyarok néprajzát az ezrdefolduló tájékán vizsgáló programba kapcsolódtunk be.

Kutatásaink során a kulturális, történeti és vizuális antropológia, etnográfia, európai etnológia, folklór, etno- és szociolingvisztika módszereit, illetve kritériumrendszerét próbáljuk meg alkalmazni és előtérbe helyezni.

Az elmúlt esztendőkből két konferenciát szerveztünk „*A honismerettől a kulturális antropológiáig. Lehetőségek, módszerek és eredmények a szlovákiai magyarság néprajzi vizsgálatában*” elnevezésű tanácskozásunkat önállóan bonyolítottuk, 2004-ben a Magyar Tudomány Ünnepe alkalmából szervezett konferenciát a Fórum Kisebbségkutató Intézettel és a Szlovákiai Magyar Írók Társaságával karöltve. Korábban nyári gyakorlatra fogadtunk Magyarországon tanuló egyetemi hallgatókat, akiket a szociolingvisztikai kutatási programunkba kapcsolunk be.

A szakmai tevékenység mellett egy történet- és társadalomtudományi információs központot kívánunk létrehozni Tornalján. Az intézménynek részét képezi egy állandó jellegű néprajzi-helytörténeti kiállítás, és most rendezzük szakkönyvtárunkat. Rendszeresen szervezünk időszaki kiállításokat is részben önállóan, részben más helyi intézmények bevonásával. Legjelentősebbek:

1. Száz év Tornalja történetéből – fénykéпкиállítás
2. Népi textíliák Dél-Gömörben
3. „Állított keresztényi buzgóságbul”. Szakrális kisemlékek Dél-Szlovákiában – az Etnológiai Központtal és a Tornaljai Szabadidőközponttal közösen.

Eleinte bekapcsolódtunk a szlovákiai civil szervezetek által kezdeményezett „akciókba” (aláírásgyűjtés, tiltakozások különféle hatalmi túlkapásokkal szemben, az alapvető szabadságjog-

okkal és a civil társadalommal kapcsolatos különféle kezdeményezések). Fontosnak tartottuk ezt az aktivitást is, ugyanis az a véleményünk, hogy az elsődleges tevékenység műveléséhez a megfelelő feltételrendszer kialakításában is részt kell vennünk mind országos, mind helyi szinten. Sajnos, azt kell látnunk, hogy a dolgok – különösen a támogatási rendszer átalakulása – nem jó, vagy hogy finomabban fogalmazzunk: számunkra kedvezőtlen irányt vettek. Eredetileg intézményünkben a térségben működő társadalmi szervezeteknek is információkat kívántunk nyújtani, időközben azonban kiderült, hogy ezt a tevékenységet már nem győzzük. Így az utóbbi két évben kizárólag szakmai kérdésekkel foglalkoztunk, leszámítva a Hagymányok Napja folklórrendezvény évenkénti megszervezését.

A jövőt illetően elmondható, hogy intézetünket mostanában szervezzük át. Egész tevékenységünket meghatározza az, hogy a fent vázolt okok miatt a Kulturális Antropológiai Műhelyt csak másodállásban tudjuk működtetni. Jelenleg folyik egy iroda berendezése a Tornaljai Művelődési Központ épületében. Itt kívánjuk elhelyezni adattárunkat. Kézikönyvtárunk is itt kap helyet, ám amennyiben a városi könyvtár eleget tud tenni egy feltételünknek, úgy akár ott is elhelyezhetjük könyveinket. Az általunk létrehozott gyűjteményt már felajánlottuk a helyi önkormányzatnak azzal, hogy a mi szakmai felügyeletünk mellett hozzon létre egy városi múzeumot, vagy legalább egy városi kiállítóhelyet. Ajánlatunk eddig nem talált visszhangra, de bízunk benne, hogy ez a kérdés is hamarosan megoldódik. Ami pedig kutatási eredményeinket illeti, tervezzük egy internetes szakmai folyóirat megjelentetését, hogy legalább ilyen formában a szakma és a szélesebb közönség elé tudjuk azokat tárni.

Pusko Gábor

„Állított keresztényi buzgóságbul”

Szакrális kisemlékek Dél-Szlovákiában
(A komáromi Etnológiai Központ fényképkiallítása)

A Fórum Kisebbségkutató Intézet komáromi Etnológiai Központja a győri Xantus János Múzeummal karöltve *Szакrális kisemlékek a Kisalföldön* címen 1998 őszén fotókiállítást rendezett. A csaknem száz színes fénykép a térség jellegzetes szакrális kisemléktípusait mutatta be a Duna mindkét partján (Szlovákia délnyugati, Magyarország északnyugati részén). A tárlat először Komáromban került bemutatásra, majd Pozsonyban, Töketeremesen, illetve Csornán és Budapesten láthatták az érdeklődők. 2000 májusában az ausztriai Bad Ausseeben megrendezett nemzetközi kisemlékkutató konferencia keretében is bemutatásra került.

2001 utolsó negyedében a győri Apáczai Napok keretében a Szакrális Kisemlék Archivum gyűjteményéből összeállított, *Dél-Szlovákia szакrális kisemlékei* című fotókiállítás volt látható Győrött, a Nyugat-Magyarországi Egyetem Apáczai Csere János Tanárképző Főiskolai Karának dísztermében. Ezen a kiállításon a képes fától a kápolnáig mutattuk be a Csallóköztől a Bodroghközig az archívumunkban található dokumentumok alapján a legfontosabb kisemléktípusokat. Ez a kiállítás, némileg kibővített formában 2002 májusában, a Kisemlékkutatók 15. Nemzetközi Tanácskozása keretében Udvardon nyílt meg. Voltaképpen ugyanez a, nagyjából száz fényképnagyításból álló kiállítás volt látható 2003 nyarán a taitai Kuny Domokos Múzeumban, majd a szombathelyi Savaria Múzeumban, illetve Veszprémben a VEAB-székházban. 2004. február 28-a és április 12-e között a székesfehérvári Szent István Király Múzeumban várta az érdeklődőket. A csallóközarányosi községi könyvtár szervezésében került sor 2004. november 12-én Erdélyi Zsuzsanna szerzői estjére. A komáromi születésű folklorista az archaikus népi imádságok kutatása során elért eredményeiről, továbbá a műfaj jelentőségéről beszélt. A találkozó „háttérrendezvénye” a Fórum Kisebbség-

kutató Intézet komáromi Etnológiai Közponjának *Szakraális kisémlékek a Kisalföld szlovákiai részén* című fotókiállítása volt, amely két hétig állott a csallóközarányosi érdeklődők rendelkezésére. 2005-ben a kollektiót először a pozsonyi Magyar Kultúra Múzeumába látogatók tekinthették meg (2005. február 17-től május 15-ig), majd a „keleti végekre” került, ahol Nagytárkány, Rad és Dobra helyszíneken várta a látogatókat. Ősszel a tornaljai Kulturális Antropológiai Műhellyel és a helyi Szabadidő Központtal közösen megrendezett tárlat Tornalján állott az érdeklődők rendelkezésére. Utóbbi helyen a megnyitó alkalmával, 2005. október 5-én Liszka József egy előadás keretében viszonylag részletesen ismertette a Szakraális Kisémlék Archivum célkitűzéseit, eddigi eredményeit.



Az Etnológiai Központ kiállításának részlete Tornalján (L. Juhász Ilona felvétele)

Walter Hartinger 65 éves

A Passaui Egyetem Néprajzi Tanszékének nyugalmazott professzora, Walter Hartinger idén november 11-én töltötte be 65. életévét. Az évforduló alkalmából kollégák, barátok tanulmánygyűjteménnyel tisztelegtek a jubiláns előtt. A kötetet (amelyet két egykori tanítvány, Manfred Seifert és Winfried Helm szerkesztett*) egy bensőséges ünnep keretei között, nagyszámú érdeklődő jelenlétében 2005. november 19-én adták át az ünnepeltnek. A számos méltató közül Walter Schweitzer professzort, a Passaui Egyetem rektorát, valamint Manfred Seifertet a passaui néprajzkutatás jelenlegi mindenesét emelem ki. Intézetünk nevében Walter Hartingert L. Juhász Ilona és Liszka József köszöntötte. Az Ünnepeltről elmondható, hogy lévén a legkeletibb német néprajzi tanszék vezetője, folyamatosan és fokozottan érdeklődött/érdeklődik a keletközép-európai népek néprajza iránt. Ezt a szemléletet diákjaiba is igyekezett átültetni, aminek egyik, rendkívül hatékony módja a tanulmányi kirándulások szervezése volt. Cseh- és morvaországi, dél-szlovákiai, magyarországi exkurziók sora bizonyítja, hogy Hartinger nem csak szavakban, de tettekben is törekedett az egykori két világrend (emberi és

* *Recht und Religion im Alltagsleben. Perspektiven der Kulturforschung. Festschrift für Walter Hartinger.* Passau: Dietmar Klinger Verlag 2005, 462 p. A kötet ismertetésére évkönyvünk következő számában még visszatérünk.

szellemi) újraegyesítéséhez. A Tanszék kiadványsorozatába (*Passauer Studien zur Volkskunde*) kelet-európai témájú kéziratokat is bevett, a passai székhelyű Keletbajor Honismereti Társaság évkönyvébe (*Ostbairische Grenzmarken*), annak szerkesztőbizottsági tagjaként, rendszeresen és kitartóan szerez be, lehetőleg helyi szerzők tollából származó kelet-közép-európai tárgyú dolgozatokat. Ő maga rendszeresen részt vett térségünk néprajzi rendezvényein, kiadványainkban publikált, s reméljük, hogy ez a jövőben is így marad. Innen is erőt, egészséget, töretlen alkotókedvet kívánunk neki sok szeretettel!

Liszka József



*Walter Hartinger Helge Gerndt müncheni néprajzprofesszor társaságában a passai ünnepségen
(L. Juhász Ilona felvétele)*



A kötet szerzőinek címjegyzéke – Adresy autorov – Adressen der Verfasser

Ambrus Vilmos	Erzsébet királyné útja 30/a I. 10 H-1145 Budapest e-mail: avz@freemail.hu
Bagin Árpád	Fórum Kisebbségkutató Intézet Etnológiai Központ P.O.BOX 154 SK-945 01 Komárno 1. e-mail: bagin@foruminst.sk
Beitl, Klaus	Lerchengasse 23/2/13 A-1080 Wien e-mail: klaus.beitl@netway.at
Borsos Balázs	MTA Néprajzi Kutató Intézet Pf. 29 H-1250 Budapest e-mail: borsos@etnologia.mta.hu
Gecse Annabella	982 51 Barca č. 42 e-mail: gecsea@freemail.hu
Huszár Ágnes	Népzenei Adattár Csemadok Területi Választmány SK-929 01 Dunajská Streda e-mail: aagi80@yahoo.com
Juhász Ilona, L.	Fórum Kisebbségkutató Intézet Etnológiai Központ P.O.BOX 154 SK-945 01 Komárno 1. e-mail: icu@foruminst.sk
Liszka József	Fórum Kisebbségkutató Intézet Etnológiai Központ P.O.BOX 154 SK-945 01 Komárno 1. e-mail: etnologia@foruminst.sk
Lukács László	Szent István Király Múzeum Fő u. 6 H-8000 Székesfehérvár
Lukács Miklós	Kőrösmezei u. 35 H-8000 Székesfehérvár

Márkusné Vörös Hajnalka	Veszprém Megyei Levéltár Vár u. 12. Pf.:152 H-8200 Veszprém e-mail: mvorosh@veml.hu
Pusko Gábor	Kulturális Antropológiai Műhely Komenského 9. SK-982 01 Tornaľa e-mail: pusko@stonline.sk
Tóth Annamária	Dózsa György út 42. H-3950 Sárospatak e-mail: t_annamaria@citromail.hu
Viga Gyula	Herman Ottó Múzeum H-3529 Miskolc Görgey út 28. e-mail: viga@hermuz.hu
Viszóczky Ilona	Herman Ottó Múzeum H-3529 Miskolc Görgey út 28. e-mail: viszo@hermuz.hu

Fórum inštitút pre výskum menšín
Výskumné centrum európskej etnológie
P.O.BOX 154
SK-945 01 Komárno 1.
e-mail: etnologia@foruminst.sk

Acta Ethnologica Danubiana 7

Az Etnológiai Központ Évkönyve 2005

Első kiadás

Felelős kiadó: Hodossy Gyula

Nyomdai előkészítés és borítóterv: Juhász R. József

Nyomta: Expresprint – Partizánske

Kiadta: Lilium Aurum Dunaszerdahely, 2005

Ročenka Výskumného centra európskej etnológie 2005

Prvé vydanie

Zodpovedný: Gyula Hodossy

Tlačiarenska príprava a návrh obálky: József R. Juhász

Tlač: Expresprint – Partizánske

Vydal: Lilium Aurum Dunajská Streda, 2005

ISBN 80-8062-285-X

Évkönyvünk – amellet, hogy elsősorban a szlovákiai magyar tájak népi kultúrájának kutatási eredményeiről ad számot – nyitva áll a Duna-medence népeinek népi kultúráit bemutatni kívánók előtt is. A komáromi Etnológiai Központ kutatási prioritásaival összhangban kiemelten foglalkozunk a szakrális néprajz szerteágazó kérdéskörével, hiszen a néprajznak ez az ága mind magyar, mind szlovák vonatkozásban az egyik legelhanyagoltabb területnek számít. Hangsúlyos szerepet szánunk továbbá az interetnikus kapcsolatok kutatási eredményeinek a bemutatására, valamint a különféle jelenkutatási és változásvizsgálatok prezentálásának is.

Naša ročenka hovorí o najnovších výsledkoch výskumu ľudovej kultúry maďarskej národnosti na Slovensku, zároveň však chce dať priestor prezentácii ľudovej kultúry iných národov celej Dunajskej kotliny. V súlade s bádateľskými prioritami Výskumného centra európskej etnológie v Komárne sa zaoberáme rozvetveným okruhom otázok sakrálneho národopisu, veď táto oblasť bádania v maďarskom aj v slovenskom národopise patrí medzi najzanedbávanejšie. Okrem toho venujeme osobitnú pozornosť rozpracovávaníu problematiky interetnických vzťahov, ako aj problematike výskumu súčasnosti.

Unser Jahrbuch berichtet über die neuesten Ergebnisse der ungarischen Volkskunde in der Slowakei; es steht aber auch offen für Forschungen zur Volkskultur der anderen Ethnien im gesamten Donaraum. In Übereinstimmung mit den Forschungsprioritäten des Forschungszentrums für Europäische Ethnologie beschäftigen wir uns mit den außerordentlich vielfältigen Themenkreisen der sakralen Volkskultur. Dies vor allem deswegen, weil diese Thematik sowohl in der ungarischen als auch in der slowakischen Volkskunde (Ethnologie) zu den am meisten vernachlässigten Gebieten gehört. Außerdem ist uns die Präsentation der neuen Ergebnisse der Interethnik- und Gegenwartsforschung sehr wichtig.

270,- Sk

