

ERDÉLYI MÚZEUM

LXXVIII. KÖTET

2016. 2. FÜZET

Vikár Béla nyomában Magyarvalkón

*

Egy név ünnepi tere és ideje az egyéni emlékezetben
(János-napi köszöntés a szilágysági Zsibón)

*

A sárga és színtársai. A *sárga-fekete*, illetve a *sárga-zöld* jelentése

*

Hagyományos méhészet a moldvai magyaroknál

*

Felekezeti konfliktusok és rítusváltások Kostelegen (1930–1944)

*

Kántor, tanító vagy kántortanító? Magyarosi Sándor kispülpösi református kántortanító
életpályája a 20. század történelmi eseményeinek tükrében

*

Közösségeken innen és túl. Útkeresés és újratervezés a 20. század első felében:
tizenegy Szatmár megyei apáca önéletrajza

*

A múlt kiállítható részei: Erdély-reprezentációk a 20–21. századi szépirodalomban

*

Foklorizmus és emlékez(t)és

*

Szemle



KOLOZSVÁR, 2016
AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA

ERDÉLYI MÚZEUM

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Elnökségének,
Bölcsészet-, Nyelv- és Történettudományi,
valamint Jog-, Közgazdaság- és Társadalomtudományi
Szakosztályainak közlönye
A folyóiratot a CNCSIS a B kategóriába sorolta.

Szerkeszti

Kovács Kiss Gyöngy (felelős szerkesztő), Egyed Emese, Ilyés Szilárd-Zoltán,
Kerekes György (szerkesztőségi titkár), Kovács András (szerkesztőségi főtitkár),
Feyné Vincze Mária, Tánczos Vilmos, Veress Károly

A szám szerkesztője
Tánczos Vilmos

Szerkesztőségi tanácsadók

Barta János, Gebei Sándor, Konrad Gündisch, Monok István, Velkey Ferenc

Szerkesztőség: Kolozsvár, str. Napoca nr. 2. I. em. Telefon/Fax: 0264–595 176
Postacím: 400750 Cluj–1. C.P. 191 Románia, e-mail: titkarsag@eme.ro
www.eme.ro/erdelyimuzeum

A lapszám megjelenését támogatta:



nka
Nemzeti Kulturális Alap



BETHLEN GÁBOR
Alap



Gróf Mikó Imre Alapítvány

Felelős kiadó Biró Annamária

ISSN 1453-0961

Készült a kolozsvári
IDEA nyomdában
Felelős vezető
Nagy Péter

Tari Lujza

Vikár Béla nyomában Magyarvalkón

1889. október 27 én, a Magyar Néprajzi Társaság megalakulása utáni első közgyűlésén Jókai Mór üdvözlő beszédében többek közt a következőt mondta: „A magyar népismeitársulatot tartozom üdvözölni, mint író és mint politikus. Többször kérdezték tőlem, hogy a midőn olyan sokat összeírok, nincs-e titokban valami munkatársam? Igenis van. Ez az eszmékben kifogyhatatlan munkatárs az ethnografia. A legelső szárnypróbálgatásait a költői működésnek ez vezette nálam... Nagy szolgálatot fog tenni nemzetünknek a magyar népismeitársulat, ha azt az aranyhidat megépíti, a melyen keresztül a rosszul értesült vélemények a jobban értesült helyes tudattal kicserélhetik egymást.”¹ Az eseményről a társaság lapja, az egy évvel később, 1890-ben megindított *Ethnographia* tudósít, mely következő számában a fiatalabb írónemzedék képviselőjében felszólaló Mikszáth Kálmánt idézi. Mikszáth „panaszodik, hogy modern elbeszélő irodalmunkból nem lehet megismerkedni a mostani magyar néppel, s ajálja [sic!] a fiatal Íróknak, hogy behatóbban foglalkozzanak a népelettel. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy mindennemű művészre nézve mily fontos a népeletnek és népléleknek rendszeres és tudatos tanulmányozása, a néprajzzal való tüzetes foglalkozás!”²

Kalotaszeg népi kultúrájára már a 19. sz. végén felfigyeltek: népe, nyelve, szokásai iránt komoly érdeklődést mutatott a néprajztudomány. Ebben a korszakban a néphagyomány-foglalkozó tudományág megerősödött, a parasztság kultúrája előtérbe került. A figyelemfelkeltésben minden bizonnyal szerepet játszott a Néprajzi Társaság egyik alapítója, a fáradhatatlan szervező Hermann Antal is, aki 1890-ben azzal az elképzeléssel vette bérbe Jegenyefürdőt, hogy ott a néprajzi kutatók számára a pihenésen kívül szakmai kutatóhelyet biztosítson. Hermann a kalotaszegi népi hímzések révén már a jelzett időszak előtt ismertté vált Gyarmathy Zsigáné Hory Etelkával együtt³ a *Kalotaszeg* c. lapot is elindította.⁴ Ezen a néprajzi tájon az első jelentős gyűjtéseket Jankó János végezte, aki 1890-től közölt különböző kalotaszegi vonatkozású írásokat,⁵ 1892-ben pedig kiadta *Kalotaszeg magyar népe* c. könyvét is.⁶ Több mint 100 évvel később Fejős Zoltán Jankó János érdemeit nem csökkentve, meggyőző érvekkel mutatja be, hogy Bátky Zsigmond 1899-es és 1900-as kalotaszegi kutatómunkája tudományos megalapozottságát és eredményességét tekintve egyenrangú volt a Jankóéval, még ha az akkor 25 éves néprajzkutató munkája nem is vált kellőképp ismertté,

Miháltz Gáborné Tari Lujza (1948) – népzene-kutató, a zenetudomány kandidátusa, tudományos főmunkatárs MTA BTK Zenetudományi Intézet, a Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem óraadó tanára, Budapest, lujzatari@gmail.com

¹ *Jókai Mór üdvözlő beszéde*. *Ethnographia*. (A továbbiakban *Ethn.*) I(1890). 7–8.

² *Magyar népelet*. *Ethn.* II(1891). 3. 374.

³ Sebestyén Kálmán: *Gyarmathy Zsigáné Hory Etelka élete és munkássága*. Néprajzi Értesítő LXXX(1998). 43–52.

⁴ Hála József: *A cigányprofesszor*. Napút kiadó VIII(2006). 9. 28–34; Uő: *Gyarmathy Zsigáné és Jegenyefürdő jelentősége a szervező magyar néprajztudományban*. Néprajzi Értesítő LXXX(1998). 13–41.

⁵ Lásd pl. a hitvilággal kapcsolatban Jankó János: *Kalotaszegi babonák*. *Ethn.* II(1891). 7–8. 273–286.

⁶ Jankó János: *Kalotaszeg magyar népe*. [1892.] Néprajzi tanulmány. Reprint. Sajtó alá rendezte Hála József. (Series Historica Ethnographiae – A Néprajzi Múzeum tudománytörténeti kiadványsorozata 6.) Bp. 1993. Jankó könyvét ismertette Herman Ottó: *Kalotaszeg magyar népe*. Budapesti Szemle LXX(1892). 184. 131–148.

és az eredményeire sokban támaszkodó laikusok nála gyorsabb és látványosabb sikereket értek is el.⁷

Kalotaszeg népi kultúrája a modern néprajzi-népzenei kutatások kezdetétől jelen volt a közéletben, annak is köszönhetően, hogy a tájegységet néprajzkutatókon kívül festők és írók is látogatták.⁸ A Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályának népviseleteket bemutató 1898-as kiállításán a kalotaszegi viselet is helyet kapott.⁹ Kalotaszeg bemutatásával indult meg Malonyay Dezső magyar népművészetet bemutató könyvsorozata is.¹⁰

Kalotaszeg ma is aránylag sok figyelmet kap a néprajzi kutatások története, valamint a néprajz tudománytörténete szempontból.¹¹ Népzeneje kutatásának története azonban lényegesen kevesebbet,¹² noha Vikár Béla gyűjtéseinek köszönhetően a tájegység népzenejének felfedezése is megkezdődött még a 19. század végén. Kalotaszeg népzeneje és néptáncgyománya ma már jól ismert, énekes és hangszeres zenéjéről, főként pedig néptáncairól többféle hangzó kiadványról, illetve filmről lehet tájékozódni.¹³ Ezeket a népzenei mozgalom jól ismeri, és sikeresen hasznosítja, ám az nem pótolja az eddigieknél részletesebb kutatás- és tudománytörténeti feltárásokat,¹⁴ sem a terület zenéjének zenei elemző leírását.

Kalotaszeg népzenei kutatottságának ismeretlensége fokozottan jellemző Magyarvalkóra, ahol pedig néhány év különbséggel nagyjából egyszerre indult meg mind a szorosabb néprajzi kutatómunka, mind a szájhagyományban élő népzene feltárása. Céлом ezért betekintést nyújtani Magyarvalkó népzeneje kutatásának történetébe. Egy olyan faluéba, amely a néprajzi gyűjtések kezdetén jeles néprajzkutatók részéről is, majd Jékely Zoltánnak köszönhetően irodalmi szempontból is kiemelt figyelmet kapott. Céloom továbbá kiegészítő adatokkal szolgálni az 19–20. század fordulójának néprajzi-népzenei gyűjtéseihez segédkezet nyújtó magyarvalkói

⁷ Lásd pl. Fejős Zoltán: *Bátyk Zsigmond Kalotaszegen*. Ethn. 111(2000). 1–2. 177–212; Hála József: „*Kalotaszeg vázolata*”: *Régi írárok és képek Kalotaszegről*. Marosvásárhely 2006. (Lásd főleg 200–201.)

⁸ Kirsch Aladár, K. Lippich Elemér, Edvi Illés Aladár, Munkácsy és mások látogatásait szinte minden Kalotaszeg felfedezésével foglalkozó tanulmány érinti. Lásd pl. Fejős: *i.m.* 1998. 199., továbbá Kirsch Aladár: *Mit jelent hát a kalotaszegi művészet?* Magyar Iparművészet VI(1903). 250–284.

⁹ Lásd Jankó János: *Kalauz a Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályának kiállításához 1898*. Bp. 2002. 48–51. A magyarvalkói előjárókról közölt fényképen közepén Miháltz Elek ül. (49.)

¹⁰ Malonyay Dezső: *A kalotaszegi magyar nép művészete. A magyar nép művészete I*. Bp. 1907.

¹¹ Lásd pl. a Néprajzi Értesítő 1998-as Kalotaszeg-számát.

¹² Bartók Bélával kapcsolatban Kalotaszeget is érinti Tari Lujza: *Bartók Béla hangszeres magyar népzene gyűjtése*. Gyűrső István Alapítvány könyvek 52. Dunaszerdahely 2011. 58–59., 75–81.

¹³ *Magyar Népzene I*. Szerk. Rajeczky Benjamin. Bp. 1969. LPX 10095-98; Uő. *Magyar Népzene II*. Bp. 1972. LPX 180001-04; Uő. *Magyar Népzene III*. Bp. 1982. LPX 18050-53; Sárosi Bálint–Németh István: *Magyar Népzenei Antológia VI. Erdély Kelet 1. Szilágyság, Kalotaszeg, Mezőség*. Bp. 1993; ugyanők, ua. *Magyar Népzenei Antológia. Digitális összkiadás*. Szerk. Richter Pál. Bp. 2012. Lásd még a Magyar Tudományos Akadémia BTK Zenetudományi Intézetének online adatbázisait, melyek közül a *Publikált népzenei felvételek*, a *Néptánc adatbázis* és *Kallós Zoltán gyűjtései* bőven tartalmazzak kalotaszegi anyagot (<http://www.zti.hu/db.zti.hu>). Kalotaszeg néptáncainak első bemutatása, Erdélyen belül: Martin György: *A magyar nép táncai*. Magyar népművészet 7. Szerk. Ortutay Gyula. Bp. 1974. 63–65. Lásd továbbá Pávai István: *Az erdélyi magyar népi tánczene*. Bp. 2012.

¹⁴ Kutatótörténeti tanulmányok: Almási István: *Kocsis Lajos századeleji népzene gyűjtése*. Zenetudományi Írások. Buk. 271–291; Uő. *Bartók után Magyargyerőmonostoron*. Néprajzi Látóhatár VI(1997). Bp.–Debrecen 483–494; Uő. *Monostori sugár torony. Bogdán János gyűjtése Magyargyerőmonostoron 1906-ban*. Kvár 2003. A mérai születésű Balabán Imre, Bartók Béla zongorista tanítványának gyűjtései kapcsán lásd Tari Lujza: *i.m.* 2011. 5, 19–21, 73, 208; Uő. *Vortragsweisen ungarischer dörflicher und städtischer Zigeunermusiker in historischen Tonaufnahmen. Allgemeine Bemerkungen, forschungsgeschichtliche Ausblicke*. Acta Ethnographica Hungarica. Ed. Barna Gábor. 55(2010). 1. 31–56. 40–42. Almási István Kalotaszeget érintő forrásközlő írásaiból itt az alábbi emeljük ki: Almási István–Olosz Katalin: *Magyargyerőmonostori népköltészet*. Kvár 1969.

papokról, Miháltz Elekről és fiáról, Ákosról. A falu védőfállal ellátott koraközépkori templomának mását már 1896-ban, a millenniumi kiállítási faluban láthatta a közönség. A kiállítást tervező bizottság ugyanis elhatározta, hogy a magyar falusi templomot egy kalotaszegi református templommal fogja bemutatni, és a választás Magyarvalkó templomára esett. „A templomot a kolozsmegyei, magyar-valkói [sic] templom mintájára a kiállítási alap építtette, mintegy 8000 firt költségen; az építkezést a Neuschloss Marczell és Ödön czég végezte” – írta 1896-ban a kiállításról szóló összefoglalójában Kovács Gyula.¹⁵

Magyarvalkó népzenejének feltárását Vikár Béla kezdte meg fonográffal, ennek eredményeként 13 hengerre 36 magyar dalt és 6 füttyülve előadott hangszeres dallamot valamint 3 román dalt vett föl,¹⁶ két alkalommal. A múzeumi leltárkönyv szerinti két további hengeren lehetett még kb. kétszer három vagy kétszer négy dallam. Ezek egyike azonban eltört, a másik pedig eltűnt.¹⁷ A Valkón gyűjtött dallamokat később Kereszty István, a Nemzeti Múzeum könyvtárában dolgozó zeneíró és zenekritikus,¹⁸ illetve Bartók Béla jegyezte le, aki egyben Kereszty kottáit is felülvizsgálta. Vikár Béla az 1890-es években Rákóczi Izidor pesti műszerésznél ismerte meg a fonográfot,¹⁹ a Thomas Edison által 1877-ben feltalált, majd javított és szabadalmaztatott változatában csak 1888-tól árusított hangrögzítő eszközt, mely alapvető hatással volt a népzenei gyűjtésekre.

A fonográffal 1896-tól Magyarországon elsőként folytatott gyűjtéseiről a Néprajzi Társaság időnként tájékoztatta a szakmabelieket. Itt röviden ki kell térnünk arra, hogy bár az Ethnographia szinte a gyűjtő Walter Fewkes 1890-es híradásaival egy időben beszámolt a világon legelső, 1889-es, amerikai indiánok közti gyűjtésekről,²⁰ s a további külföldi és hazai szakirodalomban is helyesen szerepelt az adat,²¹ még ma is gyakran találkozunk azzal a megjegyzéssel, hogy Vikár a világon elsőként használta a fonográfot népzene gyűjtés céljából. Ez Európára nézve sem igaz.²² Az első népzenei fonográf felvételek 1893-ban (készítője ismeretlen), majd 1895-ben készültek Berlinben (készítette Otto Abraham), valamint 1893-ban Oroszországban (készítette Jurij H. Block).²³ Ezeket a jelenleg ismert adatok alapján a magyar gyűjtések követik

¹⁵ Kovács Gyula dr.: *A néprajzi kiállítás*. Ethn. VII(1896). 4. 259. 253–272.

¹⁶ A Néprajzi Múzeum (Bp.) Zenei Osztályán, illetve másolatban és digitalizálva az MTA BTK Zenetudományi Intézet Népzenei Archivumában: MH (= Múzeumi henger) 115–118, MH 130–136).

¹⁷ Sebő Ferenc: *Vikár Béla népzenei gyűjteménye*. Bp. 2006. 96–97.

¹⁸ *Kereszty István* szócikk. *Zenei Lexikon* II. Átdolgozott, új kiadás Főszerk. Bartha Dénes, szerk. Tóth Margit. Bp. 1965. 315.

¹⁹ Gergely Pál: *Vikár Béla gyűjtőútjai nyomán*. Ethn. LVIII(1947). 1–2. 82–84.

²⁰ Az első fonográfos gyűjtésről hazai kortársi híradás: „Phonographfal mentették meg az enyészettől a kiháló félben levő passamagueddy [= passamaquoddy] indian törzs dalainak és nyelvahagyományainak egy részét.” Ethn. II(1891). 51.

²¹ Lásd *Das Berliner Phonogramm-Archiv. Sammlungen der traditionellen Musik der Welt 1900-2000*. Hg. Artur Simon. Berlin 2000. 236. Az európai fonográfos gyűjtések összefoglalását Rajeczky Benjamin korábbi munkái alapján lásd legutóbb Tari Lujza: „Széles az Isonzó vize...” *Az első világháború és a népzene kutatás*. Magyar Zene LIII(2015). 1. 95–114; Lásd még Uő: *The History of Phonograph and Digital Sound Recordings and a North Hungarian Village between 1896 and 2000. = Music Archiving in the World. Papers presented at the Conference on the Occasion of the 100th Anniversary of Berlin Phonogramm-Archiv*. Ed. by Gabriele Berlin and Artur Simon. Verlag für Wissenschaft und Bildung. Berlin 2002. 458–467. (CD melléklettel, zenei illusztrációk CD 45-52.)

²² Ilyen elsőségét jelzi legutóbb Pávai: *i.m.* 2012. 54.

²³ A. Simon (Hg.): *i.m.* 2000. 236; Otto Abraham 1895-ös Berlinben készített fonográfgyűjtéseiről Jaap Kunst: *Ethnomusicology: A study of its nature, its problems, methods and representative personalities to which is added a bibliography*. The Hague 1969. 18.

1896-ban. Visszatérve a hazai szakmai híradásokra: az 1898. április 20-i közgyűlésen Sebestyén Gyula titkári jelentésében többek közt a következőt olvashatjuk: „Tudományos munkásságunk keretében kell még beszámolnom arról, hogy Vikár Béla a társaság fonográfján tovább folytatta azokat a gyűjtéseket, a melyek először ejtik módját az énekelt népköltési adalékok pontos megörökítésének.”²⁴ Vikár a néprajzkutatók, művészek által is látogatott Magyarvalkón kétszer gyűjtött, dátum szerint 1899-ben és 1900-ben.²⁵ Vikár saját maga is írt beszámolókat.²⁶ S bár ezek közül az 1900-ban megjelent beszámolójának egy része a kalotaszegi gyűjtéseket is érinti, a települések közül csak Zentelkét és Bánffyhunyadiot említi meg.²⁷ Bánffyhunyadi 1899. május 8. és május 25-én, Zentelkén szintén május 25-én gyűjtött. A múzeumi kimutató szerint ugyanaznap még Kalotaszentkirályon is készített felvételt. Vikár Béla többször járt Erdélyben, székelyföldi útjainak egyik megállója Bánffyhunyadi, Gyarmathy Zsigmondék háza volt.²⁸ Ezen az útnál odafelé május 8-án és útban visszafelé is gyűjtött Bánffyhunyadi és Zentelkén. Közben ugyanis Brassó megyében járt; május 22-én még Pürkerecen dolgozott.²⁹ Feltételezhetjük, hogy visszaérkezése után, május 25-én nem ment el személyesen az adott falvakba, hanem valamennyi fonográf felvételt Gyarmathyék házában, az ott éppen jelenlévőkkel (érkezésére esetleg Gyarmathyné által odahívottakkal) készítette, de feltüntette előadóinak eredeti lakóhelyét. Az adott utazási viszonyok között, a súlyos fonográfkészülékkel valószínűleg még az egymáshoz közeli falvakat sem tudta volna egy nap alatt bejárni. Ha viszont Hunyadról mégis elutazott volna valamelyik faluba, akkor ott feltehetően többet gyűjtött volna. Brassóból Bánffyhunyadi visszatérve ismeri meg Gyarmathy Zsigánénál („Kalotaszeg nagyaszo-nyá”-nál) a „kalotaszegi csalogány”-t, Tamás Katát, akit később Budapestre hozatott, s a kalotaszegi népköltésről szóló előadását a lány élő előadásával illusztrálta az Uránia moziban tartott előadásokon. „A vidék a honnan jött mindenki előtt kedvesen ismert s már ez maga jó ajánló levél volt a fiatal népdalosnak” – írta a lány éneklését dicsérve, az egyszerűbből a túldíszítettségre, falusiból a városiasodás felé haladó, változás alatt álló viseletét ugyanakkor kritikusán bemutató Bányi Zsigmond.³⁰ Vikár Tamás Kata dalaiból néhány év múlva a „Bokorban eprező kisleány ül”-t választja ki bemutatóra példaként a magyar népzeneben elterjedt német eredetű dalokra. Nevét ott nem közli, mindössze egy „Bánffy-Hunyad”-ról való előadóként jelzi. Jegyzetben azt is hozzáfűzi, hogy az énekes Kozolcsvára tanulta a dalt, ahol németek is élnek.³¹ Bartók az eprező kislányról szóló dalról készült támlapra (kottára) ráírja, hogy „(tű nem talál a barázdába)”, majd az évekkel későbbi revízió során zöld tintával még hozzáfűzi: „nem revideálható” (*I. kotta*).³² Ma már a hengerek alapos kitisztítása és digitalizálása után meghallgatható

²⁴ Ethn. IX(1898). 3. Társulati ügyek. 241, 236–242.

²⁵ Sebő: *i.m.* 2006. 96–97. Felmerül, vajon véletlen-e, hogy Bányi Zsigmond is ugyanabban a két évben járt Kalotaszegben, Magyarvalkón is. Lásd Fejős: *i.m.* 2000. 180.

²⁶ Vikár Béla: *A Szűcs Marcsa balladáról*. Ethn. XVI(1905). 5. 273–290; Uő.: *Erdélyi út a fonográfjal*. = *Emlékkönyv Kodály Zoltán hatvanadik születésnapjára*. Szerk. Gunda Béla. Bp. 1943. 88–89.

²⁷ Vikár Béla: *Phonograph-fal gyűjtött népköltési adalékok*. Ethn. XI(1900). III. 121–130.

²⁸ Hála: *i.m.* 1998. 3–31.

²⁹ A május 8-i bánffyhunyadi gyűjtést a BR_00765-es, a május 22-i pürkereci pedig pl. a BR_00158 jelzetű kotta tanúsítja az MTA BTK Zenetudományi Intézet Népzenei Archivumában. Valamennyi közölt kotta e gyűjteményből való; a továbbiakban csak az adattári számokat adjuk meg.

³⁰ Bányi Zsigmond: *Tamás Kata, a bánffy-hunyady „nótafa”*. (*Adatok a népies divat változásaihoz*). Néprajzi Értesítő I(1900). 26–27.

³¹ A vadász és a leány c. balladához egri és mezőkövesdi változatot is közöl. Vikár: *i.m.* 1900. 128–129.

³² Bartók első feleségének, Ziegler Mártának másolata, BR_03034.

ez és a többi hangfelvétel, melyeken énekel. S bár itt nem az ő előadásmódjának vizsgálata a célunk, nem mehetünk el amellett, hogy ne térjünk ki a neve mellé társított „csalogány” szóra. Megjegyzendő ugyanis, hogy választott dalainak zenei stílusa nagy részére és azok előadásmódjára pontosan azok a jegyek jellemzők, melyeket Bátky Zsigmond a viseletével kapcsolatban leírt. Hogy éneklését dicsérte, az a kor zenei műveltségi viszonyainak függvényében érthető. Tamás Kata éneklésmódja, erőteljes, egészséges, fiatal, nagy hangterjedelmű, minden regiszterben bő hangerővel megszólaló hangja ugyanis egyszerre közvetíti az úri világ népszínműves, cigányzenés és operettes színpadi hangját. Ezt ugyanakkor paraszti természetességgel tudta ötvözni. Közönsége annak idején joggal tapsolta meg színpadra teremt, fényképe alapján kedves, szép, ugyanakkor a kolozsvári és budapesti szerepléstől sem visszariadó, bátor kiállású egyéniségét³³ és előadását.

Nézzük azonban a valkói gyűjtéseket. Vikár első magyarvalkói gyűjtésének hónapja, napja ismeretlen. Vagy már 1899. május 8. előtt vagy 25-e után kellett Valkón dolgoznia, mert abban az évben már nem járt Erdélyben. Magyarvalkóról megnevezett előadói: az említett Kalló Kata, Vinczés Tóth Ilona, id. és ifj. Péter Pál Borsos. A továbbiak: „legény” és névtelen előadó (pl. a román lakos neve ismeretlen). A fonográf felvételeken főleg új-, illetve az új stílus irányába mutató magyar népdalok, füttyülve előadott hangszeres táncdallamok (a román lakosok esetében román nép- és műdalok) szerepelnek.

Kalló Kata előadásmódja a hunyadi Tamás Katáéhoz képest egyszerűbb, jellemzőbben népi hangvétel (2. kotta és Vikár szöveges kézírata: 1. kép).³⁴ Az a legény, akinek az éneke szintén szerepel a bemutatott kottán, ízléssel énekelte az új stílusú népdalokat. Az alábbi, szintén Bartók Béla által lekottázott támlapon „egy legény”-ként szerepel a jó énekes (3. kotta).³⁵

Az 1910. március 10-i gyűjtésből való az *Erdélyország, Magyarország...* kezdetű népdal, melynek változatát Kodály Zoltán 1914 áprilisában Bukovinában, Hadikfalván Csernik Lázár 45 éves földműves magyar zenész előadásában vette fonográfra, mint *Fehér László nótáját és táncnótáját* (ugyanazon dallamra).³⁶ Ugyanakkor Fogadjistenben a Molnár Anna ballada szövegével is fonográfra vette.³⁷ Vikárnak az öreg és ifjú Péter Pál Borsos énekelte. (4. kotta és Vikár szöveges kézírata: 2. kép).³⁸ Az idősebbről évtizedekkel később még a Magyarvalkón nagynénjénél, (Kónya Gyula tiszteletes felesége) nyaraló Jékely Zoltán is megemlékezett 1936-ban: „Péter Borsos Pál (mgh. [...] 68 é. 1906.) [...] Híres énekes volt, néhány régi balladát és csatadalt is lejegyeztek utána. Valószínűleg Gyulai Pálnak is énekelte, aki 1870 körül gyűjtött Kalotaszegen.”³⁹ Az apa két táncdallamot is bemutatott füttyülve. A későbbi gyűjtések tanúsítják, hogy Kalotaszegen a „füttyerelés”, azaz virtuóz, akár gyors tempójú táncdallamok

³³ Fényképe: Sebő: *i.m.* 2006. 245.

³⁴ Ugyanazon a támlapon (BR_07509) a dal két változata közül az alsó Bartók lejegyzésében és kézírásában.

³⁵ Kotta: BR 06756, Bartók első felesége, Ziegler Márta másolata Bartók lejegyzéséről, későbbi zöld tintás javításával. Szöveges támlap: a fonográf felvételtől Vikár Béla által leírt dalszövegek támlapja a Néprajzi Múzeumban – legalsó a 2. kotta szövege (MH_0133b2).

³⁶ Kottában közölve: Tari Lujza: *Kodály Zoltán, a hangszeres népzene kutatója*. Bp. 2001. 218. kotta. Hangfelvétel; Uő: *Hungarian Folk Music collected by Zoltán Kodály Phonograph Cylinders*. (2 CD) Bp. 2002. HCD 18254-55 CD I. 28–29.

³⁷ Kiadva: Bartók Béla és Kodály Zoltán: *Népdalok. = Erdélyi Magvarság*. Bp. 1921. (Reprint 1987.) 93. sz.

³⁸ BR_01680. A támlapon olvasható „Borzas” ragadványnév téves. Időközben a Kiss Lajos népzene-kutató által ceruzával beírt „Vikár k.i [kézirat] nincs” is aktualitását veszítette.

³⁹ Jékely Zoltán: *Kalotaszegi elégia* (1936. 61.)

fütyülése, melyre táncolnak is, a jó táncosok és általában a kiváló zenei érzékű előadók sajátja.⁴⁰ Meglehet, hogy jó táncos egyéniség volt az öreg Borsos Pál is, de a felvétel és jegyzet erről nem tájékoztat. A dallamok: *Magyar lassú* és *Csoszogó*. Utóbbit a támlap szerint csak legények járták (5–6. kotta).⁴¹

1900 után csak 1973-ban járt Magyarvalkón népzenekutató személyemben. Pontosabban Almási István nem sokkal előttem felkereste Magyarvalkót, de saját elmondása szerint nem talált ott érdemleges anyagot. Ez volt az első gyűjtőutam Erdélyben. Gyimesbe indultam gyűjteni, kihasználva azonban a lehetőséget, férjemmel ellátogattunk Magyarvalkóra is. Elsősorban családi okokból mentünk, mert nem jártam még ott, ahol férjem apai déd- és nagyszülei, a 19–20. sz. fordulóján történt néprajzi gyűjtések idején Valkón szolgáló két pap, Miháltz Elek (apa) és Miháltz Ákos (fia) élt családjával. Azon személyek, akik önzetlenül segítettek a náluk megforduló néprajzi gyűjtők munkáját, s akik maguk is sokféle formában járultak hozzá Kalotaszeg népművészete, nyelvi dialektusa és történelme megismeréséhez. Az elsődleges cél tehát az ő egykori lakóhelyük felkeresése volt, de nem hagytuk a nehéz magnetofont Kolozsváron férjem nagynénjénél, a magyarvalkói születésű Onács Margitnál,⁴² hanem elcipeltük, mert reméltem, hogy egyben gyűjtésre is lesz lehetőségem. Tudtam, hogy Vikár Béla óta nem történt népzene-gyűjtés a faluban, legalábbis munkahelyemen, az MTA Népzenekutató Csoportjában nem volt onnan más anyag. Megerősítette a gyűjtés hiányát a még Kolozsváron felkeresett Jagamas János is, akit személyesen akkor ismertem meg. A rövidre szabott idő (Kallós Zoltánnal meghatározott napon kellett találkoznom Gyimesközéplokon) nem tette lehetővé a bőséges anyaggyűjtést. Ám nem az idő rövidege volt a legfőbb gátló tényező. Gyűjtésem arra az időre esett, amely az adott nehéz politikai időszakban már nem kedvezett a hagyomány őrzésének, ugyanakkor még előtte voltunk a népzenei mozgalomnak, mely a kalotaszegi emberekben is tudatosította és megerősítette a hagyomány megőrzésének fontosságát.⁴³ 1973-ra már sok fiatal elhagyta a falut, jobb munkalehetőség után nézve beköltözött a közeli városokba, s a fő közlekedési vonalaktól kissé eleve távolabb eső falu idősebb lakói sem a korábbi életet éltek. Látogatásunk idején papjuk is eléggé elhanyagolta híveit, a temetőben pedig tiltotta a régi jelképek használatát.⁴⁴ Mikor meglátogattuk, s férjem elmondta, hogy ki ő, és szeretné megmutatni nekem a paplakot, melyet annak idején dédapja fölújított, s arról emléktáblát is elhelyeztetett a házban (3. kép⁴⁵), nehezen akart bennünket beengedni. Mikor pedig én a segítségét kértem a jó énekesek felkereséséhez, kijelentette, hogy nem érdemes érdeklődnöm, nem tud ott már senki semmit. „Almási István se talált már itt semmit, amit igen, azt meg már összeszedte” – mondta.

Segítségnyújtásban épp ellenkezője volt ennek a falu népe, akik hosszú idő után is elevenen őrizték emlékezetükben egykori papjaik emlékét. A falu egyik legidősebb embere (Péter István

⁴⁰ Ilyen egyéniség volt „Mundruc”. Lásd Martin György: *Mátyás István, „Mundruc”*. Bp. 2004.

⁴¹ BR_12849, BR_12850. Bartók Béla lejegyzése, Ziegler Márta másolatában, Bartók zöld tintás javításaival.

⁴² Magyarvalkó 2002-ben díszpolgári címet adományozott neki.

⁴³ A néptáncok gyűjtése és annak hozadékaként a hangszeres zenekíséretét már korábban megkezdődött Martin György, Pesovár Ferenc, Andrásfalvy Bertalan, Kallós Zoltán, Sztanó Pál jóvoltából, akik külön-külön és együtt 1961-től többfelé dolgoztak Kolozs megyében. Jelentős közös táncgyűjtésük 1963-ban volt (Sztanó Pál nélkül). Az utam előtti további gyűjtések különböző kalotaszegi falvakból, 1967-ben, 1969-ben és 1971-ben voltak.

⁴⁴ Ezt férjem barátja, a minket Valkón meglátogató, kalotaszegi fazekasság témán dolgozó Végh Olivér is megerősítette temetői közös sétánkon. (Könyve 1977-ben jelent meg Bukarestben.)

⁴⁵ Fotó Miháltz Gábor 1973.

„Borsos”) meghatódva emlegette, hogy őt még Miháltz Ákos konfirmálta. Szabadkéményes háza azt az ősi állapotot mutatta, amelyet már Bátky is mint ritkaságot írt le Kalotaszegben (4–5. kép⁴⁶). Szállásadónk, az 1896-ban született Lőrincz György „Gyurkó” nemcsak elkísért néhány helyre, hanem maga is énekelt. A falu és a környék híres varrottas minta író- és hímező asszonya, Gyuricáné Kati néni, akinél 1956 nyarán családostul megszállt Miháltz Ákos fia, Miháltz István (férjem édesapja), a kolozsvári egyetemmel Trianon után 1922-ben Szegedre került geológusprofesszor, megajándékozott bennünket legszebb, fodorvászónra hímezett varrottasaival és habán kancsóival. Péter András többek közt bánffyhunyadi szállásunk elrendezésében volt segítségünkre.

1973. február 3–4-én a következő személyek énekeltek:⁴⁷

Bálint Kata sz. Péter Kata „Strucuj”⁴⁸ (szül. 1913), Csőregi Mártonné (1899-ben, Vikár és Bátky látogatása első évében született), Simon „Mihók” Ferikáné Vincze Bandi Erzsébet (Nagymarci, szül. 1914), Vincze Istvánné sz. Gergely Erzszi „Bíró” (szül. 1903), Vincze Bandikó János (szül. 1937), Vincze Ferencné (szül. 1914) és Lőrinc György.

Vegey dalanyag, főleg ízes előadású új stílusú népdalok gyűltekké össze egyéni érdeklődésüknek megfelelően, egy-egy több változatban is. Szinte valamennyien elénekelték a *Hej*, illetve *Sej*, *búra búra*, *búbánatra születtem* új stílusú népdalt (eolba haljó lá-pentaton, 1 5 4 kadenciákkal), felvettem Simon Ferikánéval, majd Csőregi Mártonnéval a *Hej, édesanyám eressen el a bálba* kezdetű (ión hangsor, 1 5 1), Simonnéval a *Le az utcán, le végeslen végig* (eol hangsor, 1 5 1), Vincze Ferencnével a *Hat ökör a földet nem magának szántja* (eol, 1 5 b3), Vincze Bandikó Andrásval a *Kiskalapom rég feltettem a szögre* (ión, 1 3 8) kezdetű új stílusú népdalokat. A már megromlott hallású, de kitűnő belső hallású Bálintné Strucuj Kata főleg új stílusú katonadalokat énekelt: *Zalárd mellett, Zalárd mellett folyik el a Berettyó* (mixolíd hangsor, 1 1 1), *Elváltam a kisujjamat, foly a piros vérem* (hemiton lá pentaton, 1 1 4), *Októbernek elsején be kell rukkolni* (eol hangsor, 1 1 5), *Októberba' szerelnek a katonák* (ión, 1 5 2). Vincze Bandikó János énekelt még az *Este van már, késő este, kilencet ütött az óra* (ión 1 1 5) és *A valkai bíró kapujába* kezdetű új stílusú népdalt (csak első sorának szövege egyezik a Vikár által fonografált ugyanilyen verskezdetű új stílusú népdallal). Ugyanő a szokásdalok közül a 18. századi nyugat-európai hatásokat mutató *István napi köszöntőt* (*Serkenj fel álmodból, jeles mozsár serege*), egyéb régi stílusúként a *Gyócs az ingem, aranyrojtos az újja* (V V IV), valamint a Bartók gyűjtése és feldolgozása nyomán emblematikussá vált, iskolában megtanult *Elindultam szép hazámból* kezdetű népdalt énekelte.

Lőrinc György a népzenei mozgalomban később igen népszerűvé vált, Lajtha gyűjtéséből Székről⁴⁹ megismert *Sok Zsuzsanna napokat* énekelte *János napi köszöntő*ként *Sok Szent János napokat* szöveg- és apró dallamváltozatban. Ugyanő tudta a *Nem messze van ide Kismargita* kezdetű régi stílusú pásztordalt. A dalokon kívül tájékozódhattam a lakodalmi és a temetési szokásokról, a hangszeres zene használatáról. A lakodalmi szokásokról beszélgetve Simon Mihók Ferikánétól és Csőreginétől rögzíthettem élvezetes, vidám lakodalmi csujjogatásokat is:

⁴⁶ 4. kép: Péter István Borsos, 5. kép: házuk előtt lányával, feleségével és a gyűjtővel. Fotó Miháltz Gábor 1973.

⁴⁷ A gyűjtés menetét magam irányítottam, a felvételeket férjem, Miháltz Gábor készítette Telefunken 300 Ts magnetofonnal (9.5 seb.). Archivumi adatok: AP 8680-83, Mg. 2753A-B (227-es jegyzőkönyv).

⁴⁸ Róla több és egy első világháborús katonadala közölve Tari: *i.m.* 2015. 95–96.

⁴⁹ Lajtha László: *Széki gyűjtés*. = Népzenei Monográfiák 2. Szerk. Lajtha László Bp. 1954. 47. sz.

*Aki ide kiállott,
A dolgotól elállott. Hújjujuúú!*

*Megette a tyúk a lencsét,
Én Istenem, adj szerencsét! Új, juj, jujuju!*

*A menyasszony fátyolásra
Rá van írva, hogy ő árva,
Nem lesz ő már többet árva,
Lőrinc Dezső lett a párja. Új, juj, jujuju!*

*Azér vagyunk olyan víg,
Hogy a menyasszonyunk szíp.
A vőlegényünk se csunya,
Olyan, mint egy szíp bokréta. Újjujuú!⁵⁰*

*Ez az András olyan görögdinnye,
Hogyha réám hengéredne,
Soha el nem felejtene! Újujuju, jujujuú!⁵¹*

A temetési szokásokkal kapcsolatban megrázó volt Vincze Istvánné (sz. Gergely Erzsébet) „Bíró” egyéni életsorsa megsiratása. Siratnak-e még, mikor sirattak utoljára? – és hasonló kérdéseimre a helybeliek hozzá irányítottak. „Ő szokott úgy siratgatni, mikor nagyon nekikeresedik. Kihallatszik a házból, ahogy mondja.” Egy ágyban fekvő beteg asszonyt találtunk, aki elmondta, hogy hét testvér közül ő a volt a leggyengébb, de ő maradt életben, már minden testvére meghalt, nemrég eltemették az utolsó lánytestvérét is. Meghalt a férje és meghaltak a gyermekei, teljesen egyedül maradt, ő a tehetetlen, már végképp ágyhoz kötött beteg – mesélte. Amikor sorolni kezdte, hogy először az anyja halt meg, addigi sírdogálása hamar átment a tényleges siratásba. Nemcsak felidézte a siratót, hanem teljes valóságában megélte. *A Kedves drága édesanyám nyugosssa meg a jó Isten... kezdetű, a területen akkor már igen ritka, jellemzően erdélyi vonású lá-pentaton hangsorú anya- és önsiratóját nem lehetett száraz szemmel hallgatni. Később, visszaemlékezve az anyját és saját szerencsétlen sorsát teljes átéléssel történt éneklésére, siratóját a felfokozott érzelmi állapotból adódó enyhe tonalitásemelkedés ellenére beválasztottam egy, a halottas népszokások zenei oldalát bemutató hanglemezre.⁵²*

Összegezve az 1973-as gyűjtést, a dalanyag kis mennyisége minőségileg, tematikai árnyaltságát tekintve nem okozott csalódást. Bepillantást nyújtott egy korábban elevenebben

⁵⁰ Jékely Zoltán a nyelv őrzésével kapcsolatban írja Magyarvalkóról: „S ilyen lakodalmas rigmusokat ötől ki virágos kedvében, amikor előtte hozzák fenyőgallyas »csetenyés« székéren a cifra menyasszonyt: Ez a lány olyan szíp / Mint üveg alatt a kíp!” Jékely: *Ősi földön, ősi jussal. Egy kalotaszegi falu élete*. (Kalotaszegi elégia 44.) További csujjogatók uo. 50.

⁵¹ Archívumi szám: AP 8682e.

⁵² Tari Lujza: *Death is the Reaper over the world – Kaszás e földön a halál. Hungarian funeral music*. Pan Records, Pan 21 06/07 Ethnic series Holland. Leiden 2007. 2. CD 7. sz.

élő hagyományba, melynek ott akkor csak apró részleteit láthattam. Reméltem, hogy hamar visszamehetek, de erre egészen 2008-ig nem került sor, amikor is egy keveset újból volt módom gyűjteni. 2008-ban a falu lakói kopjafát állítottak egykori papjuk, Miháltz Elek tiszteletére, előadásokat tartottak róla és lelkész fiáról, s megemlékeztek róluk a cinteremben található sírjuknál is. (6. kép⁵³) Ideje is rátérnünk arra, kik voltak ők.

A Miháltz ősöket több forrásban említik, Nagy Iván a 16. század közepéig vezette vissza a háromszéki, gelencei nemesi eredetű családot.⁵⁴ Jankó János 1892-ben kiadott könyve előszavában a köszönetnyilvánítások közt olvashatjuk: „Mihálcz Elek, a magyar-valkói ev. ref. pap, a Kalotaszeg egyik történetírója, a magyar-valkói határelnevezéseket gyűjté össze a hozzáfűződő babonákkal együtt.”⁵⁵ Az 1833-ban született, 16 évesen nemzetőrré lett, a vizaknai csatában megsebesült, majd megmenekülése és iskoláinak elvégzése után papi pályára lépett Miháltz Elek (7. kép⁵⁶) pontosabb életrajzát adja az önéletrajz alapján Szinnyey József.⁵⁷ Szinnyey felsorolja az 1863-tól Magyarvalkón szolgáló pap megjelent írásait. A kutató hajlamú pap feldolgozta a Kolozs-kalotai református egyházmegye történetét,⁵⁸ valamint több más munkát megjelentetett. Ám a falu népe nemcsak ezért tartotta fenn emlékét, hanem mert sokféle almát nemesített, és tanította meg híveit a gyümölcsfák oltására, s a falu javát szolgáló sok egyéb érdeme is volt. A papi kertbe maga által telepített és oltott gyümölcsöséről napjainkban gyakran szó esik, s számon tartják őt mint pomológust.⁵⁹ Élete meglehetősen szomorúan zárult. 1906-ban meghalt felesége Csákány Zéfi (Jozefa) (8. kép⁶⁰) majd 1908-ban egyetlen fia, Ákos. Eleket valószínűleg ezt követően érhetette szélütés, mozgásképtelenné lett. Ákos felesége, Komáromi Etelka, aki id. Kiss Bálint, a jeles 19. századi szentesi református lelkész, esperes, író és az MTA levelező tagja unokája, illetve annak festőművész fia, ifj. Kiss Bálint unokahúga volt, teljesen támasz nélkül maradva két gyermekével visszaköltözött szülővárosába, Szentesre. A család számon tartja, hogy a templom körüli gyümölcsös területének kibővítésében az ő hozománya is benne van, de férje halálakor neki már nem volt pénze. Az egyház sem tudta őt támogatni, a gyermekek számára legfeljebb az árvaházat tudták felkínálni, a paplak pedig kellett az új tiszteletes számára. Miháltz Eleket az egyházfi vette magához, ott élt betegesen 1910-ben bekövetkezett haláláig.

Fia, Miháltz Ákos szintén református pap lett. Müncheni teológiai tanulmányok mellett felvételt nyert az ottani Festő Akadémiára is. A művészhajlamú, festő, fűró-faragó, a falu lakóinak tulipános ládákat, kocsikerekeket gyártó Ákos a családi hagyomány szerint

⁵³ Fotó Miháltz Gábor 2008.

⁵⁴ Nagy Iván: *Magyarország családai czimerekkel és nemzékrendi táblákkal* VII. (Miháltz család). Pest 1863. 468. (Reprint Bp. 1983).

⁵⁵ Jankó: *i.m.* 1892. (1993). V–VI. Jankó ugyanott felsorolja, hogy Magyarvalkón a következő „derék és értelmes parasztemberek”-től gyűjtött: „Bot István (vadász), Péter János, Vigyáz Ferenczné, Lőrincz Ferenczné, Péter Ferenczné.”

⁵⁶ Minden bizonnyal fényképész műtermében, hely időpont nélküli családi fénykép.

⁵⁷ Szinnyey József: *Magyar írók élete és munkái* (Miháltz Elek) I–XIV. Bp. 1891–1914.

<http://mek.oszk.hu/03600/03630/html/index.htm> Lásd még Miháltz Elek: *Adatok a vizaknai csatában megsebesültek szállító csapatainak elfogatása és az elfogottak egy részének sorsához 1848–49.* Történelmi lapok Kvár 1894. 26, 62–64.

⁵⁸ Miháltz Elek: *A kolos-kalotai ev. ref. egyház-megyének története.* Kvár 1873.

⁵⁹ Deák Ágnes: *Sztána és környéke.* Az élővilág, a mezőgazdaság és a természet állapota, a természetkímélő gazdálkodás lehetőségei. Művelődés LVII(2004) 5. 9–12.

⁶⁰ Ismeretlen helyen és időben készült családi fénykép.

szépen tárogatózott is. A családban fennmaradt édesapjáról készített festménye (9. kép). A sok hányattatáson átment családban egyébként igen kevés tárgyi emlék maradt meg, köztük néhány népi motívumú rajza (10. kép⁶¹). Tevékenységét és rajzait Malonyay Dezső Kalotaszeg-könyve is őrzi.⁶² A család birtokában van egy Edvi Illés Aladár-akvarell is, amely Miháltz Ákos feltehető közeli barátságát jelenti a festőművésszel, aki szintén megfordult Magyarvalkón.

Nagy Jenő megírta az apa részletes és fia részleteiben sokkal kevésbé ismert életrajzát,⁶³ amihez itt néhány kiegészítés, pontosítás következik. A cikkben Ákos naplójából említett „árpástói eper” papi működésének első színhelyére utal. Az epret Valkóra kerülésekor hozta magával, vagy utóbb hozatta – nem tudjuk. Első gyermeke, István még Árpástón született 1897-ben.

A szájhagyomány Magyarvalkón pontosan megőrizte, hogy a faluba érkező vendégek mindegyike a papéknál volt elszállásolva. Noha Bátky Zsigmond nem utalt arra, kik voltak a szállásadói, s neki oda szóló levelezése sem maradt fenn, az 1930-as években rendszeresen ott nyaraló Jékely Zoltán a Malonyai fivérekről még azt is tudta, hogy az Ákos által épített „pavilonban” (11. kép⁶⁴) aludtak. Fejős Zoltán a Néprajzi Múzeum fotótárából Bátky által készített valkói fényképeket is közölt. Bátky lefényképezte a „papnakaratás”-t, ahol többek közt háromtagú banda is látható.⁶⁵ Nem kérdés, hogy gyűjtése idején ki a pap Magyarvalkón: ekkor már Miháltz Ákos, aki következetesen Miháltz-nak írta a nevét, míg apjánál az írásmód változó, de többször cz, mint tz. A múzeumi fotótárban nincs adat arra, ki van azon a képen, amelyet Bátky a pap udvaráról készített, s amelyen egy kisgyerek látható fakarddal. A gyerek nem más, mint Ákos két éves fia (apósom), Miháltz István geológusprofesszor (1897–1967), mert 1899-ben már Ákos is Valkón lakott családjával. (12. kép⁶⁶) Az udvar évtizedek alatt is alig változott, elrendezésében lényegében ma ugyanúgy néz ki háziállatok nélkül. A család birtokában megőrződött egy – feltehetően szintén Bátky Zsigmond által készített – fénykép, amelyen balról jobbra a következő személyek vannak: Miháltz Ákosné Komáromi Etelka, Miháltz Elekné Csákány Zéfi, Miháltz Elek, Miháltz Ákos, karjában első fia, István. Háttul egy valkói szolgáltól karján a második gyerekkel, a későbbi festőművész Miháltz Pállal (1899–1988) (13. kép). (Harmadik gyermekük, Gábor kisgyerekként torokgyíkban meghalt.) Miháltz Ákos rajzainak ismeretében felmerül az a kérdés is, hogy nem Ákos készítette-e Bátky Zsigmond 1907-es Kalotaszegről szóló tanulmányának rajzait, melyekről Fejős Zoltán külön kiemeli, hogy „kiváló rajzkészség”-ről tanúskodnak.⁶⁷ 43 olyan részletességű és nagy gyakorlottságra, hely-, táj- és épületismeretre támaszkodó, minden részletre kiterjedő illusztr-

⁶¹ Halála előtt egy évvel, 1907. február 4-i dátummal rajzolta le a népi motívumot.

⁶² Malonyay: *i.m.* 1907. 39, 98, 156, 166, 258. kép.

⁶³ Nagy Jenő: *Gyümölcsös a Vlegyásza alján*. www.sulinet.hu/data/kulhoni_magyarsag/2010/ro/kriza_tarsasag_evkonyv_03/pages_006

⁶⁴ 2014. július 20-án a Magyarvalkói napok keretében a „Valkói irodalmi kert – Jékely Zoltán” megnyitására valkói mesteremberek társadalmi munkában felújították Miháltz István építész-mérnök (Elek és Ákos dédunokája, unokája), valamint Eplényi Anna tájépitész irányításával a gyümölcsös fölött található emeletes, verandás faházat, a pavilont, melyhez az ügyes kezű Miháltz papok egykor vizet vezettek, és a kertben szökőkutat csináltak. A képen a felújított pavilon látható. Fotó Miháltz Gábor 2014. júl. 20.

⁶⁵ Fejős: *i.m.* 2000. 194.

⁶⁶ Néprajzi Múzeum Budapest F3503.

⁶⁷ Fejős: *i.m.* 2000. 183.

rációt nehezen feltételezhetünk attól, akinek egyben számos feljegyzést is kellett készítenie ennyi rajzhoz és utazáshoz mérten aránylag kevés idő alatt. Nincs rá adatunk, mindez csak feltételezés, de nem elképzelhetetlen, hogy Bátky megkérte, vagy Miháltz Ákos maga felajánlotta, hogy mire legközelebb jön, lerajzolja neki azokat a legjellemzőbb elemeket, melyeket a gyűjtő kér. E lendületes rajzokkal szöges ellentétben állnak az alaprajzok és az azokon lévő írások, melyek a rajzoláshoz nem szokott kéz nagyon nagy figyelméről árulkodnak. Vagyis az a benyomásom, hogy az alaprajzokat Bátky, a művészi, de tökéletesen hiteles táji rajzokat pedig Miháltz Ákos készítette.

Miháltz Ákos, mint Jékely jelzi, a falu népzenei életére is figyelt. „1905. január 14-én, 51 éves korában meghalt Sós János Picula, koldus. Ákos ezt írta: A Sós család utolsó férfi tagja volt. Legénykorában szép, deli ifjú volt, híres furulyás, nagy táncos, s mint a harang, olyan kongású szépséges hangja. Egy leány szerelemiltal adott neki, [...] mitől egy évig nagy beteg volt, aztán csendes őrült lett szegény. Egy kis ételért egész nap dolgozott, mint a barom. Soha nem beszélt senkivel, munka közben is folyton énekelt...”⁶⁸

Jékely maga is leírt a falu életével kapcsolatban további zenére vonatkozó részleteket, melyekre itt nem térünk ki. Az ő hiteles feljegyzései képezik a hidat a legelső és későbbi népzenei gyűjtések között.

Magyarvalkó szájhagyományos zenéjének kutatása történetén keresztül igyekeztem bepillantást nyújtani egyrészt a Vikár Béla által gyűjtött dallamvilágba, másrészt néhány kiegészítéssel hozzájárulni a kalotaszegi néprajzi-népzenei kutatások történetének mélyebb megismeréséhez. A cím alapján az olvasó talán több zenei elemzést, több mához közelebbi zenei példát várt volna. A néprajz- és népzene tudomány azonban mindig is egymással karöltve dolgozott, lehetőleg azt a kérdést előtérbe helyezve, amely közelebb visz a valósághoz.

Ha ilyen fontos állomáshely volt a művelt, vendégszerető két Miháltz pap háza Magyarvalkón a 19–20. század fordulóján, miért nem vált a falu az ettől kezdve keresett falvak egyikévé? Miért kerültek el a későbbi gyűjtők? Két oka is van. Nem annyira a falu kevéssé megőrzött zenéje és elzártsága a fő oka, hanem pusztán az a tény, hogy Bartók Béla 1908-ban a szomszédos faluban, Magyargyerőmonostoron folytatott gyűjtést, majd 1910-ben újból dolgozott ott (összesen 164 népdalt gyűjtött). Emlékeztetőül: Vikár Béla másodszer 1910 márciusában járt Magyarvalkón, Bartók a szomszédos településen 1910 áprilisában. Nem lehetetlen, hogy tervszerűen elgondolt tájékozódás volt kettejük részéről. Vikár látta a valkói állapotokat, s többet nem járt a faluban. Bartók Körösfőn is gyűjtött, ott csináltatta intarziás kalotaszegi bútorait, melyek Budapesten a Bartók Emlékházban ma is láthatók.⁶⁹ Bartók egyébként, ahogy Bátky Zsigmond és Malonyay Dezső, nem tartotta szükségesnek igénybe venni Gyarmathyné segítségét,⁷⁰ saját útját járta, mert rendelkezett már kellő tapasztalattal az előadók, szállást adók megtalálásához. Magyargyerőmonostoron ő sem járt 1910 után. Az utód kutatók viszont elsősorban az ő nyomában jártak, ezért Körösfőt és Magyargyerőmonostort keresték föl, Magyarvalkót nem érintették. Nagy kár, és csak elképzelhetjük, mennyivel tudnánk többet e kalotaszegi magyar falu zeneéletéről, ha Bartók Béla oda is eljutott volna.

⁶⁸ Jékely Zoltán: *Kalotaszegi elégia (A matrikula vallomása)* 60–61.

⁶⁹ Kalotaszegi hangszeres gyűjtésének körülményeiről lásd Tari: *i.m.* 2010. 58, 75, 82.

⁷⁰ „A kalotaszegi látogatásoknak szinte kötelező mozzanata volt” fölkeresni Gyarmathynét. Fejős: *i.m.* 196–197.

Following Béla Vikár's Footsteps in Magyarvalkó

Keywords: folk music, recording on phonographs, ethnomusicology, Béla Vikár. Kalotaszeg (Călata)

The folk culture of Kalotaszeg was already discovered in ethnography towards the end of the 19th century. The exploration and collection of its folk music was begun by the linguist-folklorist Béla Vikár. In the village of Magyarvalkó, which was known by ethnographer, Vikár collected music at least twice, however recordings only from his 1900 field trip remained. He recorded 42 Hungarian and 3 Romanian folk songs on 13 phonographs, which were later transcribed by Béla Bartók.

After 1900, no ethnomusicologist visited Magyarvalkó for decades, until Lujza Tari – the author – arrived at the village in 1973. The ethnomusicologist reached this place through her family connections. Her husband is the descendant of Magyarvalkó's priests at the time of Vikár's collections around the turn of the 19th and 20th centuries: father Elek Miháltz and son Ákos Miháltz were his great-grand and grandfathers. These priests always graciously helped the efforts of the visiting ethnograph, and personally contributed to allowing the folklore, dialect, and history of Kalotaszeg to be introduced to the wider public through these collections.

While providing an inside look into the oral heritage of the folk music of the given village, the author also strives to provide a few additions to our understanding of the history of the ethnographic and folk music collections of Kalotaszeg.

10
1-10

1498 c. 1016 e. 4.3.5

U. f.: 119 I. b) (szünetes, a nem rezideálható
Családban)

A felvétel helye: Bánffyújnyád, Kalotaszeg, 1901 Gy.: Vikár
Lej.: Rencsényi

Előadta: Tamás Hlata éves,

Elterjedtség:

1) 2)

ismétlésnél: 1) 2)

1. kotta

G.D.S. aj-kon 1) (5) (8)

M.F. 115 a) Magyarvalkó /Kolozs m./
~~Kolozs megye~~ legény
 gy. Vikár.

Az éo-oa -ka hej de rosszat ál-modtam,
 Ferenc Jösköt tiszta fehér - be láttam.
 Láttam: kar-dot kütött a dő-rékára,
 -Gyer-tek, fiuk, mőnjünk el a csatába.

M.F. 133 e) utolsó megannyi, Kalló Kata
 u.a. négy

Az éo-oa -ka hej, de rosszat ál-mod-tam:
 Ferenc Jösköt tiszta fehér - be lát-tam.
 Lát - tam, kar-dot kütött a dő-ré-ká - ra;
 Gyer-tők, fiuk, mőnjünk el a csa-tá - ba.

847e
 719c

71 (12)
7-9 u. f. 115 b) **503** 1. J. 63

A felo. helye: Magyarokkó' (Kolozs m.) Gy. Vikár

Előadta: egy leány

Ká-ro-ná-nak be-so-ro-adt a né-met, ho-vat a-dott, hogy a-ku-tyák e-gyék meg!

ho-vat a-dott, sa-r-ga-ten-től, csi-r-ga-tyút, El-ma-rad-tam a ré-gi me-re-töm-től.

J. felvétel: Vikár

3. kotta

2
VII-7 12536 repülő fessékem 5578. 5. 63. 4
Op. 12. N. 91

cu. f. : 130a ~~130a~~

A felvétel helye: Magyarvalkó, Hollos m. 1900. III. 10. Gy.: Vikár

Előadó: örf. Peter Pál és ifj. Peter Pál éves. ~~130a~~

Elterjedtség: v. ö.: 2. 53. 4
és: B. 4. 53. 4

1) Er-dély-or-naj, Ma-gyar-or-naj, Be-jött mi-na há-bor-u-ej, Ma-gam-tart sem-mi-mu-lat-ej,
2) vá. Jobb cí-ne-kem ka-ta-na-ej.

2. A tavani nép időnek
Lám, hogy mindenek örülnek,
Erdők, mezők megzöldülnek,
A madarak zenéjedenek. Vikár K. i. művés

Szövegkiegészítés Vikár kézirata alapján Erdély VII. 1900. III. 10. 245. sz.
Előadó: ifj. Peter Pál-Borzas.

Erdélyország, Magyarország, Bejött már a háborúság, Még sem tart számí mulatság, Jobb ennékem katonaság!	Lám én szívem nem örülhet, Sőt inkább gyászba ültözhet, Gerlicével kesereghet, Hogy a rózsámhoz nem mehet.
Idő-Idő, tavaszidő, Szerencsétlen új esztendő, Akit akarsz, megújítasz, Magam mind csak szomorítasz.	Ugy vagyok, mint egy ártatlan Rabmadár, mely nyughatatlan, Édes szabadságát lesi, Napestig csak azt keresi.
A tavaszi szép időnek Lám hogy mindenek örülnek, Erdők-mezők megzöldülnek, A madarak zenéjedenek.	Ha kimentem az utcára, Rózsa nyílt a nyomomba, Egy kis leány le szakasztott, Kebeliben elhervasztott.

4. kotta

$\frac{2}{\text{VI} - 2}$ 2790 8. 4. VII
(1)

u. f: 136 I. b)

A felvétel helye: Magyarwalkó, Kolozs m., 191 Gy.: Viskár

Előadta: ifj. Péter Sál Bonos éves,

Elterjedtség:

„Magyar lassú”

5. kotta

2
bVI 3

2791 13. 43. 43

cl. f: 136. I a)

A felvétel helye: Magyarvalkó, Kolozs m. 101 Gy: Vikár

Előadta: ifj. Péter Sál Boriss éves.

Elterjedtség:

"Csoszogó" "♯"

1) 2) 3)

2) 3)

4) c. l. a

5) 6) 2. m. n. a: 1) 2) 3) 4) 5) 6)

* legnyomva, leány
nélkül húszalját)

6. kotta

133

M. Valkó
Halló'kata

A)

Hej [Hej] de szép a lakodalom, Sárga róza rosmarinton, Jelenet
Magam is meghárestem.
Evesztet és magyar leányt,
||: élek vele, még a világon, Sárga r. etc. ||

B)

Ha két szünet, édes anyja:
hol volt az őrült órái,
hol vigersen életemes:
Jordan, az Aranyos mellett. Ha de ha!
- Méis mensit wa, violán?
Hogy megmondjam, édes anyám,
" megmondom két kértmet
ny ványom a jéleimes. Ha de ha!

Ha nem tudod babám, hol lakom,
gyere velem, majd megmondom.
||: Kérlek az én háram, nem vagy vár,
||: kéj a jerdem wa vár.

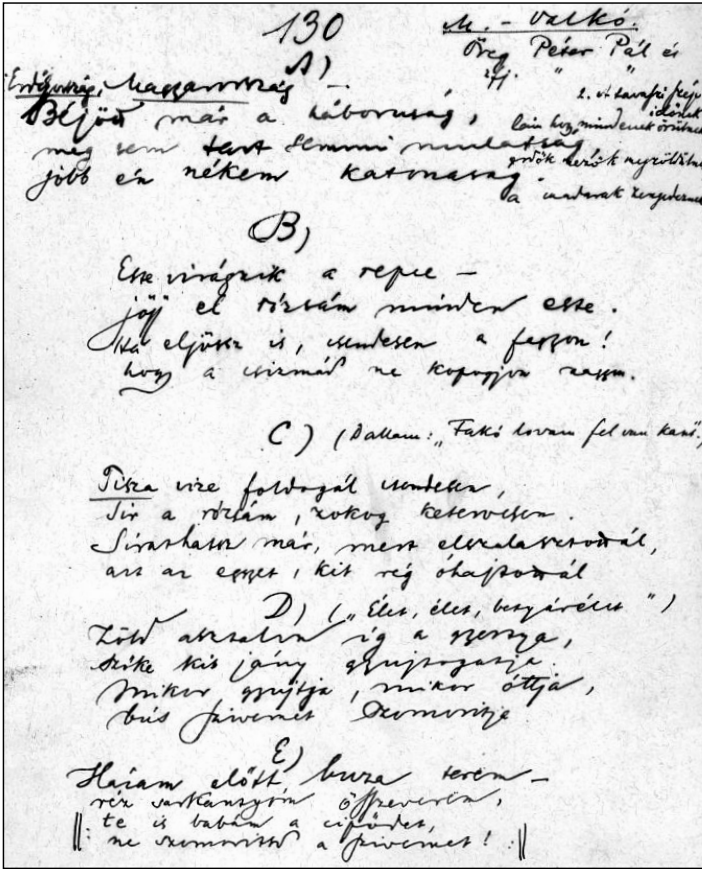
D) ("Körm, i. nái mit is unéjat")

Szeretlek, szeretlek, csak ne mondj senkinek,
még a templom feléig úgyre nem elkernek.
||: Akkor se mondj másnak, csak édes anyádnak,
||: neki is csak úgy mondd, hogy szüneted kértmet.

E) = 115 A)

Az éccaka hej de rosmarintom:
Főnév jostka's típra phébe ládám.
||: Láttam: Kérvet köztön a ~~szünet~~ dörékára:
||: Wenék fink, ménynek el a szünet!

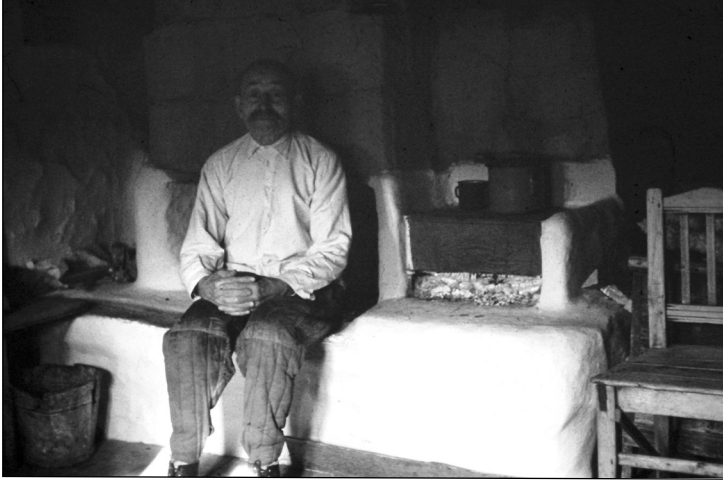
1. kép



2. kép



3. kép



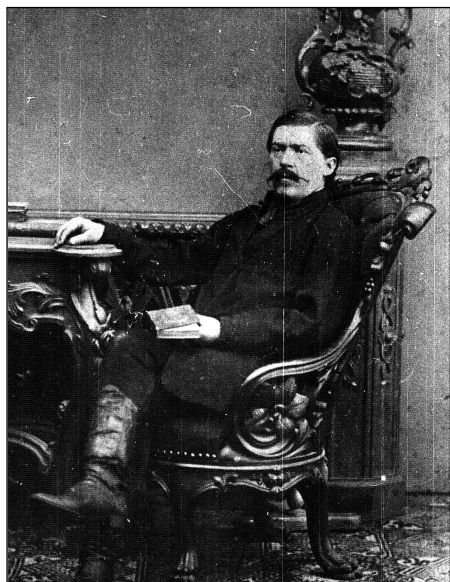
4. kép



5. kép



6. kép



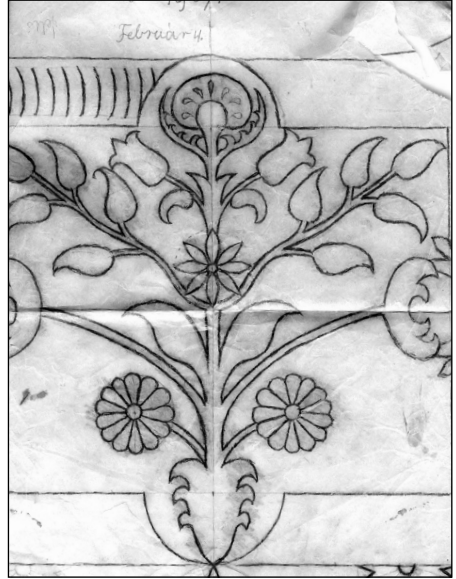
7. kép



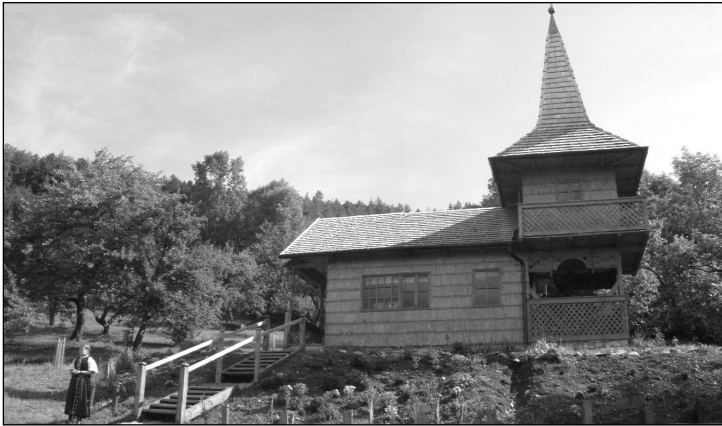
8. kép



9. kép



10. kép



11. kép



12. kép



13. kép

Czegényi Dóra

Egy név ünnepi tere és ideje az egyéni emlékezetben

(János-napi köszöntés a szilágysági Zsibón)

Szűcs Jánosnak,
életigenlő nagyapámnak

János a magyar nyelvben héber eredetű (*Johanan* 'isten kegyelme/s/'), latin közvetítésű (*Johannus*, *Johannes*) egyházi jövevénynév.¹ A 16. század óta az egyik legkedveltebb magyar férfinév,² december 27-i ünnepe jeles téli nap.³ A nyugati egyházban a 6. század óta János, a legfiatalabb apostol, az újszövetségi negyedik evangélium szerzőjének ünnepnapja.⁴ A 18. század közepéig karácsony hármasság ünnepéhez tartozott. Martonfalvi Tóth György, a debreceni puritán professzor, 1663. március 26-án ekként prédikált: „az [...] Innepeket rész szerint az Istennek, rész szerint pedig az embereknek szentelik; mint Karátson első napját a' Christusnak,

Czegényi Dóra Andrea (1974) – néprajzkutató, egyetemi adjunktus, PhD, BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, czegenyidora@yahoo.com

¹ A legutóbb kiadott magyar keresztnév-enciklopédia *János* szócikkének összeállítói tárgyalják a név eredetét, megnevezik a legismertebb védőszentjeit (*Evangélista*, *Alamizsnás*, *Aranyaszájú* és *Nepomuki Szent János*), valamint azok ünnepnapjait (dec. 27., jan. 23., szept. 13., máj. 16.) és ábrázolását a művészetben, felsorolják a naptárban jegyzett összes János-napot, adatolják a név gyakoriságát, példázzák a becézési formáit, kitérnek a rokonnévre (*Iván*), a női névpárra (*Johanna*), az idegen megfelelőire (pl. angol *John*, francia *Jean*, német *Johann*, olasz *Giovanni* stb.), a család- és földrajzi névként való előfordulására, megneveznek híres magyar névviseleket (pl. Apáczai Csere, Arany, Bolyai, Xantus stb.) és irodalmi alkotásokban felbukkanó figurákat (pl. János vitéz, Hány János, Kárpáthy János stb.), népszokásokat, szólásokat, csúfolókat sorolnak, majd legvégül – a név köznevesült alakváltozatainak adatolásakor – a *jánosozást*, *jánosolást* mulatozással járó János-napi köszöntésként jegyzi. Fercsik Erzsébet–Raátz Judit: *Keresztnevek enciklopédiája. A leggyakoribb női és férfinevek*. Bp. 2009. (A magyar nyelv kézikönyvei XVI.) 133–138. Lásd még: Csoma Zsigmond: *Szent Vincétől Szent János poharáig. Magyar történeti borkalendárium örökidőkre*. Bp. 1999. (Centrál Európa Alapítvány Könyvek 8.) 223–229., ill. Móser Zoltán: *Névviseletek VI. November • December*. Szent András hava. Karácsony hava. Csíkszereda 2008. 241–258.

² A szólás szerint: „En is János, kend is János, az isten is János.” *Szólásmódok*. (Sztarmáriak) Közli Joó Imre. Magyar Nyelvőr VII(1878). 423. Vö. Tolnai Vilmos: *Nevek divatja*. Napkelet I(1923). 399–400.

³ Lásd Bálint Sándor: *December 27.* = Uő: *Ünnepi kalendárium I. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából (december 1. – június 30.)* Bp. 1977. 92; Manga János: *Szent István és Szent János napja*. = *Magyar Néprajzi Lexikon* IV. (N–Szé) Szerk. Ortutay Gyula. Bp. 1981. 659.; Szendrey Zsigmond: *Jeles napok. = A magyarság szellemi néprajza. Zene – Tánc – Szokások – Hitvilág – Játék*. Szerk. Viski Károly. Második kiadás. Bp. 1943. (A magyarság néprajza IV.) 285; Tátrai Zsuzsanna: *Jeles napok – ünnepi szokások. (December 27. János napja.) = Folklor 3. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Szerk. Hoppál Mihály. Bp. 1990. (Magyar Néprajz VII.) 257–258.

⁴ Ugyanazon latin hangalakból szóhasadással két magyar keresztnév keletkezett: *János* és *Iván*. (Fercsik–Raátz i. m. 13.) Keresztelő Szent János (Kr. e. 7 – Kr. u. 29) nyári napfordulóval egybeeső római katolikus ünnepnapja (*Szent Iván-nap*) június 24-e.

második napját szent Istvánnak, harmadikat pedig szent Jánosnak.⁷⁵ A legenda szerinti első két keresztény vértanú névünnepe is megkérdőjelező⁶ református teológus egykori tanítása értelmében: „Minden nap az Istené; Istvánnak és Jánosnak egy napja sincs.”⁷⁷ Ennek ellenére, a *János-napi köszöntés* szokása, amely ez utóbbinak szentelt ünnepnap középkori liturgikus hagyományában (*Szent János áldása*, *Szent János pohara*) gyökerezik,⁸ a protestánsok körében igen kedvelt volt és maradt. A decemberi *János-nap* állandósulását az éves ünneprendben a szentek tiszteletét elutasító protestánsok⁹ által használt csíziók is tükrözik,¹⁰ a római katolikus

⁵ A prédikáció legutóbbi kiadása: F[ekete] Cs[aba]: *Martonfalvi Tóth György (1635–1681). Keresztényi inneplés, avagy, lelki szent mesterség.* Zsoltár XIII(2006). 5–11. Hivatkozott szövegrész: i. m. 9.

⁶ „Nem-is olvassuk, hogy az Apostolok Szent István protomartírnak, Jakabnak vagy Jánosnak innepet szenteltek volna.” (Martonfalvi Tóth: i. m. 7.) Az 1562-ben írt és 1566-ban közzétett, majd 1567-ben a debreceni zsinaton a magyar református lelképásztorok által is elfogadott *Második Helvét Hitvallás XXIV/3.* (*Krisztus és a szentek ünnepei*) részében ez áll: „az emberek vagy szentek tiszteletére rendelt ünnepeket nem helyeseljük. [...] a szenteknek rendelt, de általunk eltörölt ünnepekben igen sok képtelen, haszontalan és tühretetlen dolog van.” Bullinger Henrik: *Második Helvét Hitvallás.* Szerk. Juhász Tamás. Ford. Bugozány Dezső et al. Kvár 2010. 60. (Első magyar nyelvű kiadása: Oppenheim 1616. Ford. Szenczi Csene Péter.)

⁷ Uo. 9. A két évszázaddal később jogászként tevékenykedő Rész Ensel Sándor, aki a magyar népszokások szenedélyes gyűjtője volt, a *Magyarországi népszokások* (1866) című kötete után is folytatta a munkát. Ennek eredményéből, egy 700 tételes kéziratos jegyzékből válogatva, a 21. század elején egy második kötet is megjelent. (*Magyarországi népszokások II.* Szerk. és az előszót írta Verebélyi Kincső. Bp. 2006.) Ebben „István, első vértanú” és „János evangélista ünnepe”, ill. „Apró szentek napja” a karácsonyhoz szorosan kapcsolódó három ünnepeként adatolt. A másodikról jegyezte fel: „valószínűleg azért tették e napra, mivel mint tudjuk, ő volt a Megváltó kedvence. [!] Egyébiránt a karácsony ünneplése újabb [!] időben csaknem valamennyi országban két napra szorítottván, [!] ma már János napja nem tekinthető külön ünnepek.” I. m. 92–93. 56. sz.

⁸ Bálint Sándor szerint „a sok verses Szent János-napi köszöntő, amellyel minden vidéken találkozunk, a Szent János áldásának hajtása, távolabbi alkalmazása”. Bálint Sándor: *Szent János áldása.* Ethnographia XLIX(1938). 217. A pogány italáldozat (lat. *libatio*) keresztényesített formájáról, a bor megáldásának középkori szertartásáról (lat. *poculum Sancti Johannis*), a Szent János-napi borszentelésről, a szentelt bor (*jánosbor*) rituális fogyasztásáról (pl. az emberélet fordulói: lakodalomban, halotti toron) és mágiikus (pl. bajelhárító, gonoszűző) alkalmazásáról lásd uo. 214–217, ill. Uő: *Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza.* Bp. 1938. 56–59; Uő: *Az esztendő néprajza.* Bp. 1943. 22–23., valamint Ipolyi Arnold: *Áldomás.* = Uő: *Magyar Mythologia.* Pest 1854. 529–530; Szendrey Ákos: *A népi élet társas összejövetelei.* Ethnographia XLIX(1938). 131; Szendrey Zsigmond: *Évnyegyedi szokásaink és babonáink.* Ethnographia LII(1941). 17, 18. Az ünnepe-lyesebb családi, közösségi alkalmakkor, valamint a vásárkötéskor fogyasztott *Szent János pohara* vagy *jánosáldás* (‘búcsúpohár’, ill. ‘áldomásítal’) szokásáról Kálmány Lajos: *Az ünnepi év szokásai és babonái.* (Temes, Csanád és Csongrád megye, 1872–1919) EA 2816. 18. Közli Verebélyi Kincső: *Névnapi köszöntések.* = Uő: *Vizualizáció és fogalmi rendszer a néprajzban.* Gépeskönyv. ELTE BTK, Bp. é. n. Online: http://gepeskonyv.btk.elte.hu/adatok/Neprajz/82Vereb%E9lyi/nepszokas/hivatkozott_szovegek/24_nevnapi_koszontesek.html (hozzáférés: 2016. 02. 27.) A szokás történeti alakulásáról: Bogdán István: *Régi magyar mulatságok.* Bp. 1979. 128–135.

⁹ „A protestánsok saját ünnepeiket [...] maguk határozták meg, s a szentek tiszteletét elhagyván, a kalendáriumoknak sok tekintetben új alakot és tartalmat adtak. [...] A reformatio az egyházi kalendáriumokat a protestáns hitfelfogáshoz idomította; ezen kívül létrehozta az úgynevezett népies [yulgare] kalendáriumokat.” Jakab Elek: *A kalendáriumokról történelmi és politikai tekintetben.* Bp. 1881. (Értekezések a Történeti Tudományok köréből IX/4.) 41, 63. Hasonló nézetet hangsúlyoz a következő idézet is: „Még a reformátorok is átvették, Luther és Melancthon is nyomtattak csíziókat a Káté utolsó lapjaira; természetesen csak kevesebb névnapot, mivel a katolikus vallás szentjeit nem veték át. Pl. Melancthon csak 33-át vett bele a versbe.” Jakucs István: *A csízió és kalendárium története, különös tekintettel a debreceni régi naptárakra.* = *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 1962–1964.* Szerk. Béres András. Debrecen 1965. (A Debreceni Déri Múzeum Kiadványai XLVII.) 204. Az 1592-es debreceni „Cisio Janus”-ról, az 1603-as évre szóló naptár csíziójáról, valamint a kalendáriumok 17. századi népszerűségéről lásd még Borsa Gedeon: *A magyar csízió kialakulásának története.* (OSZK Évkönyve 1974–1975.) Bp. 1976. 276–277, 283–284.

¹⁰ A csízió, az öröknapár egyik fajtája, eredetileg huszonegy sorból álló, latin nyelvű ’versbe szedett naptár’ (lat. *Cisio Janus*), amelyben az állandó ünnepek és a legfontosabb névnapok szerepeltek. Borsa: i. m. 266. Az első nyomtatott naptárak megjelenése előtt misekönyvek és kódexek elején voltak hozzáférhetőek. Jakucs: i. m. 204. Az 1462-re datált latin nyelvű Nagyenyei-kódex (korábban Thuróczy-, Telesi-, ill. Akadémiai-kódex) vendégszövege például egy

egyház szertartáskönyvében előírt szokások átvételét, fennmaradását 17–18. századi református lelkészi beszámolók tanúsítják,¹¹ korabeli egyházi és világi gyakorlatát irodalmi művek idézik.¹² A szent naptári nevéhez kötődő hagyomány elvilágiasodott formában,¹³ a 16–18. századi protestáns iskolakultúra ünnepi szokásgyakorlatának (a *kantáció*, ill. a *rekordáció*) elemeivel színesedve,¹⁴ csoportos, énekes-verses, szerencsekívánó névnapki köszöntő szokásként (*jánosolás*, *jánosozás*) maradt fenn.

olyan emlékezést segítő magyar naptárvers, amelyben a *János* név a következő kontextusban, ill. formában szerepel: „Nagy kar, Ist, **Já ap**, Tamás Syl”. *Versbe szedett naptár (IV)*. = *Régi magyar költők tára* II. XVI. századbeli magyar költők versei I. (1527–1546). Közread. Szilády Áron. Bp. 1880. 368, 487–488. A Peer-kódex (16. sz. első negyede) magyar nyelvű verses kalendáriumában a szent apostol és evangélista névrövidítése: „Nagy Kar, Ist, **Ján ap**, Tamás, Szil.” *Versbe szedett naptár (LXXI)*. = *Régi magyar költők tára* I. Középkori magyar költői kiadványok. Közread. Szilády Áron. Bp. 1877. 224, 381. A két kódexbeli szövegváltozat „valószínű, hogy ugyanannak a használatban levő csizió-versnek két redakciója” volt. Vö. Verebéli Kincső: *A magyar csiziók folklorisztikai vizsgálatainak egyik lehetősége*. Ethnographia CIII(1992). 89. A korabeli Winkler-kódexben jegyzett kalendárium hiányos, a decemberi hónap adatolása nem maradt fenn. Lásd *Előszó*. *Winkler codex (1506)*. = *Nyelvemléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok* 2. Közread. Volf György. Szerk. Budenz József et al. Bp. 1874. XII–XIV. Az első magyar nyelvű nyomtatott kalendárium (Szekel’ Estván: *Calendarivm magyar nielwen*) csiziójának decemberi sorában szereplő névrövidítés: „Nagy Kar Ist **Jan Ap** Tamás Szil.” *Jakab: i. m.* 33. Az először 1538 körül Krakkóban megjelent, de egy későbbi – feltehetően 1541–1549 közötti – kiadásban fennmaradt naptárról lásd: Uo. 30–36. Vö. Bors: *i. m.* 268. (Kiemelések tölem. Cz. D.) Egy a 21. század elején összeállított csizió az egyes naptári napokhoz kötődő neveket összekapcsolja az azonos nevű szentekkel, az ismert bibliai alakokkal, és a magyar történelem jeles képviselőivel, kiegészítve a nevek eredetével, jelentésével és minden arra érdemesnek tartott információval. Kozák Péter: *Csizió, avagy neves személyek, jeles ünnepek és különös szavak magyarázata a 2007-es esztendő minden napjára*. Bp. 2006.

¹¹ Pl. Diószegi K. István (1682), Bod Péter (1757). Idézi Dömötör: *i. m.* 159. A római katolikus egyház János-napi borszentelését illetően lásd Gregor Rippel: *Anyaszent-egyháznak ceremoniái, és szertartásai...* Ford. Szent-Illóny József. Nagyszombat 1754. 39, ill. Jakob Zimmermann: *A vallási szokások és szertartásoknak magyarázata*. Második s javított kiadás. Pest 1847. 104.

¹² Jókai történelmi regényének szövegvilágában Szent János poharát „a hitetlen törökök meg a lutheránusok elpusztítására” koccintják (*Fráter György*. Arcanum, Bp. 2001. 114. Első kiadás: Bp. 1893), a püspök a király elé „éppen Szent János poharára” érkezik (uo. 272.), ill. katolikus-protestáns szócsatározást követően „ad multos annos!” köszöntéssel ürtik (*Óreg ember nem vén ember. Képzelt regény négy részben*. Arcanum, Bp. 2001. Első kiadás: Bp. 1900), míg Móricz Zsigmond regényében „Kendy István [...] Szent János poharát elköszöntötte egy kis beszédrel, és pedig a fejedelemszonyra”. Móricz Zsigmond: *Tündérvölgy* (1922). Az „Erdély-trilógia” első része. Bp. 1983. 103.

¹³ A védőszent tisztelete és a névnap ünneplése a középkor vége felé kezdődött: „a névnap ünneplésének szép szokása a közép századokban akkor lett közönséges, midőn a kereszttség már nem kizárólag húsvét s pünkösd előszombatjain, hanem mindennap kezdett kiszolgáltatni, s a keresztelendőknél igen gyakran épp azon szent neve adatott, kinek ünnepe a kereszttség napjára vagy ennek közelébe esett”. Lonovics József: *Népszerű[!] egyházi archaeologia[!]* III. *Ünnepélyek s hirdetések*. Bécs 1857. 261–262. *Névnap* szavunk nyelvújítás előtti formája: *szent(j) e napja*. Lásd Beke Ödön: *Szenije napja*. Nyr LXXI(1947). 26–27. Az új szóalak írásmódjára vonatkozó útbaigazítás még a 19. század végén is akad: Simonyi Zsigmond: *Cím és rangsor*. Nyr XXV(1896). 393. A névnapki köszöntés (ajándékozás, mulatozás) történeti adatolását, a védőszentről való megemlékezés fokozatos átalakulását (a *névnapolást*) lásd Bogdán: *i. m.* A szentek névünnepeinek szórakoztató, olykor karneválszerű jellegére utal a következő, 19. századi feljegyzés: „botránkozó vígalmak [...] – kivéven a karácsony másodnapján István és János poharát s húsvét [!] hétfőjének öntöző napját – nem tartatnak”. Kiss Károly Sz.: *Monografiai vázlatok a barsi ref. esperesség múltja [!] s jelenéből*. Pápa 1879. 225.; ill. beszámoló is: „Szent János poharát musika [!] szóval tartottuk.” Bárdos Kornél: *Eger zenéje 1687–1887*. Bp. 1987. 188.

¹⁴ A latin *recordatio* ’emlékezés’, a *kantáció* ’énekes, verses köszöntés’. Vö. *kantáció* ’kántálás’ [1760] = *Erdélyi magyar szótörténeti tár* (SzT) VI. Szerk. Szabó T. Attila. Buk.–Bp. 1993. 94., ill. *rekordál* 1. ’(vissza)emlékezik, emlékeztetibe idéz’ [1714]; 2. ’házaknál énekel, kántál’ [1590], valamint *rekordáló* 1. ’házaknál éneklő, kántáló’ [1592]; 2. ’kántáló diák’ [1678]. *SzT* 2002. XI: 240. A jelentősebb névnapokon a kollégiumlakó diákok szűkösségszűkítő csoportos köszöntéssel szerzett ajándékok egészítették ki. (Móser: *i. m.* 243.) Az ünnepjárás szokásának másik megnevezése, a *mendikálás* (1642: ’ünnepi köszöntő elmondása’, vö. 1595: *mendikán/s* ’1. kéregető, 2. szolgálódiák’, ill. 1621: *mendikus* ’szolgálódiák’) is erre utal. (*SzT* 1997. IX: 83.) Nem véletlen, hogy a 18. században fénykorukat élő

A János-napi köszöntés szokás- és szövegvilágának feltérképezéséről

A János-napi köszöntés szokásának elterjedtségére, a köszöntők népszerűségére a 19–20. századi néprajzi és nyelvészeti gyűjtések is rámutattak. Az 1872-ben alapított Magyar Nyelvőr (Nyr) című folyóirat első számának programadó beköszöntőjében gyűjtésre vonatkozó szerkesztői felhívás szerepelt.¹⁵ Az ehhez igazodó néprajzi gyűjtések többnyire feldolgozás nélküli adatközlést eredményeztek, néprajzi értékük azonban tagadhatatlan.¹⁶ A folyóiratban egy kettős (áldás- és átokként való) olvasatot lehetővé tevő szilágysági névnap-i köszöntő szövege is közlésre került.¹⁷

Az 1890-ben indított *Ethnographia* hasábjain a korban hasonló kezdeményezés látott napvilágot.¹⁸ A három (népköltészet, népszokás, néphit) tárgykört átfogó gyűjtési felhívásban a „névnap-köszöntések” is megneveződtek.¹⁹ Két hegyháti és egy borsodi adatot kivéve,²⁰ János-napi köszöntő akkor nem került publikálásra, de néhány erdélyi karácsonyi rítusszöveg hozzáférhetővé vált.²¹

szokások (karácsonyi és újévi köszöntők, éneklések, névnap-i köszöntők, ostyaküldözgetések és más pénzszerzések, ill. rendezvénytársak) ellen 1771 őszén a régebb kiadott tilalmakat néhol újra fogantatosítani igyekeztek. Lásd: Tessedik Sámuel–Berzeviczy Gergely: *A paraszti állapotokról Magyarországon*. Vál., szerk. Zsigmond Gábor. Ford. Zsilinszky Mihály et al. Bp. 1979. (A magyar néprajz klasszikusai 17/18.) 300

¹⁵ Árpády [Szarvas] G[ábor]: *Mit akarunk?* Nyr I(1872). 1–4.

¹⁶ Pl. *Névnap-i köszöntők*. Nyr III(1874). 378–379, 426, 475–476, 519, 559. Uő: *Névnap-i köszöntők*. Nyr V(1876). 92, 130–131, 183, 232, 274–275, 331–332. Közli: Bakoss Lajos.

¹⁷ *Névnap-i köszöntők* (Zilah). Közli: Juhasz Béla. Nyr XII(1883). 234. Hasonló, folyóiratbeli adatközlésre példa a korból: *Kalotaszegi névnap-i köszöntők*. Közli: Zilahy György. Kalotaszeg I(1890). 104–105; *Verses levelek, névnap-i köszöntők*. [Marostordam, Kibéd.] Közli: Ósz János. Erdélyi Népei IV(1901). 32.

¹⁸ Szerkesztők [Munkácsi Bernát–Sebestyén Gyula]: *Gyűjtsük a népköltészet termékeit!* Ethnographia XI(1900). 31–32.

¹⁹ Uo. 32. A felhívást, a korábban megnevezett tárgykörök átszámolásával (néphit, népszokás, népköltészet) a továbbiakban ismételtelen közzétették egy-egy lapszám (számozatlan) hátoldalán: *Felhívás*. Ethnographia XII(1901). 9. szám; Ethnographia XIII(1902). 1., ill. 9. szám.

²⁰ *Szent János köszöntése*. Közli: Nagy József. Ethnographia XIV(1903). 440–441. *Névnap-i köszöntés a Hegyhátról*. Közli: Nagy József. Ethnographia XV(1904). 280–281., ill. Istvánffy Gyula: *A Borsodmegyei palócok*. [!] Ethnographia XXII(1911). 299.

²¹ *Karácsonyi köszöntők*. [1. Udvarhely és Háromszék vm. 2. Kovászna.] Lejegy. Balásy Dénes. Ethnographia XI(1900). 275–276.; *Karácsonyi kántáló versek*. [1–8. Kalotaszeg.] Gyűjt. Csöregi Ferencz. Ethnographia XIX(1908). 295–297.; *Karácsonyi kéregető versecskék*. [I–II. Alsórákos, Nagy-Küküllő m.] Közli: Parászka Gábor. Ethnographia XXI(1910). 240. Jankó adataiból viszont ismert, hogy a 19. század végén „nagyobb ünnep [...] karácsonykor van, ilyenkor szoktak december 26-án istvánolni és 27-én jánosolni”. Jankó János: *Torda, Aranyosszék, Toroczkó magyar (székely) népe. Néprajzi tanulmány*. Bp. 1893. 226. Két erdőszentgyörgyi, egy 1903-ban és 1904-ben Vikár által gyűjtött és Bartók által lejegyzett *Hajnalozó*, mindkettő alkalomhoz (István, ill. János napjához) kötött szöveggel és dallammal, több mint fél évszázaddal később az Ethnographiában került újraközlésre. Domokos Pál Péter: *Hajnal, hajnalnóta, hajnalozás*. Ethnographia LXXII(1961). 255–256. Vö. Bartók Béla–Kodály Zoltán: *Erdélyi magyar népdalok*. Bp. 1921. 35., 128. sz. Egy 18. századból származó János-napi köszöntés töredéke ugyanitt került publikálásra. Égető Melinda: *Gergelyjárás ének és János napi köszöntő a XVIII. századból*. Ethnographia LXXX(1969). 571. A túlzás illusztrálásaként idézett Szent János köszöntő (egyben áldáskérő) szöveg a lapban adatolatlanul szerepel. Katona Imre: *A túlzás főbb típusai a magyar népköltészetben*. Ethnographia LXXXIII(1972). 182. Egy, a legényszervezetek működését és azok téli multságainak alakulását ismertető későbbi tanulmányban a *János napi hajnalozó* (névnap-i hajnalozás)

A felhívást gyűjtési útmutató is követte.²² Az annak alapján 1912-ben megindult magyar *Folklore Fellows* (FF) gyűjtések a karácsonyi ünnepkör szokásköltészetéhez tartozó János-napi köszöntők szövegeit is rögzítették, egy pedig a köszöntés forgatókönyvét, amely a köszöntő szövegét viszont nem tartalmazza.²³ Az európai mintára Magyarország-szerte elterjedt néphagyománymentő mozgalomba bekapcsolódott nagyszalontai gimnázium munkacsoportjához 1916 telén Kodály Zoltán is csatlakozott.²⁴ A nagyszalontai gyűjtéséből származó névnapi (*Szent Jánust*) köszöntő szövege és dallama a gyűjtési elv adekvát gyakorlati alkalmazását példázza, együttes lejegyzésük mintaszerű.²⁵

A református diákok Ifjú Erdély című folyóirata 1938-ban a téli néphagyományok gyűjtésére vonatkozó útmutatót jelentetett meg.²⁶ A 61 erdélyi és partiumi településről beérkezett anyagból Nagy Ödön és Makkai Endre szerkesztett kötetet.²⁷ Abban Sipos Endre református teológiai hallgató a szilágysági Kusalyra vonatkozó sommás tudósítása is szerepelt: „János és István napján köszöntenek.”²⁸ Az 1993-as újrakiadásban,²⁹ egy Szilágyverkedről származó rövid

néhány helyi (alsórákosi, bodolai, hétfalusi, olthévízi) változata is fellelhető. Komlósi Előd: *Legényszervezetek és az ifjúság téli mulatságai Délkelet-Erdélyben*. Ethnographia XC(1979). 92–105. A 20. század végén megfogalmazottak értelmében még „földerítésre vár a névnap-kultusz története is. Különös tekintettel arra, hogy míg nálunk a protestáns nemesség körében igen kedvelték a névünnepeket, addig az újkori Európa protestáns vidékein jelentősége nem volt.” Kósa László: *A kismemesi kultúra és társadalmi magatartás meghatározó vonásai a XIX. században*. Ethnographia CVII(1996). 420.

²² Bán Aladár–Sebestyén Gyula: *Tájékoztató a Folklore Fellows magyar osztályának országos gyűjtéséhez*. Ethnographia XXIII(1912). 203–213.

²³ Adatolja és hivatkozta Balogh Pál Géza: *A karácsonyi ünnepkör szokásköltészet a Folklore Fellows magyar gyűjtéseiben*. [Bp. 2014.] Online: https://konyvtar.elte.hu/sites/default/files/balogh_pal_geza_belep.pdf (2015. 09. 14.)

²⁴ Lásd Szalay Olga–Rudasné Bajcsay Márta: *Kodály Zoltán nagyszalontai gyűjtése*. Honismeret XXX(2002). 8. Vö. *Nagyszalontai gyűjtés*. Gyűjtötte a Folklore Fellows magyar osztályának nagyszalontai gyűjtőszövetsége. Kodály Zoltán közreműködésével szerkesztette Szendrey Zsigmond. (Magyar Népköltési Gyűjtemény XIV.) Bp. 1924.

²⁵ Lásd: *Serkénj fel, kégyes nép*. (1916. dec. 28.) = *Kodály Zoltán nagyszalontai gyűjtése*. Vál., szerk. Szalay Olga–Rudasné Bajcsay Márta. Bp. 2001. (Magyar Népköltési Gyűjtemény XV.) 90. 18/1. szám. Vö. *MNT II*. 993. 877. sz. Kodály későbbi, a köszöntést rituális jellegű, társadalmi eseményként hangsúlyozó véleménye szerint: „A jókívánság a civilizált embernek többnyire üres szó, a régi embernek szinte varázserőjű érték lehetett, amit szívesen viszonzott tőle telhetően. [...] A sok ünnepi, névnapi köszöntő egy melegebb, barátságosabb, testvéribb, emberszeretőbb népelet emléke.” Kodály Zoltán: [*Előszó*. (Bp. 1952. szept. 1.)] = *MNT II*. viii. Egy jelenkori nézet szerint: „Erdélyben, Moldvában nyomokban még tetten érhető az élő hagyomány, de tíz év múlva szerintem már semmit sem találunk. [...] Jó lenne, ha a névnapok is megmaradnának ünnepnek.” [Móser Zoltán]–László Dóra: *Az Isten is János*. [Interjú] *Heti Válasz VIII*(2008). 10. Online: <http://xn--vlasz-xqa.hu/kultura/az-isten-is-janos-20331> (2016. 03. 02.)

²⁶ Nagy Ödön: *Téli néphagyományaink. Útmutató a néprajzi gyűjtőknek*. Kvár 1938. (Néphagyomány-füzetek 1.) Ugyanazon évben és azonos témakörben az 1892-ben indított *Erdély* című honismereti folyóirat néhány szövegközlésnek biztosított teret. Vass Erzsébet: *Karácsonyi népszokásainkból*. [1–4. karácsonyi kanta, 5. újévi beköszöntő vers, Szépenyerüszentmárton] *Erdély XXXV*(1938). 53–54; *Karácsonyi és újévi mondókák*. [1–5. karácsonyi, 6. újévi, Kolozs m.] Közli Orosz Endre. *Erdély XXXV*(1938). 80–82; Szabó T. Attila: *Karácsony-téli népszokások*. [Domokos, Máramaros m.] *Erdély XXXV*(1938). 88–92.

²⁷ *Adatok téli néphagyományaink ismeretéhez*. Hetven néprajzi gyűjtő munkája alapján összeállította Makkai Endre–Nagy Ödön. Kvár 1939. (Erdélyi Tudományos Füzetek 103.) Az ugyanazon tárgykört felölelő és nagyobb területen végrehajtott erdélyi gyűjtés során 28 helységben adatolták a *jánosozást*, illetve a *hajnalozást*, *kötözést*. A bűzabocsárdi *Karácsonyi nagy köszöntő* (*rigmus*) egy rövidebb, Szabó József által 1856–1862 között Székelyföldön lejegyzett prózai szövegváltozata a 20. század másik felében bukkant fel. Lásd erről Schram Ferenc: *Egy száz éves karácsonyi köszöntő*. *Néprajzi Közlemények V*(1960). 315. Vö. Makkai–Nagy: *i. m.* 7.

²⁸ Uo. 163. A kötetben két szilágysági településről származó (Kusaly és Szilágycseh) néprajzi adat szerepel. Sipos Endre gyűjtésében a kilenc karácsonyi és hat újévi rigmus szövege mellett a szilveszteri *galuskafőzés*, *ölmöntés*, *fahozás* és a *disznóól tütogetése* is említésre került. (Uo. 161–163.) Beksy Andor tanárjelölt szilágycsehi gyűjtéséből a szilveszteri *ölmöntésre* és *aranyos vízre* vonatkozó hiedelemadat mellett a *karácsonyi kántáláskor* és újévkor mondott rigmusok, a *betlehemes* és a *kántálás* szakasleírása jelent meg. Uo. 163–166.

²⁹ A második, bővített kiadását szerkesztette, s. a. r. és mutatókkal ellátta Barna Gábor. Az eredeti kiadásban szereplő

szokásleírás keretében, három *Szent János kánta*³⁰ és két verses *köszöntő* is helyet kapott.³¹ Ugyanazon évben Páll Éva három köszöntőszöveggel illusztrálta a Szilágyszéren ünnepelt *név-esték* sorából kiemelkedő István- és János-napot.³²

A Kolozsvári Folklor Archívumban fellelhető, 1949 és 1959 között gyűjtött erdélyi folkloranyagban fellelhető szilágysági *névcsúfolók*³³ mellett névnapra köszöntő egy sem akad. A tájegység népzenei monográfiájában azonban a nagydobai Sándor-napi köszöntő szövege és dallama³⁴ mellett Almási István további hét (ballai, bogdándi, désházi, diósadi, sámsoni és szentkirályi) köszöntőváltozatot közölt.³⁵ Véleménye szerint „a szilágysági falvakban főként az István és János nevűeket, továbbá az Andrásokat, Ferenceket, Mihályokat és Józsefeket szokták felköszönteni”.³⁶ Mitruly Miklós krasznai adatolása szerint: „Régebben a disznótorok, névnapra felköszöntések és keresztelők sem múltak el nótázás nélkül. A hatvanas években azonban már nem volt elengedhetetlen tartozékuk a nótász”.³⁷ Ugyanakkor, a Sztanó Pál hangdokumentátor és Víg Rudolf népzenekutató 1963-as kárászteleki gyűjtéséből származó *Zendülfel, Szent János* köszöntő és az *Ugrik a bak a fagyon* János-napi tréfás adománykérő rigmus 1972 és 2000 között többször is hozzáférhetővé vált.³⁸

Az ezredfordulót követően Magyar Zoltán gyűjtőmunkájának eredményeként egy szilágysámsoni népi előadó három névnapra köszöntőt is magába foglaló gazdag dalrepertoárja látott napvilágot.³⁹ A névnapra köszöntések helyszínének pontosításaként hangsúlyozódott,

kottákat ellenőrizte, a jelenlegi kiadás számára átírta és jegyzetekkel ellátta Tari Lujza. Bp. 1993. (Magyar Népköltési Gyűjtemény XX.) Ebben 18 további településről és az 1960–1980-as évekből származó adat is publikálásra került.

³⁰ 'ének'

³¹ Uo. 273–275. 23a-c. sz. Lejegyezte Veress Etelka VI. o. tanuló.

³² Páll Éva: *Ünnepek, szokások a szilágysági Szerben. = Változás diákszemmel. (A magyar Néprajzszakos Hallgatók II. Nemzetközi Konferenciáján elhangzott előadások. Illyefalva, 1993. okt. 14–18.)* Szerk. Lukács János. Kvár 1994. 20–21. Az 1994. évi Országos Néprajzi és Nyelvjárási Gyűjtőpályázatra beküldött pályamunkák között is akad kettő, amely a téli ünnepkör szokásait, illetve a hagyományos és új ünnepek témában íródott, mindkettő széri gyűjtés eredménye. Márton Annamária: *Hagyományos és új ünnepek, szokások a családok, közösségek életében.* (Szer, Szilágys megye, 1994) EA 25438; Tóth Natália–Hutterer Éva: *A téli ünnepkör szokásai Szilágyszéren.* (Szer, Szilágys megye, 1994) EA 25530.

³³ *Névcsúfolók.* Gyűjtő Puskás Csaba. Adatközlő: Kerékgyártó Ferenc, 14 éves. Gyűjtés helyszíne és éve: Zilah, 1957–1958. Jelzet: 1741, 1742.

³⁴ *Éljen, éljen, akinek most tiszteletére.* [1975. márc. 12.] = *Szilágysági magyar népzene.* Közzéteszi Almási István. A dallamokat átnézte Jagamas János. A kottarajzokat László Attila készítette. Buk. 1979. 210–211. 236. sz. A gyűjtő adatolása szerint: „Az ének elhangzása után dallam nélkül mondott köszöntő következett. Döcögős kántori verszetet lévén, nem tartom érdeemesnek közzétenni.” I. m. 302.

³⁵ Uo. 302–307.

³⁶ Uo. A szilágysági *névnapolás* a Budai Nagy Antal által vezetett 1437-es erdélyi parasztfelkelést tematizáló 20. századi regény szövegvilágába is beemelődött: „ha kérdik, hol voltál, amikor az ég zengett, azt mondani: »Szilágyságban jártam névnapolni, messzi kedves rokonomnál!«” Hunyady József: *Oroszlán és gödölye.* Bp. 1970. 170.

³⁷ Mitruly Miklós: *Népdal és népballada Krasznán a hatvanas években.* Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények (NyIRK) XXXVI(1992). 44. Lásd még Uő: *Karácsonyi kántálás Krasznán. = Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 6.* Szerk. Pozsony Ferenc. Kvár 1998. 117–128.

³⁸ A hangfelvételek adatolását és elérhetőségét lásd itt: *Publikált népzenei hangfelvételek internetes adatbázisa.* Online: <http://db.zti.hu/24ora/mp3/4723a.mp3> ill. <http://db.zti.hu/24ora/mp3/4723a2.mp3> (2016. 03. 04.) Ismert egy másik, 2006 őszén regisztrált szilágysági névnapköszöntő ének is a Fondor zenekar előadásában: *János köszöntő = Nótás Szilágys. Autentikus magyar népzene Szilágyságról.* Bp. 2007.

³⁹ *Dalol Szilágys Ferenc. Szilágysámsoni népdalok és egyéb énekek.* Gyűjt., szerk. Magyar Zoltán. A dallamokat Visnyainé Kondor Ágnes és Visnyai Csaba jegyezte le. Kvár 2005. (Kriza Könyvtár.) 38–40. 13–15. sz. Vö. Szilágys Ferenc (előadó): *Szilágysámsoni névnapra köszöntő (16. – 4'31") = Szilágysági népzene. Szilágysámson.* Vál. Árendás Péter. Gyűjt. Berecz András, Kelemen László, Pávai István. Bp. 2010. (Új Pátria – Jövők öröksége 20/50.)

hogy: „Mi a házakhoz köszönteni nem mentünk, mer’ ez a köszöntő forma ez a pincetársaságba’ alakult. [...] Ez a pincénél történik.”⁴⁰ Nagy Réka egy szilágybagosi népi költő alkalmi versei kapcsán állapította meg, hogy „a névnapi írott versek csoportja mutatkozik a leggazdagabbnak (15)”.⁴¹ Egy nemrég megjelent, fiataloknak szánt gyűjteményes kötetbe Gáspár Attila, zilahi zenetanár és énekkari karmester huszonöt olyan magyar névnapi köszöntőt is beválogatott, amelyek egy része egykor szentek ünnepéhez kapcsolódott.⁴² Az ezek között szereplő *Szent János áldása* Kiss Lajos népzene kutató 1966-os hertelendyfalvi gyűjtéséből származik,⁴³ szilágyságiként pedig az Almási István 1975-ös nagydobai gyűjtéséből ismert Sándor-, József-, Benedek-köszöntő került újraközlésre.⁴⁴

„A Szilágyság legszélén lévő Zsibón”⁴⁵ a János-napi köszöntő egyik szöveg- és dallamváltozatát Molnár János, a helyi születésű, jelenleg kolozsvári teológiai professzor rögzítette

⁴⁰ Magyar: *i. m.* 40. Magyar Zoltán korábban az István- és János-köszöntés egykor Kalotaszegen ismert (*kötözés*) szokásváltozatáról és *serkentő énekéről* is beszámolt. Lásd Magyar Zoltán: *Kalotaszegi népmondák*. Bp. 2004. (Magyar Népköltészet Tára V.) 38.

⁴¹ Ezek között János-napi ugyan nincs, de egy 1951 karácsonyán írt István-napi köszöntő, valamint egy 1973-ban keltezett István-napi üdvözlés fellelhető. Lásd Nagy Réka: *Egy 20. századi „betolakodó tró” életpályája és életműve. A versírás és a verhasználat kontextusai Szabó Miklós (1907–1982) életművében*. Doktori disszertáció. Szakmai irányító dr. Keszeg Vilmos. Kvár 2012. 62. Lelőhely: Kolozsvári Egyetemi Könyvtár. Jelzet: TEZE5051. Az egykor szilágynagyfalui lakhelyű Major Miklós mindenekelőtt a Felső-Berettyó mente népi kultúrája iránt érdeklődött. A Nagyfaluban (is) gyakorként jegyzett keresztnév kapcsán (Major Miklós: *Szilágynagyfalva*. Szerk. Botlik József. Bp. 2002. [Száz magyar falu könyvesháza 6./ 179.] kizárólag a bagosi parasztkrónikás névrokonának és versfaragó barátjának, Szabó Bálintnak (1900–1970) a névnapi köszöntőiről tett említést, amelyek azonban nem maradtak fent. Uő: „Koszorúba font gabonakalászkok.” *Szabó Miklós, szilágybagosi parasztkrónikás naplójegyzetei a 20. század második feléből*. = *Kriza János Néprajzi Társaság 7. Évkönyve. Írás, írott kultúra, folklór*. Szerk. Keszeg Vilmos. Kvár 1999. 213.

⁴² *Csak ez nékiünk vigasságunk. 333 ének serdülőknak. Zenei olvasókönyv*. Összeáll. Gáspár Attila. Zilah 2012. (Didactica) 215–239. 226–250. sz.

⁴³ Uo. 238. 249. sz. Vö. Kiss Lajos–Bodor Anikó: *Az al-dunai székelemek népdaljai*. Újvidék 1984. (A jugoszláviai magyar népzene tára II.) 346. sz. A vajdasági Hertelendyfalva (szerbül *Vojlovica*) zenefolklorja az erdélyi népzene-dialektusba tartozóként jegyzendő. A hangfelvételt Domokos Mária és Németh István közzétette a 2004-ben megjelentetett *Magyar Népzenei Antológia VII. Moldva és Bukovina népzeneje 4.* válogatásba.

⁴⁴ Uo. 220. 231. sz. Vö. Almási: *i. m.* 210–211. 236. sz.

⁴⁵ Szabó T. Attila: *Somjai és társai*. MNy XXXII(1936). 193. Zsibó (rom. *Jibou*) Szilágyság délkeleti részén helyezkedik el, a Szamos bal partján (a Goroszlói-medence déli részén, ahol az Almás és az Egregy a Szamosba ömlik, szemközt a Rákóczi-heggyel). Néhány folklórtörredék már a századforduló tájékán lejegyzésre került. Kádár József 1892-es néprajzi anyagában az igézés legfontosabb ellenszereként alkalmazott szenes vizet zsibói adat illusztrálja. Kádár József: *Babonák és szokások Deés vidékéről (1892)*. = *Népi csodás történetek, hiedelmek és szokások*. Kiad., bev. Kiss Ferenc. Szamosújvár 2001. 21. A tordai születésű Kanyaró Ferenc, a kolozsvári unitárius kollégium diákjainak szünidei folklórgyűjtését szorgalmazó pedagógus egyik kézírata a *matyukázás* nevű népi játék rövid (egyoldalas) leírását őrzi. Kanyaró Ferenc: *Rúdhányás a Szilágyságban (Zsibó)* é. n. [*19 század vége] EA 1287. A kézirat dr. Sebestyén Gyula hagyatékából került elő. Feltehetően egy másolatról lehet szó. Lásd Olosz Katalin: *Háromszéki népballadák Kanyaró Ferenc hagyatékában*. Keresztény Magvető CXV(2009). 217–218. Vö. Kanyaró Ferenc: *Erdélyi népballadák és epikus énekek (1892–1905)*. Kritikai kiadás. Kanyaró Ferenc szétszóródott hagyatékát összegyűjtötte, szerkesztette, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közzéteszi Olosz Katalin. Kvár 2015. 73, 851. Ugyanezen kiadványban hozzáférhető: *A zsibai tábla búza... A meghalt szerető*. (szerelmi ballada) é. n. [1892–1896 májusa között] = *I. m.* 213–214. III/D/68. sz. (Forrás: EA 2276. 166. 114 sz.), ill. *Dobos Gábor: A lebukott betyár*. (betyárballada) Gyűjt. Szabó Miklós. Zsibó 1897. = *I. m.* 442. VII/256. sz. Kovách Géza azon 158 oldalas kézírata, amely a karácsonyi ünnepkör népszokásainak szilágysági vonatkozásait zsibói adatokkal is példázza, máig kiadatlan. Kovách Géza: *A karácsonyi ünnepkör népszokásai a Szilágyságban*. (Szilágy megye; 1947–1950, 1986) EA 22845.

2013-ban.⁴⁶ A köszöntőt akkor 90 éves édesanyja énekelte szalagra, és lánya, Molnár Julianna kottázta le. A köszöntővers nélkül publikált négy ének⁴⁷ kontextusaként a szokásesemény időpontja és a szokásrend néhány mozzanata rekonstruálódott: „nem a napján köszöntik, hanem az előtte való nap [...] a köszöntő éneket férfiak és nők együtt énekeltek ugyan, de a köszöntő rígmust mindig a legidősebb férfi rokon mondta el a küszöbön, a házba való belépés előtt. A felköszöntött házigazda a köszöntő elhangzása után köszönetet mondva nyitott ajtót és hívta be a házba a köszöntőket.”⁴⁸

A zsbói János-napi köszöntésről egy ünnepelt visszaemlékezései alapján

Anyai nagyapám, Szűcs János, 1921. február 10-én született Zsibón. Ma is ott élő, református vallású férfi, aki 1963-ig gazdálkodott, majd 42 évesen kitanulta az ácsmesterséget. A helyi szövetkezet alkalmazottjaként 1983-ban nyugdíjazták. 1943 nyarán nősült, házasságának 69. évében megözvegyült. Három lánygyermeké közül a legidősebb elhunyt. Egy ükunoka, négy dédunoka és hat unoka felmenője.

Egyik, hangszalagra rögzített, a helyi népszokásokat tematizáló beszélgetésünkbe, 1996. augusztus 2-án a látogatóba érkezett Somogyi Eszter⁴⁹ is bekapcsolódott. A János-ünnepleskör énekelte *kántát*, illetve *kóringyát*⁵⁰ és a verses *köszöntőt* mindketten előadták,⁵¹ a névnapozások élményét a házigazda elevenítette fel. A névnapos köszöntés szokásrendjét illetően többször hangsúlyozta: meghívás, ajándékozás nincs, a névnapozás *megettisztelés*, a köszöntés pedig az ünnepnap előestéjén, december 26-án, az ún. *névestén* kerül sor.

A 20. század második feléig⁵² a nőtlen *legények*, a fiatal házások és a korosabb családok (*nősök*) külön-külön köszöntötték a korosztályukhoz, illetve a családjukhoz tartozó Jánosokat. A köszöntők – komák, rokonok, jó barátok és szomszédok – együtt indultak az

⁴⁶ Mint írja: „Családunkban ennek nagy hagyománya volt, mert a családban több István és János nagybácsi volt. Édesapám és mindkét nagyapám is János volt. Ilyenképp az egész család első napján Istvánt köszöntött, másodnapján nálunk folytatódott a Jánosokkal. Nem tudom, hogy Zsibón [...] kik tudják még a köszöntő énekeket, de mi a családban még mindig énekeljük őket, s a gyermekeimnek is megtanítottam.” Molnár János: *Zsbói folklórkinca*. = *Torony Erdély kapujában*. Szerk. Uő. Második, bővített kiadás. Kvár 2014. 287. A kiadvány CD-mellékletén a köszöntőt éneklő: Molnár Julianna és Zsuzsanna (3'49"). A kötet első kiadásában (*Torony Erdély kapujában. Tanulmányok Zsibó életéből*. Zsibó 1996) a „hajdani népi kultúra emlékhelye” (i. m. 7.) nem szerepel.

⁴⁷ *János napi köszöntő*. [Eljött az örömnapp...; Most serkenj fel, Szent Jánosunk; Egy-egy kancsó ürmössel; Nyílik az égnek...] Közli Molnár Julianna. = *I. m.* 288–291.

⁴⁸ Uo. 287.

⁴⁹ Született: Víg Eszter (Zsibó, 1933). 2014 decemberében elhunyt.

⁵⁰ A *kóringyál* a *koledálás* 'adománygyűjtés' megfelelője. Itt a 'kántálás, ablak alatti ének' gyorsabb ütemű, vidámabb hangvételű részegysége. Vö. *SzT* 1995. VII: 44.

⁵¹ Lásd *Függelék*. A rendelkezésemre álló szokásszövegek elemzése, a szöveg- és dallamváltozatok összehasonlítása a kompetenciakörömet meghaladja, kizárólag szövegközlésre vállalkozom. A szövegekhez fűzött, többnyire néprajzi vonatkozású észrevételeim lábjegyzetként olvashatók. Mivel a tanulmány kereteit meghaladta, az Erdély protestáns közösségeiben ismert János-napi köszöntők korábbi néprajzi adatolásának áttekintésére, amely egy (külön) kutatástörténeti tanulmány tárgyát képezhetné, most nem vállalkoztam. A téli ünnepkör kutatástörténeti eredményeiről pedig lásd összefoglalóan Tánccs Vilmos: *Magyar vallási néprajzi kutatások Erdélyben (tudománytörténeti összefoglaló és könyvészet)*. = *Oktatás, kutatás, intézmények Kolozsvárt*. Szerk. Czégényi Dóra–Keszeg Vilmos–Pozsony Ferenc. Kvár 2010. (KJNT Évkönyve 18.) 27–30.

⁵² A rekonstruáltak alapján: 1960-as évek vége, 1970-es évek eleje.

elsőként felköszöntendő személy házához, esetenként ott találkoztak. A sorrendet meghatározó szempontok egyike a köszöntött személyek kora volt (először az idősebbekhez mentek), ugyanakkor a felköszöntöttek (közelebbi, távolabbi) lakhelyét is figyelembe vették. A több Jánost köszöntők csoportja az est során folyamatosan bővült: a felköszöntött személy és/vagy családtagjai a háztól távozókhoz csatlakozva a következő ünnepelt házához mentek.

A köszöntők (csoportonként öt-hat személy), a porta függvényében, az utcán, az udvaron vagy a tornácra sorakoztak fel az *ablak alatt*. A *kántát* a rangidős személy (idősebb rokon, kedvesebb *koma* vagy *sógor*) énekelte, a többiek a sorzáró szótagot/szót ismételték, a *kóringyát* viszont közösen *danolták*. Az ekkor már ajtóba álló házigazdának a köszöntővers (*beköszöntő*) szövegét a rangidős férfi mondta. A házigazda a rigmust követő *Éljen!* elhangzása után köszönetet mondott, majd a köszöntőket a házba hívta.

A köszöntőket gyakorta két-három cigányzenészből álló *muzsikuscsoport* kísérte. Először az ablak alatt zenéltek, ahol többnyire a házigazda nótáját is elhúzták. A behívást és *kinálást* követően a terített asztal mellé ültetett vendégek szórakoztatásáról gondoskodtak, a háziaktól ennek fejében fizetséget kaptak. A mulatozás gyakorta táncsal (*csárdásozással*) járt. Távozásukat követően a *nótázás*, illetve az *eszem-iszom* addig folytatódott, amíg a köszöntők kedve tartotta. A vendégek ellátásáról⁵³ a család nőtagjai gondoskodtak.

A köszöntők száma, valamint a felszolgált étel- és italmennyiség alapján egyik-másik János-est emlékezetesebbnek bizonyul. 2015. szeptember 2-án például, amikor a családi házban kizárólag a János-napi köszöntés témakörében újabb interjúhelyzetre adódott lehetőség, az ünnepelt lánya⁵⁴ gyermekkori emlékként idézte fel, hogy az 1950-es évek legvégén a házban olykor *húsnál is többen voltak [...] 50 liter bor fogyott, megették az összes füstös kolbászt és ódalast, X. néni meg úgy forgott, hogy a szoknyája pendelyestől a derekánál volt, úgyhogy leseperte az összes poharat az asztalról*. A gyerekként titokban (ajtón-ablakon keresztül) figyelt mulatozás emlékképe a felnőttek ugyanazon féktelen hangulatát, jókedvét idézi, amelyet egy rég sem sűrűn hangoztatott, trágárnak számító (*csúfolódó*) köszöntő rigmus is. Az öt komájára ma is jó szívvel emlékező ünnepelt, aki a helyi közösség legidősebb tagjaként hosszú évtizedek óta rendszeresen felköszöntött János, hosszas rábeszélésre és némi pironkodással ugyan, de felidézte, mint ami *csak azt a Jánost illette, aki értette a viccet*.⁵⁵

Az egykor teljes közösségre kiterjedő, általánosan számontartott névünnep az utóbbi két-három évtizedben a szűkebb vagy tágabb családban kerül sorra, általában ajándékozással és ünnepi étkezéssel jár. Néhol, egy-egy vállalkozóbb kedvű idősebb rokon vagy lelkesebb fiatal előadásában a korábbi köszöntők valamelyike is felhangzik. Anyai nagyapám szerint, akit az 1990-es évektől az egyre több generációhoz tartozó családtagok rendszerint együtt köszöntenek fel, a hagyományosnak tekinthető köszöntés szokása valójában már a kollektívizálást követő években *elmaradt*. Nem a köszöntők számának, hanem a köszöntésben részt vevők körének beszűküléseként észlelt fokozatos változás mentén megfogalmazott véleményével, aktív János-köszöntőként, magam is egyetértek.

⁵³ Általában *füstös kolbász, ódalas* (disznósült), bor, pálinka, kalács, sütemény.

⁵⁴ Szül. Szücs Katalin (Zsibó, 1949).

⁵⁵ Lásd *Függelék. Tréfás köszöntő*.

Függelék

Somogyi Eszter (1996)	Szűcs János (1996, 2015)
-----------------------	--------------------------

1.

Kánta	Kánta
Eljött az örömnapp neve tiszteletére, -éére és a palagyiás kedvére, kedvére.	Eljött az örömnapp neve tiszteletére, -éére -ére és a palatiás ⁵⁶ kedvére, kedvére.
Kedvére mulassunk, alig várja, köszöntse, -öntse, öntse be szívedet, mennyei áldásokkal, sokkal, sok jóval szeressen éltedet mindenképpen, eképpen.	Kedvére mulassunk, alig várja, köszöntse, -öontse, öntse és az úristen bétöltse, bétöltse. Töltse be szívedet mennyei áldásokkal, sokkal, sok jókkal szeresse, éltedet mindenképpen, éppen, éppen és a[?] juss egeknek egében, egében.
	Egeknek egében, lelked Istent dicsérje, -érje, érje és [már ⁵⁷] elértem versemnek végére, végére. ⁵⁸

2.

	Kóringya
Most serkenj fel, Szent Jánosunk, öltözz fel!	Most serkenj fel, ⁵⁹ Szent Jánosunk, öltözz fel!
Jöjj közénkbe, kivált jó egészséggel.	Jöjj közénkbe, kivált jó egészséggel.
//:Ez baráti szeretet, minket ide idézett:	//:Ez baráti szeretet, minket ide idézett:
Éljen, éljen, Szent János sok számos esztendőket!://	Éljen, éljen, Szent János sok számos esztendőket!://

⁵⁶ 1996-ban: *paladiás*. Lásd még: *Palaiás*. (Molnár: *i. m.* 288.) A lat. *palatinus* '1. nádor(ispán); 2. választófedelem' (SzT 2000. X: 404.) diáknyelvi megfelelője '?. Csokonai *Dorottyájának* (1799) II. könyvében is szerepel: „Rá rándítja Izsák pengő muzsikáját / 'S a' Palatinusnak elkezdí nótáját.” Lásd még egy későbbi költeményét is: *A' Palatinus' Nótájára Szerelmes Eggyezés* (1795).

⁵⁷ Az 1996 nyarán elhangzott változatban szerepelt.

⁵⁸ A szomszédos Szatmár megyéből ismert János-napi köszöntők egyikének szövege: „Eljöttek a múzsák neved tiszteletére – ére / Éljen a János is kedvére – kedvére // Kedvére mulasson, alig várja köszöntse – öntse / Öntse a szívedet bétöltse – bétöltse // Bétöltse szívedet anyai áldásokkal – sokkal / Sokkal koronázzon sok jókkal – sok jókkal.” Méta együttes: *Bétöltse szívedet...* [Szatmár]. Bp. 2001. 6. felvétel. A kárpátaljai Sárosorosziban ismert *muzsákoló* olyan énekes köszöntő, amellyel a barátok, családtagok tisztelik meg a névnapját ünneplő személyt. Szövege és előadásmódja nagyban hasonlít a Zsibón ismert köszöntőváltozathoz, a dalt itt is, ott is egy személy éneklí, a többiek a sorzáró szóttagot vagy szót ismétlik. Espán Margaréta: *A Hangraforgótól a Búbos Kemencéig. Ahol a muzsákok járnak*. Kárpátalja (2014. január 9.) 678. szám. Online: <http://www.karpataljalap.net/?q=2014/01/09/hangraforgotol-bubos-kemenceig> (2015. 09. 14.)

⁵⁹ A bibliai zsolttár- és levélrészletekben (pl. Zsolt 57,9; Zsolt 108,3; Ef 5,14) beazonosítható felszólítás a népi dramatikus szokásokban is feltűnik. A karácsonyi betlehemes játékokban a Szűzanya ekként fordul a Kisjézushoz a pástorok érkezésekor: „Serkenj fel, fiam!”. *Csordapástorok = Cantus Catholici*. Kiad. Kisdy Benedek. Szerk. Szőlősy Benedek. Lőcse 1651. 266. A karácsonyi köszöntők némelyik sora pedig – pl. „Serkenj fel óh mozsár.[?] kezd el énekedet [...] // Keresztyén halandó, álmodból serkenj fel, / Míglen megtisztellek köszöntő versemmel!” Boldizsár Zeyk Imre: *A karácsonyi köszöntése a kalotaszegi Mérésben – az 1930-as években*. Honismeret XV(1997). 36. – mintha

	Végre midőn eljövend a víg óra
	teste nyugszik a földnek mély gyomrába
	//:lelke pedig mennyekbe, az örök dicsőségbe
	vég nélkül örvendezzünk a szentek seregébe.:/60

3.

Felderült már Szent Jánosnak piros hajnala,	Felderült már Szent Jánosnak piros hajnala, ⁶¹
ezért jöttünk mi is hozzád neve napjára,	azért jöttünk mi is neki ⁶² neve napjára,
//: hogy e háznak tisztességét tegyünk neki ma.	//: hogy e háznak tisztességét neki tesszük ⁶³ ma.
Éljen János, éljen János, Isten számába! ://	Éljen János, éljen János, Isten számába! ://

4.

	Nyílik az égnek fekete homálya.
	Fémlik, ⁶⁴ tündöklük, fémlik, tündöklük.

valamelyik históriás diák invokációjának romlott szövegváltozatát idézné. Vö. például a Piskolti István által 1790 körül (h. n.) kiadott *Argirus história* lelegején olvasható „Serkenj fel oh Musám, kezd el énekedet [...]” sorral. Az első világháború idején a csallóközi Dercsikán még szokásban lévő (az erdélyi János-köszöntők dallamaival is rokonságot mutató) köszöntők egyikének szövege: „Serkenj fel ágyadból / Vigadozó szívvel / Vigadozó szívvel / Énekülő nyelvvel”. Ág Tibor: *A tűznek nem szabad kialudni.* (Zenei rovat.) A Hét IX(1964). 8.

⁶⁰ Ez a szakasz 1996-ban nem hangzott el.

⁶¹ A „piros hajnal” a napot jelzi. Lásd erről Erdélyi Zsuzsanna: *Adatok a magyar népköltészet színszimbolikájához.* Ethnographia LXXII(1961). 408–409. További folklorisztikai és nyelvészeti adalékok: Gárdonyi József: *Piros vagy vörös.* Magyar Nyelv XVI(1920). 85. A régi magyar örkiáltást – „Hajnal vagon, szép piros hajnal, hajnal vagon!” – idéző szintagmát illetően lásd Csefkő Gyula: *Hajnal.* Ethnographia XL(1929). 187–188; Domokos: *i. m.* 237–263. Vö. R. Prikkel Marián: *Ósvallásunk egy-két nyelvi emléke.* Nyelvtudományi Közlemények XXV(1895). 77. ill. Szomjas-Schiffert György: *Hajnal vagon, szép piros... Énekes várvirrasztók és órakiáltók.* Második, utószóval bővített kiadás. Pozsony 1999. (Csallóközi Kiskönyvtár). 17. [Első kiadása: Bp. 1972] Egy 1958-ban lejegyzett szirénfalvi János-köszöntő kezdő sorai: „Tündöklük az hajnal pirosuló rouzsája [!] / Arany színnel ragyog lobogós fájkája [!]”. Ág Tibor: *Népzenei gyűjtés Kelet-Szlovákia magyar falvaiban.* Irodalmi Szemle XX(1977). 894.

valamelyik históriás diák invokációjának romlott szövegváltozatát idézné. Vö. például a Piskolti István által 1790 körül (h. n.) kiadott *Argirus história* lelegején olvasható „Serkenj fel oh Musám, kezd el énekedet [...]” sorral. Az első világháború idején a csallóközi Dercsikán még szokásban lévő (az erdélyi János-köszöntők dallamaival is rokonságot mutató) köszöntők egyikének szövege: „Serkenj fel ágyadból / Vigadozó szívvel / Vigadozó szívvel / Énekülő nyelvvel”. Ág Tibor: *A tűznek nem szabad kialudni.* (Zenei rovat.) A Hét IX(1964). 8.

⁶² 1996-ban: *hozzá.*

⁶³ 1996-ban: *tegyük.*

⁶⁴ Fénylik (?) Vö. „Cédrusnak [?] pediglen arany koronája / Fénylik, tündöklük, fénylik, tündöklük.” Molnár: *i. m.* 289. A Szilágyságban is ismert (pl. a sámsoni) aranykoronás „fébrus”, ill. a kalotaszegi (pl. a nyárszói) „Februs”-alak kapcsán lásd: „S derül az ég / Fébusz derék / Szekere ég / Sorsok fölött.” William Shakespeare: *Szentivánéji álom* (II. szín). Vígjáték. Ford. Jánosházy György. = Látó XII(2001). 144. A fordító szómagyarázata: „FÉBUSZ (helyesen: Phoebus) – Apolló napisten mellékeve”. *I. m.* 192. (Vö. Pálóczi Horváth *i. m.* 8. 4. sz.) Edvi Illés Pál 19. századi evangélikus lelkész és költő egyik cikkében ekként fogalmaz: „Ti is, kiket Fébusz tüze melegít [...]” Edvi Illés Pál: *Millyen[!] Verseik valók a Magyaroknak.* Tudományos Gyűjtemény VIII(1824). 82. Egy reformkori (kb. 1826 és 1838 közötti) kéziratos tájszójegyzék ismertetésekor Török Gábor adatolja, hogy a „Busz” ’hőség’ (a szerző szerint Baranyában *Fébusz* változat is hallható)”. Török Gábor: *Az 1830-as évek népnyelvéhez.* Nyr LXXXV(1961). 330. A zsbói köszöntő szövegével – kisebb eltérésektől eltekintve – szinte azonos változat ismert a Bereg megyei Rákosról és vidéké ről származó 20. század eleji gyűjtésből. *Névnapi köszöntő.* = Pap Károly: *Dajka-rímek, gyermek-versek, mondókák.* Ethnographia XVI(1905). 309. A köszöntő szövegéhez fűzött kiegészítő magyarázat szerint: „A köszöntő hangja, szokatlan versformája és vonatkozásai (Apollóvis, Múzsák) bár nagyon elterjedt: nem mutatnak népi eredetre.” Uo. Az

	Aranyszínű haját, [bársony nyoszolyáját ⁶⁵],
	úgy szellőztette, úgy szellőztette. ⁶⁶
Akár tél van, akár nyár,	Mert ⁶⁷ akár tél van, akár nyár,
kartonba, bundába jár,	kartonba, ⁶⁸ bundába jár,
karton alatt réz a pendely,	//: karton alatt réz ⁶⁹ a pendely,
csak az a nagy kár.	csak az a nagy kár. :// ⁷⁰

egyébként igen sok alkalmi verset író Csokonai Vitéz Mihály az *Elegyes versekhez* 1804-ben készített *Előbeszéd* kezdő soraiban ekként ítélkezett: „(...) van dolga a szegény Musáknak, úton, útfélen, falun, városban, korcsmákon, mindenütt kiabálják őket: Szállj le Musám, serkenj fel Musám, ülj fel Musám, danolj Musám, segíts Musám, ne hagyj Musám stb. Nem kilencz Musa, de kilencz száz sem győzne eleget tenni, annyian vannak ezek az urak, és olyan nagyon szolgáltatják magokat.” Idézi Császár Elemér: *Anyos Pál 1756–1784*. II. Bp. 1912 (Magyar Történeti Életrajzok). 166.

⁶⁵ A zárójeles szövegrész 1996-ban nem hangzott el.

⁶⁶ A manyisi (másképpen vogul) mitológiából ismert Arany-Kaltés (*Sorú-Kaltés*) nőalak, az Ég atya lánya, az élet anyja. Az emberszabású, de természetfeletti erővel rendelkezőnek vélt mitikus alakkal kapcsolatban Munkácsi Bernát hangsúlyozta, hogy: „Az énekben is a hajnal ragyogása *Kaltés* fejével, illetőleg hajfonatának szétbontásával van kapcsolatba hozva (1. Vog. Népkgyűjt. I, 39).” Munkácsi Bernát: *A hajnal szó újabb etymológiájához*. [!] Nyelvtudományi Közlemények XXV(1895). 78. Vö. „hajfonatából bomlik ki a nap”. = *Leszállt a medve az égből*. Vogul népköltészet. Gyűjt. Reguly Antal et al. Vál., szerk. Kálmán Béla. Ford. Ágh István et al. Bp. 1980. A pogány mitológia nőalakjainak (pl. az „ugor szellemaszony vonásai és szerepköre”) és a katolikus Mária-kultusz („Napba öltözött Asszony”, Hajnal) felvethető összefüggéseiről lásd Domokos: *i. m.* 252, 262. A magyar irodalomtörténetben ismert nézet értelmében: „Zrínyi férfias napistenének méltó párja Gyöngyösi Istvánnak festői szépségű, barokkosan mozgékony hajnal-istennője: »Az üdő éjjeli gyászat levette, / Piros hajnalszínben magát öltöztette. / Szép arany hajait rózsákkal hintette, / S reggeli szellőnek folyni eresztette.«” Gyöngyösi István: *Murányi Vénusz* II. 1. [1664] = Balassa László: *A hajnalodik ige rokon szavai és a hajnal irodalmi ábrázolása*. Nyr LXXXI(1957). 214. Vö. Zrínyi Miklós: *Szigeti veszedelem*. [1645–46/1651] VI. 11, VIII. 1–3. Egy Szilágysámszonban ismert köszöntő szövege: „Derül az égnek felvont szép sátora / bomlik fellegek fekete homálya / fébrusnak pedig aranykoronája / fénylik tündöklük, fénylik tündöklük.” *Nagykarácsony – Kiskarácsony*. Karácsonyi, újévi énekek, névnapköszöntők. Vál. Kelemen László. Bp. 1999. (Új Pátria 9.) 23. felvétel. Vö. a Csete Balázs rajztanár kalotaszegi gyűjtéséből származó szövegváltozattal: „Nyílik az égnek felvonul, szép sátora, / Bomlik fellegeknek fekete homálya. / Februsnak?? pedig koronája / Fémlük, tündöklük, fémlük, tündöklük. // A Nap ő gyászat mostan levette, / Szép hajnalokban magát felöltözte / Aranyszén haját rózsákkal szinelte, / Úgy szellőztette, úgy szellőztette. // Derült szép fényel az István napjára, / Bátran érkezett, pennáját felkapja, / Én szívem nékie ezeket kívánja, / Éljen István, éljen az István!” Csete Balázs: *Karácsonyi népszokások, újévi köszöntők*. (Nyárszó, Kolozs megye, 1942) EA 950. 14–16. Közli: Verebélyi: *i. m.* Vö. Magyar: *i. m.* 38.

⁶⁷ Az 1996-os változatban ne szerepel.

⁶⁸ ’pamutból szőtt durvább kelme, festetlen (gyapot)szövet’ Vö. *karton* = Czuczor Gergely–Fogarasi János: *A magyar nyelv szótára III*. Pest 1865. 423. (A továbbiakban: *CzF*.) Lásd még: *karton* ’pamutváson’ [1757] = *SzT* 1993. VI: 217.

⁶⁹ A ’durva, fehérítetlen vászon’ megnevezéseként ismertett *röz* kapcsán a 19. századi értelmező szótárak néme-lyike az egykor közismert gyűndal „Kantus alatt *röz* a pendely” sorának más szövegváltozatban (ti. „*réz* a pendely”) való előfordulását azzal magyarázta, hogy a *réz* és az illető vászon színe hasonló lévén, az idézett gyűndal(ok)ban felbukkanó kifejezés szennyes ruhadarabra utal. Lásd: *röz* = *CzF* V. 1870. 640. Vö. „aljas népnyelven, emberganéj, kivált midőn a ruhát csunyítja [!], honnan: *kantus alatt réz a pendely* [...]”. Vö. *réz* = *I. m.* 540, illetve *röz* = *Magyar tájszótár II*. (Ó-Zs) Szerk. Szinyei József. Bp. 1897–1901. 321. A *kantus*t (’ujjas, hosszú felsőruha’-ként, ’pongola’-ként) értelmező szócikkben a *réz* ’rongyos’ jelentése is adatolt. *CzF* III. 369. Vö. *kantus* ’köntös’ [1755] = *SzT* 1993. VI: 98. Lásd még a 18–19. századi közköltészetből származó „A kantus kartonbúl [...]” sort is. *A kis világbeli nagy világ = Ötödfélszáz énekek. Pálóczi Horváth Ádám dalgyűjteménye az 1813. évből*. S. a. r., bev. és jegyz. Bartha Dénes–Kiss József. Kritikai kiadás, jegyzetekkel. Bp. 1953. 148. 192. sz.

⁷⁰ Az Erdélyi János *Népdalok és mondák* című népköltési gyűjteményének második kötetében is fellelhető szövegváltozat (Pest 1847. 250. 447. sz.) a felvilágosodás kori debreceni diákirodalomból ismert. A nyírségi damákról szóló nóta sorai: „Kantusba, cipőbe jár, / Akár tél van, akár nyár, / Kartony alatt réz a pendely, csak az a nagy kár!” *Közköltészet I. Mulattatók*. S. a. r. Küllös Imola, mts. Csörsz-Rumen István. Bp. 2000. (Régi Magyar Költők Tára XVIII. század IV.) 80/1. Ennek szövegváltozatát „bocskoros nemesek” lányát kifigurázó „régí gunyvers [!]”-ként idézi

Köszöntő ¹	Köszöntő ²
Szent János, szent János, nevednapod érted,	Szent János, szent János, nevednapját értem,
szívünkéből, lelkünkéből nem sajnáltuk érted.	szívemből tisztelni nem sajnáltam érted.
Adja meg az isten, sok nevenapot éréjél,	Adja az Úristen, hogy sokakat szemlélhessek,
bú helyett örömeidet leljél!	bú helyett örömet éltedben lelhessek.
Valamennyi rózsabimbó fakad	S míg le nem folyt életed négy szakasza,
a párizsi nagy mezőben,	élted folyamát Isten ne szakassza!
annyi áldás, béke szálljon reád	Tisztelt ma Szent János e híveknek szája,
világ életedben!	hogy végig boldog légy, szívből azt kívánja.
	Éljen! ⁷¹

Tréfás köszöntő

Kedves komám, elérkezett a te kedves neved napja, fogad a szart harapja.
Eljöttünk mindnyájan a te tiszteletedre, hogy szarjunk az orrod hegyire.
Az ácsok ahány lyukat fúrnak, ahány oláh asszony segít híják „cur”-nak, ⁷²
annyi neve napját kívánunk az úrnak!

Festive Time and Space of a Name in the Individual Memory

Keywords: carols, chanting, feast, folk custom, name-day, ritual text

Since the sixteenth century *János* [= John] is one of the most popular Hungarian male name. The name-day of 27th December is an eminent winter feast day. Group singing, chanting, greeting are linked to it. Based on the the data of historical and traditional custom of ritual texts, the article limits itself to present the greetings of the Day of the Holy Apostle and Evangelist John known in the community of Zsibó – Szilágy county, relying on a persons commemorations who is/was regularly celebrated.

a *Vasárnapi Ujság* [!] egyik cikksorozatának befejező (1884. április 13-i) közleménye is: „Kantusban, bundában jár / Akár tél van, akár nyár. / Kantus alatt rez [!] a pendely, / Csak az a nagy kár.” *A magyar nép. Vasárnapi Ujság XXXI*(1884). 235. Vö. a sárosorszi *muzsákoló* közösen énekelt köszöntőszövegének részletével: „Akár tél van, akár nyár, / kantus a [!] bundába jár. / Kantus alatt réz a pendely, / csak az a nagy kár.” Espán: *i. m.*

⁷¹ 2015-ben a köszöntő szövegét nem sikerült felidéznie.

⁷² rom. *cur* 'fenék, hátsó, ülep'

Bálizs Beáta

A sárga és színtársai

A sárga-fekete, illetve a sárga-zöld jelentése

„A szín sohasem áll magában: csak úgy nyer jelentést, csak úgy működik társadalmi, művészi és szimbolikus értelemben is, ha kapcsolódik több másik színhez” – írta Michel Pastoureau a fekete színről készült kultúrtörténeti monográfiájában.¹ Jelen tanulmány a sárga szín szimbolikai jelentéseinek egy csoportját érinti, és – mint látni fogjuk – mondanivalója alátámasztja a francia történész fenti állításának hitelességét. Kutatásaim szerint ugyanis sem a sárga tisztátalansággal kapcsolatos asszociációját nem lehet elválasztani egy másik szín, a fekete hasonló jelentésétől, sem társadalmi-kulturális (ill. kognitív-nyelvi) értelemben nem áll önmagában ez a szín, hanem szorosán összefonódik spektrális szomszédjával, a zölddel. Dolgozatom voltaképpen a sárga negatív szimbolikus jelentéseinek kérdéskörét érinti, és ebből a szempontból a sárga kulturális elutasításáról szóló korábbi dolgozatom folytatásának tekinthető.²

A sárga szín magyarokra jellemző negatív megítélése kapcsán eddig a következőket állapítottam meg:

1. Ez a szín a magyar parasztság hagyományos viseletéből sokhelyütt hiányzott, ez azonban csak részben magyarázható a hozzá fűződő negatív szimbolikával. Érzékelésének sajátosságaiból adódó okai is lehetnek annak, hogy a magyarok esztétikai szempontból mind az élénk (citrom)sárga, mind pedig a halványsárga árnyalatokat kerültek. A pszichológiai kutatások szerint ugyanis az előbbi tónusok (legalábbis nagy felületen) szemet bántóan ríktóan, ill. lélektanilag izgatóan hatnak, az utóbbiak viszont a (színtelen) fehérhez közelítenek, így voltaképpen a paraszti ízlés szerint elítélt kopottsággal, „színehagyottsággal” azonosulnak.

2. Bár a sárga szín ma már elsősorban az irigység szimbóluma, az elmúlt századok írott forrásaiban, ill. nyelvünk frazémáinak tanúsága szerint sokszor jelképezi a halált, a betegséget, a testi gyengeséget is. Ez (részben) azzal magyarázható, hogy – mint arra már mások is rámutattak – a sárga szín valós/fizikai kapcsolatban áll az elmúlással, valamint azzal, hogy az élőkn is betegséget jelez. Megfigyeléseim szerint a fenti negatív jelentésrétegek két különböző (emberi bőrszínként is előforduló) sárga tónushoz társulnak: egyrészt a betegeken tapasztalható *világos-sápadt sárga* színhez, másrészt a halottakon (a test bomlásának fázisában) jelentkező *zöldbe hajló sárga* árnyalatokhoz.

Bálizs Beáta (1982) – „fiatal kutatói” ösztöndíjas kutató, Budapest – MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Néprajztudományi Intézet, Pécs, balizsbeata@gmail.com

¹ Michel Pastoureau: *A fekete: egy szín története*. Bp. 2012. 11.

² Bálizs Beáta: „Fertelmes sárgaszín”. *A sárga megítélése a magyar kultúrában = A mívség dicsérete. Tanulmányok Flórián Mária tiszteletére*. Szerk. Cseh Fruzsina–Szulovszky János. Bp. 2016. 103–111.

3. A sárga a magyar kultúrában egykor a tisztátalanság fogalmával is kapcsolatban állt. Ennek (részben) az lehet az oka, hogy az emberek szemében szennyosnak, piszkosnak tünnek a tört sárgák (elsősorban a barnás- és zöldessárga árnyalatok), így a kognitív sárga kategóriába korábban besorolt széklet,³ genny, takony, fülzsír, hüvelyváladék, epe stb. színezetei is. Sőt kultúránkban a *sárga* mint színnév és jelkép egykor eredeti, a mainál tágabb nyelvi és szimbolikai jelentésével összefüggésben a (híg, hasmenéses⁴) széklet színét is jelölte. Nyelvünkben ezért nem véletlenül alakult ki a (‘sárga’ jelentéssel is rendelkező *sár* szót tartalmazó) *bélsár* összetétel. De ezen felül az eredetükben különböző *sár* és *szar* szavak sem véletlenül váltak jelentésükben hasonlókká, ennek oka – feltételezésem szerint – hangtani hasonlóságuk mellett az értelmük alapját képező dolgok (a sár és az ürülék) azonosnak ítélt színezete lehetett.⁵

Jelen tanulmányban az ún. *sárga* és *fekete epéhez* fűződő képzeteket tárgyalom, ill. arra a kérdésre koncentrálok, hogy milyen viszonyban áll a sárga és a fekete szín a tisztátalanság fogalmával. A dolgozat végén a *sárgaság* népi gyógy módjainak kérdését is érintem, továbbá rámutatok a sárga és zöld szín közötti szoros kognitív összefüggésre.

Az epe mint „sárga sár”

Bár az epeváladék színe a valóságban zöldessárga, régi orvosi könyveinkben mégis több színjelző, így a *sárga*, a *zöld* és a *fekete* (de pl. *citromszínű*, *tikmonyszékszínű*,⁶ *krispány színű*⁷) is állhat az *epe* szó társaságában.⁸ Ez annak tulajdonítható, hogy már az orvostudomány kezdetei óta kétféle epét tartottak számon, ti. sárgát (amely a valóságban azonban sárgás és zöldes is lehet) és feketét. Hippokratész, majd később az ő nyomdokain Galénosz ún. humorális (nedvelméleti) rendszert dolgozott ki a testhez tartozó folyadékok/váladékok csoportosítására.⁹ Négyféle testnedvet tartottak számon (vér, sárga és fekete epe, nyál/nyák/nyálka), a betegségeket pedig ezek egyensúlyi állapotának megbomlására, ill. valamelyik

³ Összefüggésben a sárga kategória egykori, mainál tágabb, világosbarnás árnyalatokat is magába ölelő kiterjedésével, ill. azzal, hogy régen a köznép viszonylag kevés húst fogyasztott, így ürüléke (a mai vegetáriánus étrendűekéhez hasonlóan) világos lehetett. (Mivel elsősorban az elfogyasztott hús mennyisége színezi sötétre a fekáliát. Lásd Werner Pieper: *Kakadémia. Az emberi ürülék kultúrtörténete*. h. n. 1997. 35.)

⁴ A hígabb ürülék világosabb, mint a kevesebb nedvességtartalmú (lásd Máriáss Márta: *Miről árulkodik a széklet? Egy kis székleltan*. 2013. <http://hazipatika.com/> a letöltés ideje: 2016.01.10.)

⁵ Lásd Bálizs: *i. m.* 107.

⁶ Ez a két színnév az epe vonatkozásában egy 16. századi monumentális terjedelmű orvosi műben szerepel (Lázár Szini Karola: *Adalékok a XVI. századi Ars Medica vizsgálatához. Anatómiai és kórtani műszókincs*. Orvostört Köz. 92(1980). 136.)

⁷ Mílesz József: *Orvos könyv I.* Bécs, 1778. 58. A *krispán* vagy grüspan „az egyik legrégebb, zöld színű vízfesték és olajfesték alapanyagául szolgáló vegyi anyag” (Szathmáry László: *A grüspan egykori előállításai. = Régi magyar vegytudorok*. Szerk. Csízi Katalin. Bp.–Várpalota–Sopron. 2003.). Vö. *zöldgáliczszínű epe* lásd *Orvosi Tár II*(1832). 10–12. sz. 25.

⁸ Az epe a forrásokban egyébként egyformán kötődik a *sárga* és a *zöld* színhez is. Pl. a gyári festékek megjelenése előtt a tulipános ládák zöld színét állati epével festették (Csiszár Terézia: *Egy XIX. századi menyasszonyi láda restaurálása*. Somogyi Múz. Köz. VI(1983). 133). Viszont a 19–20. század fordulóján forgalmazott gombfestékek között egy sárga árnyalat viselte az *epék* fantázianevet (lásd Zsitvay János: *A szín*. Selmebánya 1901. 80.)

⁹ Voltaképpen Galénosz érdeme, hogy „feleleveníti a négy elemről szóló empedoklészi elméletet, kiegészíti a hippokratészi nedvelmélettel és a nedvekhez *etikai* megfeleléseket fűz, amelynek eredményeként körvonalazódni kezd a temperamentumtan” (Földényi László: *Melankólia*. (Negyedik, jav. kiadás). Pozsony 2015. 59. Kiemelés az eredetiben).

nedv túlzott felszaporodására vezették vissza.¹⁰ Ezeket az életadó nedveket – egyebek mellett – megfeleltették négyféle színnek (piros, sárga, fekete, fehér), az őselemeknek (levegő, tűz, föld, víz), a száraz/nedves és a hideg/meleg oppozíciónak (ezek meleg/nedves, meleg/száraz stb. variációinak), valamint hozzárendelték őket sajátos fizikai és pszichológiai jegyekkel felruházott személyiségtípusokhoz (szangvinikus, kolerikus, melankolikus, flegmatikus).¹¹ Ez a fiziológiát, lelki diszpozíciót (vérmérsékletet/temperamentumot) és testi megjelenést összekötő holisztikus nedvelmélet minden betegségre kézenfekvő magyarázattal szolgált, éppen ezért évszázadokon át a klasszikus orvostudomány uralkodó hagyományát képezte. Jogosultságát addig meg sem kérdőjelezték, amíg „a természettudomány és az orvoslás nem rendelkezett közvetlen tudással arra vonatkozóan, hogy mi zajlik az ember testében, a bőrtakaró alatt”.¹²

Ez a régi teória a négy testnedv közül a máj székhelyű sárga epét úgy fogta fel mint az emésztéshez nélkülözhetetlen váladékot. Arról, akiben ez az epefajta kórosan felszaporodik, úgy vélte, „kolerikus, azaz epés vagy rosszmájú lesz”, továbbá hirtelen haragúvá és csipős nyelvűvé válik.¹³ A sárga epe túltengését külsőleg a beteg sárga arcszíne jelzi, valamint az, hogy kiokádott gyomortartalma, ill. „híg ganéja”¹⁴ szintén az epeváladék zöldes-sárgás színtét mutatja. Ez is összefüggésben állhat azzal, hogy nyelvünk korábban a – ’sárga, szenny, váladék stb.’ jelentéssel rendelkező – *sár* szóval nem csupán az epét jelölte (*epesár*), hanem a székletet (*bélsár*) és a gyomorváladékot is (*sár*, *sárvíz*).¹⁵ Ezen tanok szerint, mivel a *sárga sár* a gyomorban és a székletben éppen az epeváladék – a többi nedvvel szembeni – diszharmonikus túlsúlyát jelzi, a szervezetből való kiürülése az egészségre nézve jótékony hatással bír. E gondolat alapján még a 19–20. századi hagyományos paraszti felfogás úgy tartotta, hogyha az ember szervezete túl sok epét termel, akkor a feleslegnek „fölül vagy alul” távoznia kell „hányás, ill. hasmenés formájában”.¹⁶ Ez a népi elképzelés minden valószínűség szerint abban az újkori orvostudományban gyökerezik, amelyben az ókori eredetű nedvkörtán „igen szívós utóéletet élt”.¹⁷ Hiszen még a 18. század végéről származó magyar orvosi könyvekben is arról olvashatunk, hogyha a *sárga sár* „a’ testben meg indul; és a’ beteg’ hasát el

¹⁰ „Ha ezen négy nedv vegyülése a kellő arányban történik, úgy a szervezet egészséges, ellenkező esetben, vagy ha a nedvek egyike-másika megromlik, előáll a betegség; az orvoslás feladata tehát a nedvek helyes arányának és normális minőségének helyreállítása” (*Ókor lexikon*: Hippokrates <http://mek.oszk.hu/03400/03410/html/index.html>).

¹¹ A testnedvekre jellemző „színárnyalatokat tartották a pigmentáció okának is, ezzel magyarázták, hogy a különböző népekhez tartozó emberek miért jellegzetesen fehérek, feketék, vörösek vagy sárgák, és hogy bizonyos egyedek miért sápadtabbak, barnábbak vagy vörösebbek, mint mások” (Roy Porter: *Vér és virtus. Az orvostudomány rövid története*. Bp. 2003. 49).

¹² *Uo.*

¹³ *Uo.* Vö. „Mikor a bilis vagy epe sár a vér közzé elegyedik, ottan a *harag* is bé-férkezik a lélekben” (Pápai Páriz Ferenc: *Pax Animae*. Kvár 1680. 388. Kiemelés tőlem).

¹⁴ Felvinczi György: *A... Salernita Scholának jó egészségről... írott könyve=„Minden doktorságot csak ebből kérésért.” Szemelvények a 16-17. század magyar nyelvű orvosi kézikönyveiből*. Bp. 1983. 345.

¹⁵ „Az magyar dióc az gyomorban sárt [...] csinálnac” (*Herbarium*. 1574. 14). Vö. „kihányt, emésztett sár” 1710 körül (SzT XI. 642. *sár* szócikk). A *sárvíz* szónak ismertebb jelentése: ’mocsaras területet borító iszapos víz’, másik értelme: ’epés gyomorváladék’ (*Régi magyar szavak szótára*. Főszerk: Kiss Gábor. Bp. 2012. 360.) Vö. száján át kiöklendezett *zöld és sárga sárvíz* (Nagy Sándor: *Földi János hadházi évei*. Deb. Déri Múz. Évk. 1975. 693.)

¹⁶ Grynaeus Tamás: *Makó és környéke hagyományos orvoslása II*. M. F. Múz. Évk. Studia Ethnographicae VI(2008). 183. Vö. *Epét okád* (lásd Ujváry Zoltán: *Gömöri magyar néphagyományok*. Miskolc. 2002. 202.)

¹⁷ Birtalan Győző: *A felvilágosodás mentálhygiénéje külföldön és Magyarországon*. Orvtört. Közl. CII–CIV(1983). 54.

tsapja, jó jel, mert ez által ki takarodik a ’ rosszsz materia.”¹⁸ Vagyis úgy tűnik, hogy a különféle *sár*-típusok között évszázadokon át lehetségesnek tartották az átmenetet, ill. néhol még a 20. században is úgy gondolták, hogyha az egészség által megkövetelt egyensúly éppen úgy kívánja, az *epesár* könnyen át tud alakulni „gyomorsárrá”¹⁹ (azaz *sárvízzé*) vagy *bélsárrá*. Hogy egykor ténylegesen hittek a fölszaporodott epétől való megszabadulás egészséghelyreállító erejében, az is jól mutatja, hogy a 18. században még az értelmiség öngyógyításának is a részét képezte különféle hánytatószeres használata éppen ebből a célból,²⁰ továbbá az is, hogy a hashajtót egyes tájnyelvekben *sárepe pirula*, ill. *sárepe por* nevekkkel illették.²¹

A 20. század első felében Bartha Katalin nyelvész abból kiindulva, hogy az udmurt *voz* szónak ’epe, zöld/sárga, irigység/harag’ jelentései is vannak, már úgy gondolta, hogy „fiziológiai oka van [...] annak, hogy a sárga az irigység jelképe.” Szerinte a sárga azért lett ennek és más negatív tulajdonságoknak is a szimbóluma, mert a néphit szerint „akinek sok epéje van, az haragos, irigy, komor (vö. epés).”²² Azóta be is bizonyosodott, hogy a *sár* főnév (16. századtól adathozható) ’epe’ jelentése valóban „az epeváladék, illetőleg az epebetegség sárgás színével, továbbá a kolerának²³ epebántalomra való visszavezetésével kapcsolatos,” amit az is igazol, hogy számos nyelvben az epe és a sárga jelentésű szavak etimológiailag összefüggnek egymással (pl. ném. *gelb* ’sárga’ *Galle* ’epe’).²⁴ Érdekes ebből a szempontból Grynaeus Tamás makói megfigyelése, ami a rosszindulatú/haragos személy ellenpólusaként értelmezhető, e helyütt ugyanis *galambepéjűnek* hívják az olyan embert, „aki türelmes, nem idegeskedik, nem bosszankodik semmi miatt.”²⁵

Az epéről eddig elmondottakhoz még hozzátehetjük azt is, amire Csillag Andrea hívta fel a figyelmet.²⁶ Véleménye szerint az *előnti/elfutja az irigység / az epe / a mérge* kifejezéseinkben szereplő dolgok mind azonos ízűek, méghozzá keserűek. (Ahogyan pl. a görögök mondják: *Keserű, mint az epe*, vagy egy személy pozitív dicséretéért: *Az epéje se keserű*.²⁷) Ha pedig a fenti érzések „előntenek bennünket”, akkor is „keserűséget érzünk”. Ennek hátterében szerinte az áll, hogy valóban termelődik valami – hosszú távon méregként ható – anyag a bosszankodó

¹⁸ Szent-Mihályi Mihály: *Házi orvosságok*. Vác. 1791. 75.

¹⁹ A kihányt gyomortartalomhoz még napjainkban is gyakran társítjuk a zöldessárga színt. Legalábbis egy (közel száz) alabamai egyetemistát érintő 2004-es felmérés eredménye szerint (13 szín közül) a legtöbb negatív asszociációval bíró sárgászöld árnyalathoz kapcsolódik egyebek (pl. a betegség) mellett a hányás/hányadék is (Naz Kaya: *Relationship between color and emotion: a study of college students*. http://irtel.uni-mannheim.de/lehre/extra/artikel/Kaya_2004b.pdf. A letöltés ideje: 2016.02.02).

²⁰ Gyulán az 1831-es kolerajárvány idején a megfertőződött lelkipásztor is élt ezzel a praktikával, mint lejegyezte „hánytatót vettem, és sok epe kiment tőlem” (lásd Kósa László: *Adatok Gyula város művelődéstörténetéhez és történeti néprajzához (1801–1850)*. Békés M. Múz. Közl. XI(1988). 187). Vö. „Midőn rókát, azon Epe-embert gyomromból ki hántam; mintha újra születtem volna.” (Dugonics András: *Etelka II*. 1791. 20.)

²¹ Lásd ÚMTsz IV. 820.

²² Bartha Katalin: *Szókincstanulmány a magyar nyelv színelnevezéseiről*. Debrecen 1937. 16.

²³ A *kolera* szó eredetéhez lásd görög *chole* ’epe’. „A cholera [...] a görögben ’hányásban és hasmenésben nyilvánuló betegség.” (lásd Beke Ödön: *Egy epe jelentésű régi magyar szó*. M. Nyelvőr LXVI(1937).72.)

²⁴ De hogy ne csak európai példát hozzunk, a mongol *sira* ’sárga’ egyik további jelentése is szintén: ’epe, düh, harag’ (Lásd Khabtagaeva Baiarma: *Mongol szín-tézis = Orientalista nap 2000*. Birtalan Ágnes–Jamaji Masanon, Bp. 2001. 74.)

²⁵ Grynaeus: i. m. 183. Vö. *Ritka a galamb epe nélkül, vagy Van a szelid galambban is epe* (lásd Dugonics András: *Magyar példabeszédek és jeles mondások I*. Szeged. 1820. 199, 295.)

²⁶ Csillag Andrea: *Sárga: nap és epe. Vidámság és indulatok. = Tanulmányok*. Debrecen 1999. 274–288.

²⁷ Lásd Újváry: i. m. 202.

ember szervezetében, méghozzá adrenalin.²⁸ Ezek a kifejezések azonban nem csupán a test „tartályában” túlsordul, „színezőanyagként” viselkedő keserűség érzésére utalnak, ahogyan azt Csillag véli.²⁹ Egykor ugyanis ténylegesen hittek abban, hogy akik dühbe gurulnak, azok epével telítődnek, ill. abban is, hogy ez a folyékony váladék (vö. Calepinus epeértelmezésével: ’tagokban folyó neduesség’)³⁰ szétterjedhet a test minden porcikájában. Azt feltételezték, hogy amikor ez a testnedv a májban túlzottan felszaporodik („megbővül”), onnan a vérbe kerülve eljuthat bármely belső szervig, sőt akár még az anyatejjel is összekeveredhet.³¹ Így pedig lényegében – a testet és lelket egységben szemlélve – az egész embert megmérgezhethi: a testét azáltal, hogy betegségeket (sárgaság, kolera stb.), a lelkét azáltal, hogy gonosz indulatokat (haragot, irigységet stb.) idéz elő. Ez az emberre holisztikus nézőpontból tekintő felfogás jelenik meg a következő szólásokban is:

(a testfelszín kapcsán):	<i>Epe sáppasztotta;</i>
(a testbelső kapcsán):	<i>Meg járta az epe tüdejét és máját;</i> ³²
(a lélek kapcsán):	<i>Ki teccik szemebül az epe [azaz a rossz szándék].</i> ³³

Persze mindezek mellett arról sem szabad elfelejtkezni, hogy az irigység, az epe és a méreg nemcsak ízükben, hanem a hozzájuk társított színekben is azonosak: sárgák vagy zöldek (vö. *méregzöld*, „*mérges-sárga*”³⁴), sőt az *epesar* és a *bélsár* is hasonló (lehet) színezetét tekintve. Kifejezetten sárgás-zöldes pl. a libák ürülete,³⁵ amelyről még egy külön színárnyalatot is elneveztek: *lúdszarzöld*³⁶/*libasárzöld*³⁷/*libaszarszín*³⁸ (vö. a ’libaszar, libapotty’ értelmű angol és francia megfelelőekkel).³⁹ Utóbbi színnévnek mind az ürületekre, mind kizárólag a ludak színére utaló⁴⁰ vál-

²⁸ Csillag: *i. m.* 281.

²⁹ Uo. 279.

³⁰ Beke: *i. m.* 72.

³¹ „Szine a’ [dajka] tejének fehér, nem sárgás; mert ha sárgás, akkor epe sár van a’ vérbe és a tejbe elegyedve” – írták pl. 1787-ben (Orvostört. Közl. XXXV(1965). 147.)

³² Az epe székhelyének tartott máját azonban az érzések/indulatok fészékének is tekintették. Vö. *feketemájú* ’rossz szándékú’; *yellow-livered/yellow-bellied* ’gyáva’ (Csillag Andrea: *És még egy szín: a fehér. = Tanulmányok... i. m.* 292, 302).

³³ Lásd Dugonics: *i. m.* 191–192.

³⁴ A hódmezővásárhelyi tálások szerint ilyen árnyalata volt az egyik általuk edénykészítéshez használt iszapnak (lásd Kiss Lajos: *A hódmezővásárhelyi tálásság*. Néprajzi Ért. XV(1914). 263.)

³⁵ Az embereknel is előfordul zöldes széklet, az újszülötteknél az anyatej festi sárgászöldre, későbbi életkorban főként zöltségek, nagy klorofilltartalmú ételek fogyasztása után lehet zöldes színű (lásd Máriáss: *i. m.*) Ugyanakkor azokról a csecsemőről, akik (túlságosan?) zöldeset „ganajolnak”, a 18. században még úgy tartották, hogy őket „az szép asszonyok szoptatják” (SzegSz. II. 494.)

³⁶ Gyimesközéppok, saját gyűjtés.

³⁷ Földvári Melinda: *A magyar nyelv színnevei és színjelentéseik. = Ikonikus fordulat a kultúrában*. Szerk: Balázs Géza–H. Varga Gyula. Bp.–Eger. 2009. 386.

³⁸ Lásd *libaszarszín* ’olajzöld színű’ pl. kalap (SzamSz II. 36.); *gyöngye libaszar-színű* ’zöldessárga, citromsárga’ (Hódmezővásárhely, lásd ÚMTsz II. 736. *gyöngye* szócikk).

³⁹ Az angolban: „libaszar (sárgászöld)” (lásd Jane Schneider: *Pávák és pingvinek. Az európai öltözködés és színek politikai gazdaságtana*. Világtörténet VII(1985). 56). A franciában: „merde-d’oie. Magyarul talán: libapotty” (Lásd Ráth-Végh István: *Öltözködés és divat. = Öltözködés és divat*. Szerk. Hatvany Lili. Bp. 1936. 173.)

⁴⁰ Pl. *libaszín* (Mezőkövesd, lásd Dala József: *Matyó lakodalom*. HOMÉ IX(1972). 593. 595); *libazöld* (Doroszló, lásd Raj Rozália: *Doroszló női viselete 1900–1990. = Bácskai magyar népviseletek*. Szerk. Silling István. Újvidék. 1994. 38); *libazöld* (Piliny, lásd Nyáry Albert: *Piliny néprajzi vázlata*. Néprajzi Ért. X(1909). 129; ill. Báta, saját gyűjtés).

tozatait számos magyar településen változó – de mindig a sárga és a zöld skáláján mozgó – jelentésben használták, néhol azonban csupán a kislibák színével összefüggésben ismerték, úgymint *kislibasárga*.⁴¹ Könnyen lehet azonban, hogy ez utóbbi, a tojásból éppen kikelő, nedves pelyhű libák sárgászöldjével azonosított forma/jelentés eredetileg a ludak trágyájának árnyalatát jelölő színnévnek egy későbbi, eufemisztikus céllal keletkezett alakja/magyarázata.

Mindemellett a magyar szépirodalomban a *méreg* – ’életellenes anyag, bosszúság’ de régen emellett ’összegyűlt genny’ (!) értelmű – szavunk az *epe*, ill. az (egyes nyelvekben zöld, más nyelvekben sárga színnel társított)⁴² *irigység* szóval néha nyelvileg is összekapcsolódott: *irigyméreg* és *epe-méreg* alakban.⁴³ Mint láthattuk az ókori nedvelmélet a zöldessárga epeváladékkal, pontosabban a *sárga epe* anomáliás túltengésével magyarázta a rosszindulatot, ill. a negatív érzelmi kitérőseket (azaz a hirtelen fellobbanó dühöt, haragot). Nyilvánvaló, hogy ennek a gondolatnak igen jelentős szerepe lehetett abban, hogy az *irigység* és a *méreg* fogalmával máig is a sárga/zöld színt asszociáljuk,⁴⁴ ill. abban is, hogy az európai népek körében a (zöldes)sárga színnek még napjainkban is negatív a megítélése.⁴⁵

„Fehér” vizelet, „fekete” piszok

Victor Turner egyetemes összehasonlító színszimbolikai tanulmányában⁴⁶ a fekete szín negatív jelentéseihez kapcsolja az általa „sötét” színűként meghatározott ürülékét,⁴⁷ elismeri azonban, hogy elsősorban a sárga színt nagyra értékelő távol-keleti filozófiák⁴⁸ rokonítják az ürülékanyagokat a fekete színnel, ill. azt is, hogy más kultúrákban a vizeletet sokszor a pozitív/fehér szimbólumok közé sorolják.⁴⁹ Kutatásaim szerint nyelvünkben – az egykor a barna színezetek egy részére is kiterjedő – *sárga* szó fonódik össze a széklettel.⁵⁰ Ami pedig a vizeletet illeti, a valóságban sárga színű, de az európai kultúrkörben fehérnek nevezett bor esetéből kiindulva az a kérdés is felmerülhet, hogy vajon elődeink a – *fehérbor*hoz hasonlóan – a vizelet színezetét szintén a (pozitív) fehérek közé sorolták-e, vagy a (széklet színét is magában foglaló, ill. a tisztátalanságot szimbolizáló) sárgák közé.

⁴¹ Romsics Imre: *Kalocsa népművészete*. = Uő: *Homokméggy. Tanulmányok Homokméggy történetéből és néprajzából*. Klny. 1998, 409. 410.) Vö. „libazöld ’sárgászöld’ (mint a kisliba pelyhe).” (SzegSz II. 47).

⁴² Erről majd a későbbiekben lesz még szó.

⁴³ Pl. „Siratta Nagy Sándor Achillest, nem keservében, hogy meg hólt, hanem *irigy-mérgében*”- írta Faludi Ferenc (*Nemes Ember*. Nagyszombat 1748. lásd a NySz *irigyméreg* szócikkét). Vagy pl. Arany Jánosnál olvashatjuk: „Atyafivér vizzé, sőt *epe-méregg*é, / Hogy változik által, ezt látom örökké” (*Buda halála*, Harmadik ének, 1863.)

⁴⁴ A *méregzöld* eredetét az arzén színében kell keresnünk”- állítja Bíró Enikő (Uő: *A hasonlítást kifejező melléknévi összetételek jelentéstana a magyarban*. Szakdolgozat. Kézirat. 1996). Véleményem szerint azonban kialakulásában jelentősen közrejátszhattak a bosszúságot, azaz mérget okozó epéről alkotott elképzelések is.

⁴⁵ Vö. „Eszí a sárga irigység, elfogta a sárga irigység. A szó ezen használata a régi időkre vezethető vissza, sok nép nyelvében megtalálható.” (Gadányi Károly: *A magyar színevek átvitt jelentései = Anyanyelvünkért*. Szerk. Guttman Miklós. Múraszombat. 1983. 120.)

⁴⁶ Victor Turner: *Color classification in Ndembu Ritual: A Problem in Primitive Classification = Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Ed. Michael Banton. London 47–84.

⁴⁷ Uo. 58.

⁴⁸ Vö. Schubert Gabriella: *Farben und ihre Symbolik bei den Bulgaren*. = *Einundzwanzig Beiträge zum II. Internationalen Bulgaristik-Kongress in Sofia*. Hgs. W. Gesemann-K. Haralampieff-H. Schaller. Neurid. 1989. 353. Vö még Michel Pastoureau–Dominique Simonet: *Le petit livre des couleurs*. Paris 2005. 75.

⁴⁹ Turner: i. m. 80.

⁵⁰ Bálizs: i. m. 107.

Michel Pastoureau szerint az, hogy a tulajdonképpen sárga árnyalatú bort fehérnek hívjuk „egyszerűen az etikett része”.⁵¹ Véleményem szerint több dolog is közrejátszhatott abban, hogy így alakult ez az „etikett”. Egyrészt a színosztályozás fejlődésének történetéből is adódhat ez. Berlin és Kay híres hipotézisének értelmében⁵² a fizikai színek csupán három részre osztható színrendszerekben (így pl. a Turner által vizsgált ndembuk színosztályozása szerint is⁵³) a halványabb színek, köztük a sárgák egy – szintén a halvány tónusokat felölelő – része is a *fehér/világos* kategória alá tartozik. Így lehetett ez minden „fejlettebb” (vagyis a háromnál több alapszínnevvel rendelkező) nyelv, így az európai nyelvek történetének korai szakaszában is.⁵⁴ Másrészt a *fehérbor* név kialakulásában annak is szerepe lehetett, hogy a vízhez hagyományosan a fehér színt társíthatták elődeink. Mint már utaltam rá, a humorális tanok a négyféle testnedvhez színeket is hozzárendeltek, így az átlátszó nyált a fehér színnel párosították. De saját kutatásaim szerint pl. Gyimesközéplekon a *fehér* szó még napjainkban is kifejezi a színtelenség fogalmát, itt ugyanis legalább négyféle jelentésben használják ezt a színevet: (1.) ’hófehér’; (2.) ’ezüstsín’; (3.) ’természet adta, natúr színezet’⁵⁵ és (4.) ’átlátszó’ értelemben. Utóbbi jelentés alatt pedig pontosan a víz, nyál színét kell érteni. Lehetségesnek tartom, hogy mivel a *fehérbor* is – a vörösborok többségével ellentétben – halvány és áttetsző, a színét éppen ezért a víz „fehérségéhez” hasonlították. Harmadrészt annak fényében sem meglepő ennek a nemes italnak a fehérrel való társítása, hogy ez a szín pozitív, a (világos)sárga ellenben főként negatív szimbolikai jelentésekkel bír. Ha az utóbbi tényből indulunk ki, és elfogadjuk, hogy elsődlegesen talán az értékítéleten múlt a színek közti választás, vagyis a bort azért társították a fehérhez, mert mind az italt, mind pedig a színt pozitívan ítélték meg, akkor nem biztos, hogy a vizelethez is ugyanezt a – jószágot, tisztaságot, stb. jelképező – fehérrel asszociálták. Ha azonban ezeknél a társításoknál mégis a valós színezet kognitív besorolása lehetett a döntő, a voltaképpen világos árnyalatú vizeletet – a borhoz hasonlóan – talán inkább a *fehér* szóval kapcsolták össze. Hiszen egyrészt olyan áttetsző, mint a „fehér” víz/nyál, másrészt – amikor még a sárga árnyalatok nem alkottak külön színosztályt – ezt a színt tulajdonképpen (az összes kategória közül) csak a *fehér/világos* színekategóriába lehetett beilleszteni.

A vizelet fehér vagy sárga színnel való szorosabb összefonódásának kérdését új megvilágításba helyezheti, hogy kutatásaim szerint Európában a vizelet nem egyértelműen tisztátalan, főleg ha azt a másik ürülékanyag, a fekália szennyességéhez viszonyítjuk. Legalábbis erre utalhat az, hogy a vizelet gyógyászati szempontú felhasználása az ókortól kezdve általánosnak

⁵¹ Pastoureau: *i. m.* 16.

⁵² Brent Berlin–Paul Kay: *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley–Los Angeles–Oxford (1969) 1991.

⁵³ Az, hogy egy nyelvnek nincs alapszínneve egy színre, nem jelenti azt, hogy a nyelvbeszélők nem érzékelik vagy tudják kifejezni egy adott szín többi színtől eltérő minőségét, így pl. a ndembuk a (fekete kategória alá tartozó) zöld színre úgy utalnak, hogy azt az édesburgonya leveleinek nedvéhez hasonlítják (Turner: *i. m.* 48.)

⁵⁴ A *sötét/fekete* színosztályba tartozhattak a sötét és hideg színek, a *meleg/piros* kategória alá tartozhattak a sötétebb sárgák, a narancsszínnel, a pirossal, a rózsaszínnel, a lilával és a barnával együtt (ld. Paul Kay et al.: *World Color Survey*. Stanford California 2009. 3).

⁵⁵ Olyan közelebről behatárolhatatlan világos szín, mint amilyen a festetlen kender, len, gyapjú vagy a frissen hasított deszka színe.

számított⁵⁶ világszerte: „Mexikótól Japánig és Tahititől Magyarorszáig.”⁵⁷ A magyar nép körében ezt – a legszegényebbek számára is mindig kéznél lévő – orvosságot leggyakrabban törésre, ficamra, hideglelésre, szembetegségekre (csipa, árpa), fájós fültre alkalmazták.⁵⁸ A fekália azonban (a körömhöz, a köldökszínórhoz, a menstruációs vérhez stb. hasonlóan) sokkal kevésbé kapott szerepet a gyógyításban „inkább általánosan ható mágikus hatást tulajdonítottak neki”.⁵⁹ Vagy ha mégis használtak ürüléket a laikus gyógykezelésekben, csupán külsőleg alkalmazták („*Kend be magad ganéjával, meggyógyull*”).⁶⁰ A vizeletet azonban nemcsak a beteg testrészt lemosására vagy borogatására használták, hanem belsőleg is, azaz meg is itták.⁶¹ Egy 1950-es években (!) lejegyzett eset szerint „egy rendkívül jóeszű parasztembert az egyik klinikán gyógyították, teljes sikerrel. [...] egy alkalommal megkérdezték tőle, hogy rendeltek-e továbbra is valamilyen orvosságot. A válasz az volt: *Szorgalmasan szedem a pesti orvosságot, de azért minden reggel iszom egy deci vizeletet is, azon melegében.*”⁶² Míg tehát az emberi vizeletet (annak pozitív erejében bízva) elfogyasztották még a 20. században is, addig ugyanezt a székletéről már korábról sem állíthatjuk, „belsőre” – egy 19. századi forrás tanúsága szerint is⁶³ – legfeljebb az elmebetegség körében fordulhatott elő.⁶⁴ Ezek alapján azt kell gondolnunk, hogy a (normális esetben) áttetsző és világos,⁶⁵ vagyis voltaképpen a víz „tisztaságú” és „fehérségű” vizelet nem válthatott ki akkora ellenszenvet/undort elődeinkből, mint azt ma gondolnánk. Emiatt valószínűbbnek tűnik az a hipotézis, hogy az egészségre is jótékony vizeletet

⁵⁶ Ez az ún. *koproterápiában* gyökerezik, amely az ürülékanyagoknak és a váladékoknak gyógyító hatást tulajdonított, és amelynek létrejöttét különböző okokkal magyarázzák. Pl. azzal, hogy egykor mindazt, ami kiürül a testből, a szervezetet felépítő hasznos anyagoknak vélték, vagy azzal, hogy az egykori nézetek szerint ezek a testnedvek a betegségdémonok számára undorítóak, így azokkal sikeresen el lehet őket (ill. velük együtt a betegségeket is) üzni.

⁵⁷ Magyar László András: *A csámcsogó hullák és egyéb érdekességek*. Győr 2009. 20. Utóbbi szerző szerint, amikor állatok vizeletét alkalmazták orvosságnak, „a gyógyanyagot előállító állat színe sem volt érdektelen, elsősorban fekete állatok... és sárga kancák vizeletével gyógyítottak előszeretettel” (uo. 21. Kiemelés tőlem). Tehát ahogyan sok más kontextusban, a sárga itt is a fekete szín társa, erről azonban bővebben a későbbiekben esik majd szó.

⁵⁸ Hoppál Mihály–Törő László: *Gyógyítás emberi, állati eredetű és ásványi anyagokkal*. Orvostört. Közl. 7-8(1975). 47.

⁵⁹ Uo. 48. A mágikus szerek tárházát is nyújtó boszorkányperek tanúsága szerint Magyarországon a 16–18. század „népszerű orvosságai” közé tartozik mind a széklet, mind a vizelet a különböző gyógynövények, ill. „zsír, tej, dohánylel, tömjén, kékkő, timsó, hangyafészek, moha, hamu stb.” mellett (Katona Imre: *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768*. Közread. Schram Ferenc. 1–2. [Könyvismertetés] Orvostört. Közl. LXI–LXIII(1971). 223.). Ugyanakkor a fekáliát „mágikus hatásának” köszönhetően az analógiás gyógyításban is felhasználták azon elképzelés alapján, hogyha egy személyt tisztátalan dologgal rontanak meg/betegítenek meg, szintén tisztátalan dolog képes a rontást/betegséget helyrehozni. Vö. *Bajt, ha boszorka okozta, Emberkaka helyrehozza* (Pieper: *i. m.* 134).

⁶⁰ SzamSz I. 321.

⁶¹ Hoppál–Törő: *i. m.* 47.

⁶² Bencze József: *Az empirikus doktorlásról és annak kéziratairól*. Orvostört. Közl. VI–VII(1957). 228.

⁶³ „a rohamos pszichikus összeroskadás jelei sem hiányoztak – fura, gyerekes magaviselet, tisztátlanság, [széklettel?] mázolás, *belsőre*” (Moravcsik Ernő Emil–Zohfál Rezső: *Az elmebetegségek tankönyve* 2. Bp. 1885. 226.). Léteznek azonban történelmi legendák külön emberekéről, akik rendszeresen fogyasztottak fekáliát, ill. egyes hiedelmek szerint a boszorkányok is „szívesen táplálkoznak emberi ürülékkel” (Pieper: *i. m.* 139. 133.).

⁶⁴ A szerelmi varázslásban használt mágikus praktikák esetében is ritkán lehet a következőhöz hasonló adatra lelmi: „hogy ötet az Ura szeresse, hozzá hajlandó legyen, és ötöt ne verje, ne üldözze, a’ maga s. v. ganéját liszlet öszve kevervén abból az Urának Pogátsát sütött, és azt véle meg étette” (lásd Szent István: *Paráznák. Dél-Alföldi szexuális bűnpörök a feudálisizmusból (1723–1843)*. (2. teljes kiadás). 2009. 783.). Vö. a fősvény emberre mondták: *Ha nem vóna bűdös, mögönné a maga szarát is.* (SzegSz II. 452.)

⁶⁵ A kóros vizelet leírására a 19. századi magyar orvosi könyvekben (a *véres, vörös, vörhenyes* mellett) legtöbbször a – a *tiszta* ellentétéként értelmezhető – *zavaros* jelző szerepel.

inkább a pozitív fehér színnel (ill. a *világos* kategóriával) asszociálták, mint a szennyezőbbnek vélt – a fekália színezetét is magában foglaló – sárgához.

A fény „természetes” eredetű ellentéte a sötétség, ezzel párhuzamosan sok népnél a fehér „kulturális” eredetű ellenpólusa a fekete.⁶⁶ Európában a *fehér/világos* kategória általában összekapcsolódik a tisztaság fogalmával is, így ellentétpárja: a *fekete/sötét* tisztátalan színnek számít. Az európai kultúrkörben tehát – a távol-keletihez hasonlóan⁶⁷ – elsősorban a fekete, ill. a sötét árnyalatokat egyesítő kategória színeihez társul a „szenny”, ill. „szennyeződés” fogalma. Hogy valóban tisztátalan színeként gondoltak egykor a feketére, a fekete gyász története is alátámasztja. A kutatások szerint ez a szín ugyanis a gyász alkalmával „szennyesen viselt” öltözetekből,⁶⁸ vagyis a színezetlen szövetek kosztól/piszoktól nyert sötét tónusából eredhet. Pl. Fél Edit is azt írta, hogy a fekete gyász kezdetben nem a hollófeketére festett fényes ruhaanyagok, hanem inkább a természetes fekete gyapjú, ill. „a dísztelen, a kopott, az elhasznált, sokszor *szennyes* ruha” használatát jelentette,⁶⁹ míg Flórián Mária szerint a későbbiekben pedig a „hamuszínűre feketített” öltözetdarabok felöltését.⁷⁰ Ez természetesen összefüggésben állhat azzal, hogy sokáig nem is tudtak előállítani igazi, mélyfekete ruhákat, „a középkor végéig a kelmfestők által készített feketék ritkán szépek [...] a szöveteknek inkább *koszos*, fakó, kellemetlen kinézetet adnak”.⁷¹

A „szomorító” fekete epe

Mint már említettem, Európában fekete színű epét is számon tartottak elődeink. A teljes képhez azonban az is hozzátartozik, hogy az ókori testnedvekről szóló tanításokat követve úgy képelték, hogy az az ember, akiben sokszor túlteng a „szomorító” fekete epe,⁷² a *melankolikus* (gör. *melaina chole* ’fekete epe’) személyiségtípust testesíti meg.⁷³ Ennek legfontosabb jellemzője – a mélabú/búskomorság (sőt a kora középkortól kezdve az elmebaj)⁷⁴ mellett – hogy könnyen hajlik rossz gondolatokra, amelyeket „az agyba felszálló fekete epe kigözölgése” okoz.⁷⁵ Azonban idővel az eredetileg a sárga epéhez társított harag, irigység stb. is belekerült a fekete epére vonatkozó hiedelmekbe, így nemcsak a depressziót, az öngyilkos hajlamot, hanem a korábban tárgyalt lobbanékony indulatosságot is gyakran a fekete epe hatásának

⁶⁶ Pastoureau: *i. m.* 50

⁶⁷ Turner: *i. m.* 80.

⁶⁸ Szemadám György: *Színek*. = Hoppál Mihály–Jankovics Marcell–Nagy András–Uő: *Jelképtár*. Bp. 1990. 206.

⁶⁹ Fél Edit: *Adatok a gyász-színekhez és párhuzamok*. Ethn. IL(1935). 6. (Kiemelés tőlem)

⁷⁰ Flórián Mária: *Halóruha–gyászruha*. Studia Comitatus XXIV(1994). 347. Ugyanitt arról is értesülünk, hogy bár már a 14. században alkalmazták a feketét gyászszíneként, mégis csupán a 17. századra vált „Európa-szerte elfogadottá és megszokottá” (350).

⁷¹ Pastoureau: *i. m.* 31. Kiemelés tőlem.

⁷² A *szomorító* jelző a kora újkorai magyar munkákban gyakran kapcsolódik ehhez a testnedvhez (lásd Beke: *i. m.* 73.).

⁷³ Érdekes, hogy egy 19. századi magyar szerző a személyiségtípusok közül voltaképpen csak a *sárga* epés jellemet tekinti igazából „epésnek,” míg a *fekete* epésre csupán a „komoly” megjelölést alkalmazza (lásd Boehm Károly: *Arról a ’mit a’ Mérséklettről...* Tud. Gyűjt. III(1833). 6.). Ugyanakkor pl. a középkori angolszász irodalomban – amely a sárga helyett vörös epét tartott számon – ez a fekete epe felelt meg az igazi epének (lásd Sattler Jenő: *Arisztotelész műveinek egészségügyi vonatkozásai*. Orvostört. Közl. LXII–LXIII(1971). 83.).

⁷⁴ Földényi: *i. m.* 77.

⁷⁵ Uo. 76. Vő. „sok rohadt gözölgések felfelé menvén, az agyvelőt is elhatják, megzavarják” (Pápai Páriz Ferenc: *Pax Corporis*. Bp. 1984. 240).

tulajdonították.⁷⁶ Szép költői megfogalmazását nyújtja ennek Csokonai *Dorottya* (1804) című művében: „Haragtól fojtódik és irigy gyanútól; Egy indulat erőt vesz más indulaton, / Mint mikor hullámmal zajog a’ Balaton. – Végre a’ fekete Sárepe elteli, – ’S minden más érzésit egyszerre elnyeli...”

„De mi egyáltalán a *fekete epe*, melynek létezését már az ókorban is kétségbe vonták?”

Egyes kutatók szerint az alvadt vértől feketére színeződött hányadékból és székletből következtettek ennek a váladéknak a valós létezésére, mások szerint azonban pusztán csak azért illesztették a testnedvek sorába, hogy teljessé váljon az a klasszikus négyes rendszer, amelyet az elemek, égtájak stb. is képviselnek.⁷⁷ Talán az előbbi feltételezés mellett szól, hogy a magyar forrásokban a *fekete epe* és a *fekete vér* többször fordul elő egyazon szövegben.⁷⁸ Utóbbi testnedv – az előbbihez hasonlóan – általában rosszat jelent, pl. egyes falvakban még a közelmúltban is úgy hitték, hogyha valakire piócat tesznek, és a vérszívó állat által kiszívott, majd a belőle kinyert vér „sűrű *fekete*” színezetű, nem pedig „szép piros”, akkor az az illető betegségét mutatja.⁷⁹ (Korábban ugyanis évszázadokon keresztül a pióca „feladata” volt „eltávolítani a bajt okozó rossz vért, tört vért, összetört vért, fekete vért, sárvizet”⁸⁰ vagy éppen egyszerűen „a nyavalyás fekete vizet”.⁸¹) Ugyanakkor forrásainkban nem csupán a *fekete epe/epesár/sár* mellett tűnik fel a *vér* szó, egyes szerzők ugyanis mind a négy testnedvet vérként gondolták el: „Négy vérből áll az embernek teste: tiszta veres, sárga, nyálas és fekete” – írták pl. a 17. században.⁸² Az is bizonyos, hogy a fekete epét többször említik a magyar források a székrekedéses, vagyis a sötétebb árnyalatú⁸³ széklettel kapcsolatban is (pl. „béleket bé tapasztott fekete epés, avagy sokféle taknyos nedvesség”).⁸⁴ Ugyanakkor ez még nem jelenti azt, hogy a fekete epe léte re eredetileg is az ürülékanyagok vértől nyert sötétségéből következtek volna. Legfeljebb azt jelzi, hogy ez a fekete színű – de voltaképpen ilyen formában nem létező – epe (ahogyan a kezdetekben, úgy a későbbi évszázadokban is) alkalmas volt arra, hogy a vér, a széklet, a hányadék, sőt a bőr⁸⁵ kóros eredetű sötétségét megmagyarázza, hiszen ezeknek az anyagoknak a „megfeketedését” könnyedén visszavezethették erre a sötét váladéokra.⁸⁶

⁷⁶ Vö. szlovénül: „ërna zavist (fekete irigység, eszi a fekete irigység)” lásd Gadányi Károly: *Fekete – ërn szó a magyar és szlovén nyelvben.* = *Anyanyelvünkért* i. m. 111.

⁷⁷ Groák Lajos: *Az orvos hérosztól az életmódi orvoslásig.* Orvostört. Közl. CCII–CCV(2008). 112.

⁷⁸ Pl. „Jó főzni e két füvet kábalkodóknak [...] A sárt, Melancholiát kitisztítja. Mert a sár, a *fekete epe*, a бүdös vér, a hitván *fekete vér* rettetgeti, bänkodtatja” (Melius P.: *Herbárium.* lásd Orvostört. Közl. XXIII(1962). 196.)

⁷⁹ Grynaeus Tamás: *Nadály és nadályosok.* Comm. ex Biblioth. Medicae Hung. XXVI(1962). 145.

⁸⁰ Uo. p. 143. (Kiemelés az eredetiben.) A *sárvíz* jelentése ezek szerint nem csupán ’epés gyomorváladék’ lehetett, mint azt a *Régi magyar szavak szótárában* (i. m.) áll, hanem többféle epésnek gondolt szennyes nedv, a gyomorváladékon kívül egyrészt tehát ’epés vér’, ami azonos lehet az orvostörténeti forrásokban gyakori *sárvizes vérral* (Bencze József: *Az empirikus doktorlásról és annak kézírataiból.* Orvtört. Közl. VI–VII(1957). 227.). Másrészt viszont ’sebből/ kelésből/hólyagból szívárgó nedv’ (ehhez lásd Beke: i. m. 73.). Ilyet jelölhetett pl. a *sárvizes kiütés* betegségnév is (lásd Bálint Sándor: *A szögedi nemzet II.* M. F. Múz. Évk. 1976–77. 140.).

⁸¹ Pl. Kenderesen egyesek lábából a pióca ilyen vizet szívott (Bakos Nóra: *Népi gyógyítás az orvosi piócával, Kenderesen és környékén,* Kézirat, é. n. 17).

⁸² Felvinczi: i. m. 341. Vö. Comeniusnál is: *sárga vér* ’epe’ (Beke: i. m. 73.).

⁸³ Máriáss Márta: i. m.

⁸⁴ Benkő: i. m. 452.

⁸⁵ Pl. „A bővölködő fekete vérnek jelei: Mikor testedben bő nedvesség salakja, Bőröd fekete szín[ú]...” (Id. Felvinczi: i. m. 345.). Vö. egy késő középkori irat szerint „a melankolikusnak sötét, esetleg sárgás-zöldes színű bőre van” (Földényi: i. m. 61.).

⁸⁶ Vö. Porter: i. m. 46.

Ennek a fekete epének – az eredeti elképzelések szerinti – főbb tulajdonságai a következők: sötét, sűrű, a belső szervek közül a léphez, az őselemek közül – a szintén sötét színezetű – földhöz kötődik. Egyszerre száraz és hideg, de „Arisztotelész szavaival élve... olyan akár a vas: jéghidegből tűzforróba csaphat át”.⁸⁷ Túltengése elsősorban – a fent említett pszichés-lelki betegségeken túl – fejfájást, epilepsziát, májműködési és emésztési zavarokat, bőrbetegségeket eredményez.⁸⁸ „Néhány Hippokratészi írásból tisztán kitűnik, hogy a fekete epét egyfajta koncentrációnak képzelik”, mintha „egyéb nedvek... elpárolgásából származó üledék” lenne.⁸⁹ Galénosz szerint olyan erős, hogy kimarja akár még a földet is,⁹⁰ éppen ezért az egészséges szervezetben sohasem található meg eredeti, sűrű formájában, hanem kizárólag hígítva.⁹¹ A fekete epe tehát az összes testnedvben, de főleg a sárga epében potenciálisan meglévő összes rosszat magas koncentrációban tartalmazza. Tulajdonképpen akár „kettős vegyületként” is értelmezhető, amelyben a fekete szín baljós erői keverednek az epe valós maró, keserű, irritáló jellemvonásaival – állítja Starobinski.⁹² De miért volt szüksége az ókori orvostudománynak egy ilyen veszélyes testnedv feltételezésére? Miért nem lehetett egyetlenegy epe alá sorolni mindezeket az ártó tulajdonságokat?

Induljunk ki onnan, hogy bár a görögök egyazon (*chole*) névvel fejezték ki az epeváladékot (sőt maga Hippokratész is kezdetben még csak egy epéről, ill. „az epe megfeketedéséről” írt, nem pedig kettőről „mint a későbbi műveiben”),⁹³ a nedvelméletben mégis – talán a négyes rendszerhez való megfelelési kényszerből vagy más okból – két külön testnedv-kategória rögzült. A két epe közül azonban az egyiket a másiknál sokkal ártalmasabbnak vélték, ezért ehhez megkülönböztetésül azt a sötét/fekete (*melaina*) színt rendelték, amelyet – nem mellesleg – a halál előjeleként tartottak számon. Legalábbis Hippokratész műveiben (pontosabban a neki tulajdonított írásokban) haláljósól színként jelenik meg a fekete. Pl. a kórjóslatokról szóló műben leírtak szerint, ha a fekália – a normálisnak tekinthető „barnássárga” helyett – ilyen színt mutat, az „biztosan halálos”.⁹⁴ A fekete árnyalatú hányadék ugyanígy rossz előjel, a vizelet kapcsán pedig szintén az olvassuk, hogy a sötétebb sárga tónusú vizelet betegségről vall, ezért, ha „a minősége [azaz: színe] ilyen marad, akkor attól kell tartani, hogy a beteg nem gyógyul meg. Még halálosabb a bűzös, fekete és sűrű vizelet.”⁹⁵

A fekete a középkorban már vitathatatlanul tisztátalan színnek számít, ezt jelzi, hogy „a fekete epét az ördög fürdőjének (balneum diaboli) is nevezték”.⁹⁶ (Megjegyezhető, hogy a *fürdő* és a 'szenny' jelentésű *fertő* a magyar nyelvben egy töről fakad, de erről majd később). Elképzelhetőnek tartom azonban, hogy ez a halál közeledtét jelző ókori fekete már a

⁸⁷ Jean Starobinski: *A melankólia gyökerei az ókori görögök kertjében*. Nagyvilág LVIII(2013). 6.

⁸⁸ Uo. ill. Földényi: *i. m.* 16.

⁸⁹ Starobinski: *i. m.* 6.

⁹⁰ Uo.

⁹¹ Porter: *i. m.* 46.

⁹² Starobinski: *i. m.* 6.

⁹³ Földényi: *i. m.* 15. Vö. Pápai Páriz Ferenc: *Pax Corporis* (1690) című művében szintén azt írja, hogy a fekete epe voltaképpen a sárga epesar megfeketedett változata (*i. m.* 240.).

⁹⁴ *Hippokratész könyve a kórjóslatokról. (Praenotionum liber)*. Orvostört Közl. XXXIII(1964). 66.

⁹⁵ Uo. 67. Kiemelés tőlem.

⁹⁶ „Avicenna szerint az epét az ördög festi feketére.” Luther pedig azt írta, hogy „ahol felüti a fejét a melankólia, ott az ördög fürdőzik” (Földényi: *i. m.* 80.). A fekete szennyeződésekkel való kapcsolatáról vall az is, hogy pl. Agrippa (egyebek mellett) azokat az élőlényeket tekintette melankolikus állatoknak, amelyek „tisztátalanok” vagy „megeszik saját kölykeiket” (idézi Földényi: uo. 101.).

kezdetektől fogva azonos megítélés alá esett a szintén ártalmas tisztátalansággal. Ezek alapján az is lehetséges, hogy a *fekete epe* pontosan azért került a *sárga epe*, ill. a többi testnedv mellé, hogy legyen egy olyan közöttük, ami (ill. aminek az anomáliás túlsúlya) tudományosan felelőssé tehető a legsúlyosabb, vagyis a végzetes kimenetelű betegségekért, éppen a halált/tisztátalanságot szimbolizáló színéből kifolyólag. De ha nem is azért alkották, hogy erre vezessék vissza, vagy orvosilag ezzel magyarázzák a betegek/páciensek halálát, ezt a testnedvet mégis felruházták – elsősorban is a pszichére káros – negatív hatóerővel, ill. ennek az emberi életre és értelemre veszélyes erőnek a kifejezésére alkalmas, a valóságban az epére azonban nem jellemző fekete színnel. A *fekete* tehát voltaképpen az *ártó/szennyező* szinonimája lehet ennek a testnedvnek a kontextusában, amit az is igazol, hogy ez a szín – legalábbis Starobinski szerint – már a testnedvekről szóló „orvosi doktrína megfogalmazása előtt” összefonódott a súlyos betegségeket vagy halált okozó veszély (veszélyes anyag ~méreg) fogalmával.⁹⁷

Mivel a galénoszi tanítás, ill. az általa részletesen kidolgozott nedvelméleti rendszer 1500 éven keresztül egyeduralgoló volt az orvostudományban, nem csoda, hogy még a 18. századi magyar forrásanyagban is a fekete epével hozták össze a legsúlyosabb testi-lelki problémákat: „A’ tsipös *fekete sok epe* terem olyan emberekben, kik ... gyakran fel-gerjedő haragos indulattal viseltetnek; ezek tehát az említett ártalmas epe miatt is néha nagy, sőt *halálos* belfájásokat szenvednek.”⁹⁸

Hogy a korabeli gyógyászati könyvekben a *fekete epesárral* hozták összefüggésbe a legártalmasabb és legtisztátalanabb dolgokat, a következő idézet még szebben illusztrálja: „medvének húsa pedig épen útálatos szagu, ’s meg emészthetetlen: ’s ha mi nedvességet kitsikorhatna is az eléhezett gyomor belőle, a’ taknyos, *tisztátalan*, durva, *fekete sárral* tellyes vólna.”⁹⁹

Az utóbbi szövegben említett medve a 12. századig Európa nagy részén az állatok királyának számított, később azonban a kereszténység ördögi állatnak bélyegezte (elsősorban antropomorf alakja, szőrös teste és feketébe hajló színe miatt, ill. azért is, mert szereti a sötét és rejtélyes helyeket, hiszen a téli álmát is vaksötét barlangban alussza.)¹⁰⁰ Nem csoda tehát, ha a fenti szerző szerint a medvehús fogyasztása az emberre kifejezetten káros, ill. súlyos tisztátalansággal jár.

A szennyezettség színeiben megnyilvánuló lépcsőzetes szimbolikáját felhasználva írhatta pl. egy 18. század végi orvosi szakkönyv a gennyes pattanásokról, hogy azok: „közönségesen fejeérek, és által-láthatók, vagy *sárgák*. Mennél jobban hasonlítanak a’ *fekete* színhez, annál ezek veszedelmesebbek.”¹⁰¹ Vagy hogy hozzunk egy másik példát is, az 1837-es *Tudományos Gyűjtemény*ben a *sárga* arcszín az epe bőrben való lerakódásának, a *zöld* pedig a májbetegség jeleként szerepel, a *sárgás fekete* színről viszont azt olvassuk, hogy az már „gyógyíthatatlan sárgaságot és dugulást” jelez.¹⁰² Ezek a nézetek leegyszerűsített formában azonban még a 19. század végi köznépi hiedelmekben is visszaköszönnek, hiszen – mint azt Csűrű Bálint írta:

⁹⁷ Szophoklész *A trakhiszi nők* című művében a lernai sárkányban megmártott nyílhegyet szennyező, azt mérgezővé tevő vér/nedv görög szava előtt (a *melaina* ’fekete’ szó egyik alakja) a *melancholos* jelző áll (Starobinski: *i. m.* 6; Földényi: *i. m.* 15.).

⁹⁸ Csapó József: *Orvosló könyvetske*, Pozsony–Pest, 1791. 144. Kiemelés tőlem.

⁹⁹ Mátyus István: *Ó és új diaetetica* 3. Pozsony 1787. p. 157.

¹⁰⁰ Pastoureau: *i. m.* 73.

¹⁰¹ Domby Sámuel: *Orvosi tanítás...* Pest 1794. 53.

¹⁰² L. I.: *A’ Test’ alkotásról*. Tud. Gyűjt. X(1837). 41.

„a néphit szerint kétféle sárgaság van: *fekete sárgaság* és *sárga sárgaság*. A fekete sárgaság a veszedelmesebbik, abban többnyire elpusztul az ember.”¹⁰³

Ha azonban az utóbbi idézetben szereplő *sárgaságot* kicseréljük a *szenny* szóval, akkor is érvényes megállapításhoz jutunk. Hiszen a fekete és sárga epére vonatkozó kórtani elképzelések analógiájára a *fekete tisztátalanság* és a *sárga tisztátalanság* közül szintén az előbbit tarthatják a rosszabbnak. Ha ez így volt, nem eshetett teljesen azonos megítélés alá pl. az sem, amikor valakit (*sárga*) sárral vagy (bizonyosan szilárdabb állagú, így sötétebb *fekete*) bélsárral dobálták meg (nem átvitt értelemben, hanem ténylegesen),¹⁰⁴ még ha mindkettő egyformán *sárral*, azaz 'szennyel' történő gyalázkodást jelent. Pl. Mária Terézia rendeleteiben is szerepel – egyéb büntetésfajták mellett – a sárral dobálás, ugyanakkor a periratok között ugyanennek egy – de talán súlyosabb – variációjával találkozunk: a vádlott, nyilvánvalóan azért, hogy haragosát jól megszegyenítse: „ganés sarat vetett reá”, vagy más esetekben ürülékkel mocskolta be a másik tulajdonát.¹⁰⁵ Különösen drasztikusnak számíthatott az a közösségi büntetés, amikor fekáliával piszkolták be a – rágalmazás bűnében – vétkesnek talált személy arcát: „a hóhér vödörben lévő emberi undokságokat, ürülékkel mázolt a [bűnös] szájára, arcára és betömte vele a száját.”¹⁰⁶

A sárga és a fekete szín jelentése tehát a szennyezettséggel kapcsolatban összefonódik, annak ellenére, hogy a sárga pszichológiailag világos szín, a fekete pedig sötét. Míg tehát ezek a színek szintánilag nem rokonai egymásnak, jelképi vonatkozásuk – legalábbis a tisztátalanság fogalmának jelölésében – hasonló. Ez abban is megnyilvánul, hogy – legalábbis a magyarban – nyelvileg is gyakran összekapcsolódik ez a két színnév: *fekete-sárga* vagy *sárga-fekete* alakban. (Az nem ritka, hogy egy színnév 'sötét' értelmű *fekete*- előtagot kap, az viszont igen, hogy világos színre utaló jelző kerül a *fekete* szó elé.¹⁰⁷) Ez a jelző egyébként legtöbbször a bőrszín kapcsán, kizárólag negatív kontextusban szerepel a forrásokban, ill. jelentése is negatív: *fekete-sárga* „beteg szín, feketés sárgás” olvassuk pl. a kórogyi szótárban.¹⁰⁸ (További példaként említhető, hogy az átányiak szerint akinek télen sokat kellett koplalnia: *fekete-sárga lett a bőre*.¹⁰⁹ Szomszédaink, a szerbek *morija* nevet viselő negatív hiedelemalakjukat is „*sárga-fekete* arcú, csúf vénasszonyként” képzelték el.¹¹⁰)

Könnyen elképzelhető, hogy a bőr kontextusában használt *fekete-sárga* jelző is a fent elemzett testvándékokkal kapcsolatos nézetekre vezethető vissza, hiszen – mint már utaltunk rá – a kórosan felszaporodott *fekete epe* egyik külső jelének éppen a beteg *fekete* vagy *sötét* szóval

¹⁰³ SzamSz. II. 286. (Kiemelés az eredetiben.) Göcsejben is különbséget tettek a kettő közt (lásd Beke: *i. m.* 73.).

¹⁰⁴ *Sárral dobál (meg) vkit* = gyalázza, rágalmazza (O. Nagy: *i. m.* 590). Vö. *Sárt sárral csapjuk vissza* = a bántást hasonló bántással szokták megtorolni. (Uo.)

¹⁰⁵ Szent: *i. m.* 476. Ugyanitt olvashatjuk, hogy a szerző saját „házasságkötése után [1963-ban!], *bélsárral összemocskolt*, otromba, gyalázkodó szöveget tartalmazó levelet kapott attól a távoli, nem vérségi rokonától, akit az esküvőre nem hívtak meg a család” (Uo.).

¹⁰⁶ Uo. 553. Verbális gyalázként értelmezhető a következő – immár nem szilárd, hanem híg (éppen ezért sárgás) – fekáliára utaló szegedi példa: *Ha a seggömbbe vóna, a Tiszába fosnálak!* (SzegSz. II. 397.).

¹⁰⁷ Utóbbira nem is tudok példát hozni (hacsak nem a *kékesfekete* szót, bár ez sem tökéletes, hiszen *kék-fekete* alakban nem használatos), előbbire viszont igen: *feketepirosnak* mondják néhol a berzsennyel megfestett húsvéti tojás színét (Szabó László: *Húsvéti tojások a beregi Tiszaháton*. Ethn. LXXIV(1963). 531.).

¹⁰⁸ SzlavSz I. 231.

¹⁰⁹ Fél Edit–Hofer Tamás: *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. Bp. 1997. 192.

¹¹⁰ Hadzsizs Antal: *Szerbek. = Bács-Bodrog vármegye. Magyarország vármegyéi és városai*. Szerk. Borovszky Samu. Bp. é. n. 377. Kiemelés tőlem.

jelölt testszínét tartották.¹¹¹ A valóságban ugyanis nem létezik olyan betegség, amely feketévé tenné a bőrt, legfeljebb olyan, ami sárgás-szürkévé változtatja azt. Talán az ártó epe *fekete* jelzője került a – kóros bőrszín valós tónusát kifejező – *sárga* színnév mellé, és így összetapadva maradt fenn még a 20. század tájnyelveiben is, annak ellenére, hogy már a 19. század racionálisan gondolkodó értelmisége is tisztában volt azzal, hogy ennek a két színnek az együttes előfordulása a betegek, de még a halottak testfelszínén is majdhogynem fizikai képtelenség. Így pl. a híres és jól dokumentált tiszaezlári perben, amikor az ügyvéd zavarba akarván hozni az egyik szemtanút rákérdezett arra, hogy miért mondta a holttestet egyszer halványnak, másszor fekete-sárgának, még azt is megjegyezte, hogy: „Ez két dolog, fekete, sárga ez a kettő egy hullán együtt nem lehet jelen és egymást némileg kizárja...”¹¹²

Utóbbi „beteg színtől” függetlenül azonban a folklórból is kimutatható a sárga és a fekete összefonódása. Pl. egy archaikus imádságban is egymás mellett tűnik fel ez a két színnév (*Hol vót Urunk Jézus Krisztus? Fekete tenger sárga partján...*).¹¹³ Vagy: a napjainkban is ismert „jön/jött a *feketeleves*” mondást¹¹⁴ a 18. században még a következő formában is használták: „hátra van még a’ *sárga* leves”.¹¹⁵

De mitől tisztátalan a sárga és a fekete?

Annak, hogy az összes szín közül éppen a sárga és a fekete szín kötődik a tisztátalanság fogalmához – a kétféle epével való összekötetésén kívül – talán ahhoz is köze lehet, hogy a lábunkkal taposott talajfelszín is éppen ilyen színezetű: *sárga* a *sár*, *fekete* a *föld*. A valóságban a talaj (a híg és a szilárd is) kevert színű szürkés, sárgás vagy barnás¹¹⁶ (de akár vöröses is lehet), a magyar szimbólumok világában azonban pontosan ez a két szín párosul a *sárral* és a *földdel*, (míg a *vörös* szín – a *sárga* mellett¹¹⁷ – elsősorban az *agyag* szóhoz társul, és csak másodsorban a *földhöz*). „A sárga tompítása, mélyítése, leköti [ezt] a színt, testes, száraz, *földszerű* és tapintható képeket hív elő” – így elemzi az okker színnel kapcsolatos asszociációkat Gulyás Dénes festőművész, aki (az 1970-es években) az Iparművészeti Főiskola tanulóival végzett színmintás kísérleteket.¹¹⁸ Az okkersárgás mintákhoz társított dolgok között ugyanis a falevél, a lősztalaj, a sivatag és a zavaros folyó képe is megjelenik. A kevert, barnássárga szín és szárazság közti összefüggésre valószínűleg a *sivatag* és az *őszi*, elszáradt *falevél*

¹¹¹ Lásd a 85. Lábjegyzetet.

¹¹² *Tisza-Eszlár Napi Értesítő. A Tisza-Eszlári bűnper végtárgyalása alkalmából.* Nyíregyháza 1883. 22. szám. 2. melléklet.

¹¹³ Erdélyi Zsuzsanna: *Hegyet hágék, lőtől lépék. Archaikus népi imádságok.* (3. bőv. kiadás). Pozsony 1999. 307.

¹¹⁴ „Az t a rendszerint az étkezés végén feltálat, fekete színű mártásfélét neveztek így, amely fekete színét a beletört fött vértől kapta” (Grétsy László: *Anyanyelvi órjárat* <http://www.szabadfold.hu/cikk?7657> A letöltés ideje: 2016.01.04.)

¹¹⁵ SZT XI. 645. (*sárga* szócikk). A két szín cserélődésére már a középkorban is volt példa. Az apokrif evangéliumokból származó „Jézus a kelmefestőnél” című történet korai variánsaiban – a kelmefestőnek tanuló – gyermek Jézus csínytevéséből fekete festékbe mártja a szöveteket, a legenda 14. század utáni változataiban azonban már sárga színű festék szerepel ugyanebben a kontextusban (Pastoureau: *i. m.* 121).

¹¹⁶ A különböző szántóföldek színezete nagyjából „világos sárga, sárgásbarna, barna, sárgás szürke, vagy fekete” (lásd Nyárády Mihály: *Az őszi rozs termelése Ramocsaházán.* Népr. Ért XXII(1930). 84.).

¹¹⁷ *sárgaföld* 'agyag' (*Régi magyar szavak... i. m.* 359.).

¹¹⁸ Gulyás Dénes: *A fény és a szín. = A képzőművészet iskolája II.* Szerk. Solymár István. (2. kiadás). Bp. é. n. 228. Kiemelés tőlem.

említéséből következtetett, a társítások között szereplő *zavaros folyó* azonban egyértelműen a sárga szín nedvességhez kötődését is mutatja, ezáltal pedig a *sárga sár* képzet létezését igazolja. Főleg ha hozzávesszük ehhez azt is, hogy az általa *törtsárgáknak* és *olivzöldeknek* nevezett árnyalatokra adott válaszokban az *ingovány*, *mocsár* szavak is feltűnnek.¹¹⁹

A *tiszta-tisztátalan* ellentétpár – a koszos föld/talaj (és az az alatti ördögi alvilág)¹²⁰ ill. az afeletti tiszta légtér (a magas égbolttal/Isten lakhelyével együtt) ellentéte révén – a *fent-lent* oppozícióhoz is kötődik, amelynek utóbbi, negatív tagját képviseli a sárga és a fekete szín. Bár a kutatások az ember vonatkozásában a felső- és alsótest (vagy a fej és a láb)¹²¹ ellentétét mint tisztának és tisztátalannak a megkülönböztetését elsősorban a keleti kultúrára tartják érvényesnek (pl. a cigányok ilyen testértelmezése talán éppen indiai eredetükkel magyarázható),¹²² valami hasonló az európai népeknél is tetten érhető. Azonban úgy tűnik, hogy a keresztény kultúrkörben az emberi testen inkább a talp/lábféj képezi ezt a választóvonalat (míg pl. az imént említett romáknál inkább a csipő jelenti ezt a határt),¹²³ onnantól lefelé találhatók a szennyes (~kinti) dolgok, attól felfelé minden tiszta (~benti) emberi, pontosabban: az embernek megfelelő, emberi voltunkhoz méltó. Voltaképpen tehát a föld szennyeségéről alkotott európai képzetből is eljuthatunk akár a *természet* és *kultúra* – az antropológiai kutatásokban sokszor előkerülő – oppozíciójáig.

Hogy a keresztény Európában az emberi test vonatkozásában a talp/láb képezi a tisztát a tisztátalantól elválasztó határt, egyebek mellett az is igazolja, hogy Jézus úgy nyilvánította ki alázatosságát tanítványai iránt, hogy megmosta a föld porától összepiszkolt lábukat.¹²⁴ Vagy az is erre utal, amikor túlzóan azt mondják, hogy úgy szeret valakit egy adott illető, hogy *megcsókolja (még) a lába nyomát (is)* (de ilyenkor voltaképpen a talpa nyomáról van szó). Nyilvánvaló, hogy egykor ezt a szokást – a királyokkal és más nagy méltóságokkal szemben – ténylegesen gyakorolhatták, és azt fejezték ki vele, hogy ezeknek a kivételes személyeknek még a szennyes lábnyomuk is becses/értékes. Viszont ha valaki megszeg egy szabályt, törvényt stb. – szintén képiesen szólva – *lábával (sárba) tiporja* azt; ill. *sárba tapossa* azt (szintén a talpával),¹²⁵ ill. a részeg emberről is azt mondják, hogy *leitta magát a sárga földig*.¹²⁶ (A *sárga föld* összetétel itt nem agyagra utal, hanem ’mocskos talaj’ értelmű lehet. Vö. *mocskos részeg, holtrészeg*). Ugyanakkor az is egyértelmű, hogy az előbbi szólásokban – az utóbbihoz hasonlóan – a koszos

¹¹⁹ Uo.

¹²⁰ Pl. Szt. Tertullian Kr. u. 200-ban a következőképpen jellemezte a keresztény poklot: „mély, sötét, büzös verem, melybe a világ minden *mocska* összefolyik” (lásd Pieper: *i. m.* 157. Kiemelés tőlem). Lásd A föld őselemmel összekapcsolt melankólia egy 15. századi tübingeni kézirat szerint „a temperamentumok közül a legalantasabb” (Földényi: *i. m.* 61.).

¹²¹ Vö. Vargyas Gábor: *Fent-lent, tiszta-tisztátalan*. = Uő: *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása*. Bp. 2008. 125.

¹²² A cigány képzetekhez lásd pl. Fábián Andrónyi Katalin: *Romológia*. Bp. 2015. Tisztaság-tisztátalanság című fejezetét. 90–92.

¹²³ Uo. 92.

¹²⁴ Jézus „vizet öntött a mosdótálba, és elkezdte a tanítványok lábát mosni, és törölni” (Jn 13, 5). „Valakinek a lábát megmosni abban a korban a rabszolgák feladata volt” – olvashatjuk zárójelesen – a szövegrészhez fűzött magyarázat részeként – az egyik magyar nyelvű protestáns Bibliában (*Biblia, Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. Magyarázó jegyzetekkel*. [a *Stuttgarter Erklärungs Bibel*. 1992. fordítása] Bp. 1997. 1278.).

¹²⁵ Vö. *Sárba ránt* = kellemetlen, szégyenletes helyzetbe hoz (SzegSz II. 387.).

¹²⁶ Vö. *Sárban hagy vkit* = cserbenhagyja; *Kihúz [kivág] vkit a sárból* = kisegíti a bajból. (*Én még ezért nem halok sárba* = (emiatt még) nem megyek tönkre (O. Nagy Gábor: *Magyar szólások és közmondások*. Bp. 1985. 590.). Vö. még sárral álmódni betegség (SzlavSz III. 50.).

és szennyes, vagyis képszerűbben kifejezve: a *sáros* és „*szaros*”¹²⁷ föld a fontos, nem pedig a cselekvő alany. (A *sárga* pedig tulajdonképpen az összes iménti jelzőt magában foglalja.)¹²⁸ A *láb* (’talp’ jelentéssel) voltaképpen csak azért kerül szóba, mert az ember jó esetben csupán ezzel a testrészével érintkezik az eredendően tisztátalan talajjal (amely már abból adódóan is piszkos, hogy az élőlények ürülékanyagai ott bomlanak fel).¹²⁹ A zsidó-keresztények számára a „csúszómászó” szónak is éppen azért olyan visszataszító/elrettentő az értelme, mert azt vizualizálja, hogy a szóban forgó élőlény nem csak a talpával, hanem testének nagyobb felületével érinti a szennyes földet.¹³⁰

Röviden utalnunk kell itt arra is, hogy az az iszlám vallás, amely különösen nagy hangsúlyt fektet a tisztaságra, ill. a rituális mosakodásra és a vízzel történő teljes testmosásra (azaz a fürdésre), kivételes alkalmakkor engedélyezi az imént tisztátalannak mondott homokkal/földdel történő tisztálkodást is. A Korán erről a következőket írja: „Ha tisztátalanok vagytok, hát tisztuljatok meg. S ha betegek vagytok, vagy úton vagytok, [...] s nem találtok vizet, hát végezzetek el felmászván magasra, tiszta (talajjal), s töröljétek meg arcotokat s kezeiteket benne.”¹³¹

De mint az a fenti idézetből is kitűnik, a vízszükében felhasználható homok/föld nem lehet szennyes, hiszen az a hithű muzulmán, aki utazik vagy beteg (és emiatt nem tud vízzel mosakodni), – a fent-lent, tiszta-tisztátalan oppozíció értelmében – kizárólag magas/fenti helyről való homokkal tehet eleget – ima előtti, ill. bizonyos tisztátalan tevékenységek után előírt – tisztálkodási kötelezettségének.¹³²

Bár eddig együtt tárgyaltam a *föld* és a *sár* szimbolikai jelentését, lehetségesnek tartom, hogy egykor a nedves sárnak a száraz földhöz viszonyítva rosszabb volt a megítélése, éppen abból kifolyólag, hogy a sár puha, süppedős és tapadós,¹³³ így jobban bepiszkolja a benne közlekedőt, mint a szilárdabb állagú föld. Ezt a feltételezést igazolhatja *fertő* szavunk is, (amely *fertőz* igével is kapcsolatban áll,¹³⁴ és) amelyet eredetileg ’süppedékes mocsaras hely; ingovány’ értelemben alkalmaztak.¹³⁵ Kezdetben ez a szó olyan sáros fürdőt jelölt, amelyben „feredtek” és „fetrengtek” egyes „fertelmes” állatok (pl. disznók),¹³⁶ mára azonban leginkább

¹²⁷ „A gépekre emlékszem... *sáros* vagy, hm, *szaros* – ezt ebből a distanciából nehéz megmondani szalmacsomóra” (Esterházy Péter–Marianna D. Birnbaum: *Az évek iszkolása*. Bp. 2015. 8. Kiemelés tőlem).

¹²⁸ Vö. *sáros* ’sárga’ (*Régi magyar szavak... i. m.* 360).

¹²⁹ Egykor még a lakóházak sem voltak mentesek az ürülékanyagoktól, mivel sok helyütt lóganéval vegyített föld szolgált a szoba padlójaként, ill. néhol tapasztósárként is (SzegSz II. 57). Azonban érdekes módon ez nem esett ilyesfajta értékítélet alá.

¹³⁰ Az ókori szemlélet szerint „a földi állatok különféle fajtái a szelíd állatok (*barmok*) meg a mezei vadak, valamint a *csúszómászók* a bogaraktól a kígyókig”. (A már idézett *Biblia, Istennek az...* 19.) A rovarok, csigák stb. pedig tudvalevőleg mind szoros kapcsolatban vannak a földdel, ill. a Föld talajfelszínével. Vö. Agrippa szerint a melankolikus állatok közé sorolható „minden csúszómászó: a skorpió, a hangya, valamint azok is, amelyek a föld alatt, a vízben vagy az épületek romjai között találnak életre: az egerek vagy különféle kukacok” (lásd 96. lábjegyzetet).

¹³¹ *Kurán The Holy Quran*. Fordította dr. Mihálffy Balázs. New York. é. n. 106. A Simon Róbert féle Korán fordításban „magasra mászás” nem, kizárólag „tiszta homokhoz” való folyamodás szerepel (ld. *Korán. Prométheusz könyvek* 17. Bp. 1987. 4, 43.).

¹³² A *tiszta-tisztátalan* oppozíció a mohamedánok között a *jobb-bal* ellentéttel is kiegészül: „Az Iszlámban a jobb kéz a tisztakéz, a balkéz a piszkoskéz.” (Bolek Zoltán: *Iszlám Enciklopédia*. Bp. 2005. 14.)

¹³³ Vö. a *sár* ’mocsár, vizenyős terület stb.’ értelmével

¹³⁴ A *fertőz* egykori jelentése: ’szennyez; bemocskol; mocskol’ (*Régi magyar szavak... i. m.* 116.).

¹³⁵ Uo.

¹³⁶ A *fertő* szó ugyanis a *fert-* igetőre visszavezethető szavak (*fetreng, fentereg ferde, fõrgeteg, fõrtelem, fûrdik* stb.) kiterjedt családjába tartozik (TESz I. 896).

csupán 'erkölcsi züllöttséget' jelent (vö. *erkölcsi fertő*).¹³⁷ (De alátámaszthatja ezt, egy 19. századi perirat is, amelyben a *sár* szó által felidézett képet a szintén vizes – a 18. századtól szintén 'morális szenny' értelemmel is bíró – *pocsolya*¹³⁸ említésével fokozzák: „De ha megsértőleg szólott volna is, nem lesz vala szabad semmi esetre, (...) az ellen feltámadni, annál inkább a felperest a sárba, pacsaljába belérántani.”)¹³⁹ A sár folyékony állagának rossz/szennyező tulajdonságként való számontartása ugyanakkor a sár szó 'váladék' ('epesár' és 'bélsár') jelentésének kialakulásában is jelentős szerepet játszhatott.¹⁴⁰

Míg azonban a (nedves, süppedős) *sár*, ill. a *sárga sár* (a szó elsődleges, nem pedig 'epe' jelentésében)¹⁴¹ egyértelműen negatív jelkép, addig a fekete színű talaj már nem feltétlenül az, hiszen a *feketeföld* a termékeny-föld szinonimája is.¹⁴² A fekete ugyanis a jó, vagyis a gazdag termést hozó termőföld színe, az ilyen árnyalatú föld a magyar folklórban sokszor az anyát/anyaméhet jelképezi.¹⁴³ Ez az ókori egyiptomi mitológiában is már létező „termékeny fekete”¹⁴⁴ tehát pozitív/életigenlő, hiszen bőség/élet származik belőle (ha fekete színű földben bőven termő *élettel* 'búza, kenyér' *él* 'táplálkozik' az ember, akkor tud *élni* 'létezni, fennmaradni').¹⁴⁵ Erre a pozitív feketére azonban az évszázadok folyamán lassanként rárétegződött egyrészt a görögök – már elemzett – ártó/végzetes fekete színe, másrészt a keresztény tanítások sötét éjszakát, bünt, halált és ördögöt jelképező feketéje, ezért válhatott egyre inkább a tisztátalanság kifejezőjévé, (és – mivel megőrizte korábbi „pogány” asszociációit is – sokjelentésűvé). A sárga viszont a sivár és kietlen pusztaság/sivatag, ill. a homokos, rossz minőségű talaj színe, ezért inkább a terméketlenség kifejezője, ebben a vonatkozásban tehát egyértelműen a termékeny fekete negatív ellenpólusa.

Mindezek alapján úgy vélem, hogy a sárga szín szennyel (és halállal) való összekapcsolása inkább alapul tényleges tapasztalatokon, szemben a fekete tisztátalansággal való társításával, amely természetesen részben szintén valós (gondolok itt a portól szürkésre mocskolódo fehér textilekre¹⁴⁶ vagy a füsttől/koromtól bepiszkolódo dolgokra), jórészt azonban képzelte-ideologikus jellegű is. Hiszen az epe a valóságban nem fekete, hanem sárgászöld, de a rossz/

¹³⁷ Ez az átvitt jelentés „a *bűn fertője* stb. szókapcsolatokban fejlődött ki”. Hasonló jelentésátvitel más nyelvekre is jellemző: angolra, németre, franciára, oroszra (Uo).

¹³⁸ Vö. *pocskos* 'pizkos, mocskos' (Nagy Rózsa: *Szókincsgyűjtés a baranyamegyei Nagyvátyi szókincseiből*. Magyar Népryelv III(1941). 397. Vö. még *pocskol* 'bepiszkít vkit vmivel; pocskondiáz/gyaláz' (*Régi magyar szavak* ... i. m. 327.).

¹³⁹ SZT XI. 640. *sár* szócikk.

¹⁴⁰ Vö. a *sár*, mint a „föld *ganaja*” (Illei János: *Külömbfőle válogatott elme-futtatások*. Pozsony 1788. 48.).

¹⁴¹ Itt érdemes utalni arra is, hogy Szvorényi a 19. században még úgy véli, hogy a folklóralakításokban többször előforduló *sárga sár* szókapcsolat nem egyéb, mint „szóhangokkal játszás.” (Szvorényi József: *A magyar nép eszejárása és eszköze, közmondásaiban és egyéb elméjéiben elítüntetve*. Eger. 1889. 18.) A kutatások jelenlegi állása szerint azonban a *sárga* és *sár* szavak nemcsak etimológiailag függenek össze (legalábbis egyes feltételezések szerint), hanem valóságos színhatást leíró, ill. szimbolikai jellegű reláció is fennáll(hat) egyrészt a sárga szín, másrészt a *sár* szóval jelölt vizes föld, váladék és ürülék között.

¹⁴² A szlovén nyelvben a 'fekete' jelentésű melléknévből (*črn*) képzett főnév jelöli a termékeny, feketeföldet (*srnica*) (lásd Gadányi: i. m. 112.).

¹⁴³ Erdélyi Zsuzsanna: *Adatok a magyar népköltészet színszimbolikájához*. II. Ethn. LXXII(1961). 592.

¹⁴⁴ M. Pastoureau: i. m. 23.

¹⁴⁵ Vö. Erdélyi Zsuzsanna: *Adatok a magyar népköltészet színszimbolikájához*. II. Ethn. LXXII(1961). 592.

¹⁴⁶ Vagy éppen a szürkésfeketere üszkösödő/dohosodó/penészesedő anyagokra. Egy 18. századi írás szerint pl. a rosszul száradó gyapjún „*fekete*, vagy *sárga* motskok” jelentkeznek (N. n: *Tapasztalásból méretett oktatás, mely tanít Miképpen a juhok...* Pozsony 1774. 101.)

terméketlen/nedves föld, sőt a – legtöbb kultúrában fertőzőnek gondolt¹⁴⁷ – holttest sem fekete, hanem sárgás színű. Vagyis ahogyan Michel Pastoureau is nevezi: a „halálhozó fekete” nem szükségszerűen, *par excellence* rossz/tisztátalan, vagy – mint azt az ókortól kezdve az orvosok hitték – a betegség végzetes kimenetelére utaló, halotti szín. (Bár tény az, hogy mivel a fekete szín megfeleltethető a sötétségnek, így sok kultúrában azonosul az „örök sötétséggel,” azaz a halállal is).¹⁴⁸ A sárga szín azonban valós jellemzője (lehet) a nedves sárnak, a váladékoknak (genny, takony, fülzsír, epe stb.), az anyagcsere végtermékeinek (közülük is elsősorban a széketnek, mivel – mint már szó volt róla – a vizelet színe a világos/fehér kategóriába is besorolható), valamint annak a bomló holttestnek, amelyet talán mind közül a legszennyezőbbnek vélték elődeink.¹⁴⁹ Mivel azonban az utóbbi dolgok árnyalata nem azonos a mezei virágok (pl. pitypang, gólyahír) vidám sárga színével – annál halványabbak, ill. más árnyalatokkal keverték – nem is az utóbbi élénk, tiszta tónusok kötődnek elsősorban a szenny/mocsok képzetéhez, hanem a (Goethe, ill. később mások színtana szerint is)¹⁵⁰ kellemetlen pszichológiai benyomást keltő vegyített sárgák. Tehát azok a zöldes-, szürkés- és barnássárga kevert tónusok, amelyek a testváladékok, és egy korábbi – a világos barnákat is a sárga kategóriába illesztő – színosztályozás alapján a *sár* (‘vizes föld’) valós színének felelnek meg. Ezek a kétes, több színkomponenst egybeolvasztó sárgás árnyalatok egyrészt a szenny/piszok valóságával való fizikai kapcsolatuk (archaikus, sőt esetleg „archetipikus”) tapasztalata okán, másrészt az észlelésükkel járó (nyugtalanító) pszichológiai hatás szempontjából eredendően, azaz lényegükből fakadóan lehetnek szennyesek.

A sárga és zöld szín azonban nemcsak az epefolyadék vagy a betegek/holtak testfelszínére jellemző zöldes-sárgás árnyalat révén áll közel egymáshoz, hanem a kognitív színosztályozás szempontjából is. A sárga és a zöld közti viszony megértéséhez azonban érdemes kicsit közelebbről megismerkedni a *sárgaság* paraszti gyógymódjaival.

A sárgaság, avagy sárga és a zöld szín egysége

A sárgaságot a magyar néphit szerint a sárga színű halott okozza, és elsősorban a holttesttel fizikailag érintkező dolgok (pl. a halottmosó-víz vagy *fürdősvíz*)¹⁵¹ viszik át az élőkre ezt a betegséget, ill. az újszülött is akkor sárgul be, ha az édesanya „sírba néz, vagy halottat lát”.¹⁵² Vagyis közvetlen fizikai kapcsolat sem feltétlenül szükséges, amit az is igazol, hogy – egyes falvak hite szerint – már az is megfertőződhet ezzel a kórral, aki betekint egy halottas

¹⁴⁷ De nem az összesben. Mint Mary Douglas is írta: „még a halottaktól való félelemmel, még a [értsd: holttesthez fűződő] testi szennyeződéssel, amelyeket pedig Malinowski egyetemes emberi tapasztalásnak gondolt, sem foglalkoznak mindenütt a [tisztító] rítusok” (Uő: *Rejtett jelentések*. Bp. 2003. 83.).

¹⁴⁸ A fekete szín a sötétséggel, az alvással, az ájúlással, ill. a halállal való kapcsolata révén végső soron az ezekben közös öntudatlanságnak vagy eszméletvesztésnek a jelképe – állítja Turner (*i. m.* 81.).

¹⁴⁹ Mint már szó volt róla, bevett volt a váladékokkal, ürülékekkel (köztük akár preparált állati fekáliákkal is) történő gyógyítás, viszont pl. az állattetemeteket semmilyen formában sem hasznosították. Bár már korán felismerik a ganéval való trágyázás mezőgazdasági jelentőségét, az elhullott állatok ilyen célú felhasználását azonban még a 19. században sem tartják elfogadhatónak, mint egy földművelésről szóló írás fogalmaz: ezt „sem a’ moral, sem a’ politia nem engedhetik”, mert mindenkire nézve „igen veszedelmes tsapást” hozna (Pethe Ferenc: *Pallérozott mezei gazdaság I.* Sopron 1805. 140.).

¹⁵⁰ Johann W. Goethe: *Színtan. Didaktikai rész.* 1983. 66.

¹⁵¹ Vő. Vajkai: *i. m.* 31.

¹⁵² Uo. 109.

ház ablakán.¹⁵³ Éppen ezért néhol úgy tartották, hogy a sárgaságot elkerülendő nem szabad mosdatlanul halottnézőbe menni, halottas házban enni¹⁵⁴ vagy éppen virágot szedni a halottak sírjáról¹⁵⁵ stb.

A betegség elmulasztására való praktikák leírásában gyakori a különböző anyagcseretermékek – Vajkai Aurél szerint „undortkeltő”, Bálint Sándor szerint pedig „egyenesen gusztustalan” – felhasználása.¹⁵⁶ A 19. század végén publikálták pl. a következő, emberi ürülék alkalmazását előíró kalotaszegi gyógymódot: „Sárgaság ellen az is jó, ha a beteg lyukat fűr élő fába, és abba dugja ganéját, mondván: *Három kisasszony elméne sétálni, egyik sárga volt, második fehér, harmadik veres, a sárga a fehérre hágott, a fehér a veresre: most menjenek mindhárman a zöld apjukhoz.*”¹⁵⁷ Ugyanitt olyan ráolvasás is olvasható, amelyben a veressel találkozós sárga meg akarja ölni az előbbi pozitív színt (azaz a pirosat), ezért a zöld agyonüti az utóbbi negatív hőst (azaz a sárgát). A Borsa völgyében – a Vajkai által feljegyzett hiedelem szerint – állati ürülék tűnik fel ugyanebben a kontextusban, és ugyanitt a sárgaságban szenvedő betegnek „előzőleg trágyadombba helyezett üveg sört” kell innia (vagy 9 tetűt megennie).¹⁵⁸ A sárgaság elleni további gyógymódok között előfordul: csalánra,¹⁵⁹ a temetőben azonos keresztnevű halott sírjára,¹⁶⁰ mázatlan csuporba,¹⁶¹ valamint sárgarépa kivájt közepébe vizeles¹⁶² is. Több vidéken hitték hatásos ellenszernek azt is, ha a beteg egy kifűrt sárgarépába tett valamely aranytárgyra öntött vizet iszik.¹⁶³ Sztánán is ismerték az aranygyűrűről ivás gyakorlatát, de itt nem vizet és répát alkalmaztak, hanem bort és viaszpoharat, a borba pedig még „kevés libatrágyát” is tettek.¹⁶⁴

Egyértelműen a színanalógia¹⁶⁵ révén került be ezekbe a hiedelmekbe a sör, a sárga agyagból készített csupor, a sárgarépa, az arany¹⁶⁶ és a méhviasz (más esetekben pedig a citrom, a sütőtök, a tojás sárgája, a kamillatea, a *sárgakása* ’köleskása’, a puliszka, a sárgagyopár¹⁶⁷ vagy

¹⁵³ Pápay Samu: *Pozsony vármegye népe. = Pozsony vármegye. Magyarország vármegyéi és városai.* Szerk: Borovszky Samu. Bp. é. n. 244. Lásd még Grynaeus Tamás: *Bácsmezei gyógyító szokások és hiedelmek.* Cumania 2(1974), 230., ill. SzegSz II. 388.

¹⁵⁴ Balogh László: *A szamosszegi temetés és hagyományai.* = Uő: *Dolgozatok Szamosszeg néprajzából.* Szerk: Erdész Sándor. Nyiregyháza 1986. 102. 119.

¹⁵⁵ Vajkai: *i. m.* 35.

¹⁵⁶ Vajkai: *i. m.* 110; Bálint Sándor: *A szögedi nemzet III.* M. F. Múz. Évk. 1978–79. 180.

¹⁵⁷ Wlislöckiné Dörkler F. Anna: *A kalotaszegi néphit köréből.* Ethn. III(1892). 364.

¹⁵⁸ Vajkai: *i. m.* 49. 110. Vö. „Ha a beteg kilenc napig pálinkába tett kilenc tetűről iszik, kigyógyul a sárgaságból” (SzegSz II. 264.).

¹⁵⁹ Bosnyák Sándor: *Bezdán néphite.* Cumania XII(1990). 437. Lásd még Hoppál Mihály: *Népi gyógyítás. = Néprajzi tanulmányok a Zempléni hegyvidékről.* Szerk. Szabadfalvi József. Miskolc 1981. 264.

¹⁶⁰ Bálint: *i. m.* III. 181.

¹⁶¹ SzamSz II. 286.

¹⁶² Bálint: *i. m.* III. 181. Lásd még Sinkovics Istvánné: *Rákoskeresztúr. Tanulmányok Budapest Néprajzából* Bp. 1958, 91; Vasas Samu: *Népi gyógyászat.* (Új kiadás) Pomáz 2009. 108; SzlavSz III. 51.

¹⁶³ Lenkey István: *Népi gyógyítás Alsószuhán.* A Miskolci HOM. Közl. XXVIII(1993). 200; Erdős Kamill: *A Békés megyei cigányok.* Gyula 1959. 26; SzamSz II. 286.

¹⁶⁴ Vasas: *i. m.* 108. Vasas Samu szerint a sárgaságos beteg vizelete „rendszerint sötét” színezetű, ezért a sárga növényből készített pohár benne a kóros vizelettel ennek „kitisztulását” célozta (Uo. 107).

¹⁶⁵ Vö. Vajkai: *i. m.* 48.

¹⁶⁶ Már az Érdy-kódexben is megtaláljuk azt, hogy az arany megszabadít a „zömön való sárgaságtól” (lásd Beke: *i. m.* 73.).

¹⁶⁷ Sárگا színű növény jelenik meg a szlovákok hiedelmei között is: „Ha sárgaságba esett ember napkelte előtt, valamely sárگا levelű fűzfánál imádkozik, meggyógyul” (Pápay: *i. m.* 245.).

egyszerűen csak egy sárga szalag.) Feltételezéseim szerint a halott (sírja) és az emberi/állati fekália viszont nem csupán azért tűnik fel ebben a kontextusban, mert ezek színe is a sárga kategóriába tartozhatott egykor, hanem tisztátalanságukból kifolyólag is. Nyilvánvaló, hogy mivel a tisztátalan/sárgászöld holttest okozza ezt a betegséget, – a *similia similibus curantur*, vagyis a „hasonló hasonlót gyógyít” elv alapján – szintén tisztátalan (holttest, sárgás ürülék) vagy sárga színű dolgok (különböző sárga tárgyak/növények) tudnak csak segíteni a megromlott egészség helyreállításában, vagyis a kóros bőrszín elmulasztásában.¹⁶⁸ Nehezebben magyarázható meg a zöld szín jelenléte ugyanitt, nevezetesen az élő fa képében megtestesülő „zöld apa”, ill. a sárgát agyonütő zöld a kalotaszegi ráolvasásokban, vagy éppen a zöld csalán szerepe (a csalánra vazelés gyakorlatában).¹⁶⁹

A sárga és a zöld színtartományt viszont számos nyelv egyazon színnévvvel fejezi ki vagy fejezte ki a múltban, ami összefüggésben lehet a színsztályozás egyetemes történetével. Berlin és Kay úgy véli, hogy ha egy adott nyelvel/kultúrával rendelkező közösség eljut odáig, hogy már négy különálló osztályba osztja a színspektrum valamennyi színét, ennek a négy színekategóriának (alapszínnévknek) a jelentése univerzálisan egyforma:

fehér (világos színek);
 fekete (sötét színek);
 piros/sárga (meleg színek);
 zöld/kék (hideg színek).¹⁷⁰

Ezek közül az ún. összetett kategóriák közül az utóbbit – a zöld és kék szín angol megfelelői után – a későbbiekben úgy nevezték el, hogy *grue* (*gr/een+bl/ue*).¹⁷¹ Kay és munkatársai a 2000-es években 110 írással nem rendelkező nyelv színneveit felderítő – *World Color Survey* (WCS) nevet viselő – kutatóprogram eredményét elemezve még mindig egyetemesen fontos kategóriának találják a *grue* színsztályt, elismerik azonban, hogy léteznek olyan nyelvek, amelyek színnevei a *sárga/kék/zöld* színtartományt együttesen fedik le (a 110 közül 6 ilyen). Ezenfelül egy olyan nyelvet is találtak, amelyben a – jelenleg minket legjobban érdeklő – sárga és zöld árnyalatok rendeződtek közös kategóriába (ez a kanadai cree/kri nyelv). Ugyanakkor Kay rámutatott arra is, hogy más – a WCS során nem vizsgált – nyelvek némelyikében (pl. az ausztráliai arnerre, továbbá a Kanada és USA határán beszélt salish/szalis néhány modern változatában) is létezik ez az összetett *sárga/zöld* kategória.¹⁷²

Napjaink írás nélküli nyelvei (legalábbis a WCS során vizsgáltak)¹⁷³ között tehát ritka a zöld és sárga színtartomány egy kognitív színsztályba sorolása, az írással, ill. írott történeti forrásokkal rendelkező kultúrák esetében azonban (főként Európában és Ázsiában) több nyelvből is kimutatható (vagy rekonstruálható) a sárgát és a zöldet együttesen magában foglaló színnév. Pl. mint már utaltunk rá, Bartha Katalin szerint az udmurt nyelvnek is van ilyen kategóriája,¹⁷⁴

¹⁶⁸ Vö. Schubert: *i. m.* 353.

¹⁶⁹ Ezt azonban másféle kontextusban is ismerte a magyar néphit. Pl. Szegeden úgy tartották, hogy „az a lány már nem szűz, aki zöld csalánra vazel, és utána a csalán elszárad” (SzegSz II. 531.).

¹⁷⁰ Berlin–Kay: *i. m.* 22–23.

¹⁷¹ Paul Kay–Chad McDaniel: *Linguistic Significance of the Meanings of Basic Color Terms*. Language LIV(1978). 630.

¹⁷² Kay et al: *i. m.* 38–39.

¹⁷³ A tanulmányozott 110 nyelv közül 60-at Amerikában, 29-et Dél-Ázsiában és Óceániában, 16-ot Afrikában és 5-öt Ausztráliában beszélnek.

¹⁷⁴ Bartha: *i. m.* 16.

Sipőcz Katalin szerint a manysi nyelvnek is volt egy „'zöld' és 'sárga' jelentésű” színneve.¹⁷⁵ Ami pedig az európai nyelveket illeti, Kay is említi, hogy az ógörög egyazon színnevet használta a sárga és a zöld szín jelölésére.¹⁷⁶ De hogy inkább a magyar kutatók észrevételeiről szólnak, a neves orientalista, Goldziher Ignác már 1876-ban (német nyelven írt könyvében) felhívta a figyelmet arra, hogy egy bizonyos szótó „a sémita nyelvekben úgy a zöld, mint a sárga szín megjelölésére” használatos volt.¹⁷⁷ A 20. század első felében a néprajztudomány berkein belül Fél Edit mutatott rá arra, hogy „a németben a sárga gelb és a zöld grün azonos *ghel* gyökérre megy vissza”.¹⁷⁸ Legújabbán a szláv nyelvekben járatos Schubert Gabriella emelte ki (németül és magyarul írt dolgozataiban), hogy „a szláv nyelvekben a sárga, zöld és arany színek nevei” szintén „közös szócsoportha tartoznak.”¹⁷⁹

Nyelv ¹⁸	Szó(tó)	Jelentés
ógörög	χλωρός (khloros)	'sápadt/fakó, sárga, zöld'
indogermán	<i>ghel</i> - ebből jön: az ószláv žыль és zelenъ	'fényes, sárga, zöld, epe' 'sárga' és 'zöld'
uráli	piša-	'sárga, zöld, epe'
sémi	waraq-	'sárga, zöld, levél'

Bár érzékelésünk szerint a sárga és a zöld különböznek egymástól, azzal szoros összefüggésben, hogy a fizikai spektrumban (ill. annak szívrányban való megtestesülésében) viszont egymás szomszédai (vagyis határuk összemosódik), könnyen elképzelhető, hogy a kognitív színsztályozás korábbi szintjén/szintjein összefüggő tartományként értelmezték őket,¹⁸¹ annak ellenére, hogy ma már – legalábbis Európában – elkülönítjük egymástól ezt a két szint. Ha feltételezzük, hogy ennek a korábbi (ókori/középkori?), a szintartományokat nagyobb egységekben szemlélő európai gondolkodásmódnak a nyoma fennmaradhatott néhány archaikus kultúrelemben (a magyarok esetében pl. egy gyógyító rítusban), az megmagyarázná, hogy a kalotaszegi rítusszövegekben a zöld szín miért tud győzedelmeskedni a sárga felett.

Mint arra már korábban rámutattunk, az egykori elképzelések szerint a holttest *sárgászöldje* fertőzi meg az embert *sárgasággal*, vagyis ebben lelte magyarázatát a beteg bőrének *sárga/zöldessárga* elszíneződése. A kalotaszegi nép (a 19. század végén) valószínűleg már nem tudta volna megmondani, miért kell az általt sárgának mondott türelékét (a gyógyulás elősegítéséhez) zöld fába dugnia. Külső/étikus szemszögből azonban a sárga visszatérése a zöldhöz (vagy a másik variáns szerint a

¹⁷⁵ Sipőcz Katalin: *A vogul nyelv színnevei*. Studia Uralo-Altaica, Supplementum 3. Szeged 1994.

¹⁷⁶ Kay et al: *i. m.* 41.

¹⁷⁷ Goldziher Ignác: *Mítosz a hébereknél és történeti fejlődése*. Bp. 2003. 177.

¹⁷⁸ Fél: *i. m.* 12.

¹⁷⁹ Schubert Gabriella: *A színek jelentősége az ember tájékozódásában és mindennapi élete szervezésében összehasonlító szemlélet alapján*. Székfoglaló előadások a MTA-n. Bp. 2013. 15.

¹⁸⁰ Az Európán kívüli nyelvek sárga és zöld színekre egyaránt vonatkozó nyelvi kategóriáihoz lásd Bornstein *Word Map of Semantic Color Identities* című térképét (Marc H. Bornstein: *The Influence of Visual Perception on Culture*. American Anthropologist LXXVII(1975). 790).

¹⁸¹ A WCS empirikusan is igazolta azt az amúgy is logikus elméleti feltevést, hogy csupán azok a színek rendeződhetnek közös kategóriákba, amelyek a szinkörben egymás mellett helyezkednek el. Tehát míg a zöld és sárga azonos kognitív egységbe sorolása létező jelenség, addig nem létezik olyan nyelv/gondolkodásmód, amely pl. a pirosat és a zöldet közös színekategóriába sorolná.

sárga zöld általi elpusztítása), éppen olyan analógiás gondolkodáson alapul, mint a sárgaságot a holttest bőrszínére visszavezető belső/émikus magyarázat. Amikor a sárgaságban szenvedő rávizel a halott sírjára, tulajdonképpen visszaküldi a betegségét (bőrszínét) oda, ahonnan származik (azaz a tisztátalan holttesthez). Amikor pedig egyszerűen csalánra pisil, de még inkább akkor, amikor „ganéját” beleteszi „az élő fába”, akkor is ugyanezt cselekszi, a sárga színt visszaküldi származási helyére („az apjához”), vagyis a zöld színhez. Ha ugyanis az európai kultúrkörben a sárga és a zöld színt valóban egységben gondolták el, (ezt bizonyítja, hogy – mint már szó volt róla – az ógörögben, a sémi nyelvekben, a németben és a szláv nyelvekben egykor egyazon színnévvel jelölték ezeket),¹⁸² akkor itt is a *similia similibus curantur* logikája érvényesül. Hiszen ebben az esetben is hasonló gyógyít hasonlót, csak itt éppenséggel nem a (többi gyógymód tárgyi kellékekeit jellemző) sárga színtől, hanem a vele „egyívásúnak” vélt zöldtől várják a sárga bőrszín/sárgaság – mágikus cselekvéssel, ill. az azt követő ráolvasással történő – elmulasztását.

A sárga és a zöld szín közti kognitív összefonódás állhat annak háttérében is, hogy a két szín szimbolikai jelentése között az európai népek vonatkozásában nagy az átfedés.¹⁸³ Jól illusztrálják ezt a különböző európai nyelvek is. Míg magyar vonatkozásban például az *irigység/féltékenység* a sárga színnel kapcsolódik össze, addig ezek a tulajdonságok az angolszász nyelvterületeken,¹⁸⁴ de a lengyelben is a zöld jelentésébe tartoznak.¹⁸⁵ Míg pl. a magyar és francia nyelv a betegek arcának tónusát elsősorban a sárga¹⁸⁶ színnel fejezi ki (egy francia pl. azt mondja: *vous êtes tout jaune* ’maga egész sárga v. sápadt’,¹⁸⁷ a magyarok olykor a *viaszsárga* színnevet¹⁸⁸ is használják),¹⁸⁹ addig a (gradistyei) horvát és a lengyel nyelv a zölddel, ahogyan „a méregtől, dühtől megváltozott arcszínt” is.¹⁹⁰ Egyes európai nyelvekben a tapasztalatlan/éretlen/kezdő személy csúfneve *zöldfülű*, más nyelvekben viszont *sárgacsőrű* (ném. *Gelbschnabel*; len. *zoltodziob*). A példák számát azonban nem szaporítom tovább. Pontos felderítésük amúgy is egy önálló, csak erre fókuszáló dolgozat kereteibe illene.

A tanulmány elején Michel Pastoureau-t idéztem, aki szerint egy szín mindig más színekkel együtt, azokhoz való kapcsolatában nyeri el sajátos jelentéseit. Itt, a dolgozat végén, utalni kell arra

¹⁸² A feltételezés valószínűségét az sem csökkenti, hogy a magyar nyelvben a *zöld* és *sárga* szónak nem azonos az etimológiája.

¹⁸³ Mivel már a középkorban azonos volt mindkettőnek a szimbolikai megítélése, sokszor párban alkalmazták őket. A sárga-zöld szín párral utaltak „minden veszélyes, törvényszegő vagy ördögi viselkedésre” (Pastoureau: *i. m.* 18.). A ruházatkodásban éppen ezért nem is alkalmazták ezt a két színt együttesen, ill. sárga-zöld csíkos, kockás stb. ruhát csupán a zenészek, az udvari mulattatók és a bohócok viseltek ekkoriban (uo. 139.).

¹⁸⁴ Csillag: *i. m.* 278.

¹⁸⁵ Anna Sobczak: *A sárga (zólty) és a zöld (zielony) alapszínnevek használata a magyar és a lengyel nyelvben.* THL2 A magyar ny. és kult. tanításának folyóirata. 2014. 1. sz. 107.

¹⁸⁶ Valamikor azonban kifejezhetette nyelvünkben a zöld szín is: *zöld, zöd* ’nagyon sápadt’ (*Régi magyar szavak...* *i. m.* 471.).

¹⁸⁷ Ugyanakkor a zöldet is használhatják hasonló kontextusban, pl. ha valaki rosszul néz ki, róla azt mondják, hogy *il a le teint vert* ’zöld az arcszíne’ *son visage est vert* ’zöld az arca.’

¹⁸⁸ Erről bővebben lásd Bálizs: *i. m.* 105.

¹⁸⁹ Érdekes, hogy a 19. század végén egy botanikusok számára készített színnévrendszerezésben az „*Elsárgult*, sápadtságos: *chloroticus, ictericus, icterinus*” névvel illetett árnyalat nem a sárgászöldek, hanem a barnászöldek között szerepel (Csapodi István: *A színek magyar nevei.* Term. Közl. 30(1898). 641.). Ennek talán az olyan tisztátalannak ítélt barnászárka árnyalatokhoz lehet köze, amilyen a *sarszín* is. Utóbbi jelzőt ugyanis – az *elsárgult* névhez hasonlóan – szintén használták ’sápadt’ értelemben is (lásd ÚMTsz V. 66).

¹⁹⁰ Sobczak: *i. m.* 109; Zádrovich Bernadett: *Színt jelölő melléknevek egy Vas megyei horvát nyelvjárásban=Uő: Tanulmányok a Magyarországon élő gradistyei horvátokról.* Szombathely 2009. 67

is, hogy az idézet folytatása szerint két szín közti viszony „kapcsolódás” és „szembenállás” alakját egyaránt öltheti.¹⁹¹ A jelen tanulmányban foglaltak talán meggyőzően illusztrálják, hogy két szín között a kapcsolat *jellege* szerint is nagyon eltérő lehet. A fekete szín kizárólag szimbolikája, pontosabban annak egy meghatározott aspektusa révén kapcsolódik a sárgához: mindkét szín jelölhet szennyezettséget (igaz, annak eltérő fokozatát). Ennek a két színnek mint szimbólumnak a viszonyában azonban a Pastoureau által meghatározott két – egymással ellentétes – kapcsolatforma *együttesen* is megjelenik. A fekete asszociációja ugyanis a tisztátalanság, ill. a halál vonatkozásában összefonódik a sárga hasonló jelentésével, de pl. a termőtalaj kontextusában már szembehelyezkedik azzal, hiszen míg a föld vonatkozásában ez a szín a termékenység kifejezője, addig a sárga a terméketlenségé.

A fekete mellett azonban a zöld szín is asszociációs „társa” a sárgának. A zöld nem elsősorban szimbolikai síkon kapcsolódik az utóbbihoz, hanem pszichológiailag, ill. a megismerés szempontjából. Azzal összefüggésben, hogy a sárga és a zöld szín között nincs éles határ a fizikai színkörben – részben nyelvészetileg is igazolhatóan – létezhetett egy olyan európai (eurázsiai?) színfelfogás, amelyben ez a két, az érzékelés (percepció) szerint is összemosódó szín a színosztályozás (kategorizáció) szempontjából is egységes lehetett. Vagyis elődeink a sárgát és a zöldet egymás rokonának (sőt bizonyos esetekben egyenértékűnek) gondolhatták, annak ellenére, hogy napjainkban mindkettő önálló kategóriát alkot. Ez a két szín ugyanis ma már csak azoknak a szemében maradt egymással szoros kapcsolatban, akik – a színek, ill. az őket hordozó festékanyagok (ún. szubtraktív vagy kivonó) keverését alapul véve – mindenekelőtt úgy tekintenek a sárgára mint a zöld egyik alkotóelemére. Ez azonban már egy újabb kérdés, melynek tárgyalása túlfeszítené jelen dolgozat kereteit.

The Yellow and its Colour Associates. The Meaning of the Yellow-Black and the Yellow-Green

Keywords: colours, symbolism, impurity, bile, mud, urine

According to culture-historical researches of colours, a given colour only obtains its cultural and symbolic meaning in relation to another colour. Through the example of yellow, I wish to illustrate that this relationship may be manifold. It may be based on symbolism as it is in the expression of the idea of „impurity” in associating yellow and black; and it may be grounded in perceptual psychological or cognitive processes as it is in the case of yellow and green – a trace of which can be detected in some archaic elements of Hungarian culture.

The fact that both black and yellow once symbolized (among others) filth, is proved primarily by the ideas relating to bile liquid, in Hungarian *epesár* (‘bile mud’), the last syllable belonging to the semantic field of *sár* ‘yellow, swamp/mud, mucus’ etc. A close connection may be presumed among negative connotations of yellow/yellow-green (anger/wrath etc.), the antique views relating to the bile, and their survival in medicine up until modern times and 19th century popular/folk pathology. Medical conceptions regarding the so called ‘yellow’ and ‘black’ bile (*sár* ‘mud; bile secretion), on the other hand, may correctly be interpreted only on the basis of their symbolic relationship to impurity/death – while true experiences for their association may only be evoked in the case of yellow.

Beyond the views about ‘yellow’ and ‘black’ bile, the impurity of black and yellow could also be correlated with ideas about dirty ground: the (wet) *sárga sár* (‘yellow mud’) and the *fekete föld* (‘black soil’); and also with the fact that mud/soil are associated with the second and negative part of the pure/impure and up/down opposition pairs. A closer study of ideas about excrements brought out, however, that the pale yellow urine – as opposed to faces, and on the analogy of *white wine* – can also be brought into connection with the white colour, symbolizing purity, instead of the yellow.

¹⁹¹ Pastoureau: *i. m.* 11.

Halász Péter

Hagyományos méhészet a moldvai magyaroknál

„Minél több, különböző vidék
méhészetét feldolgozó néprajzi leírásra van szükségünk.”
(Gunda Béla)¹

Az emberiség művelődéstörténetében a legkorábbi időktől kezdve nagy jelentőségű az édesítésre és gyógyításra használatos méz, valamint a világításra, kultikus célokra és az ugyancsak betegségek elhárítására szolgáló viasz. A magyar népnek, valamint a rokon népeknek ugyancsak nagy jelentőségű „ősi” foglalkozása volt a méhészkedés. Utal erre 'méz' szavunk finnugor kori eredete, 'viasz' szavunk szláv (szlovén) származása pedig arra vall, hogy szerepe fölehetően a kereszténység fölvétele és elterjedése után, a gyertya jelentőségének fokozódásával nőtt meg.² Moldvában pedig az ortodox egyház gyakorlata miatt jóval több viaszra volt szükség.

Magyarország keleti részén „a szászok földje mindig is az egyik legintenzívebben méhészkedő erdélyi táj volt”. Az 1880-as években 1000 lakosra 74 kaptár jutott, Magyarországon 40. A vegyesajkú falvakban az arány még kevesebb, mert „az oláh nem méhészkedik”.³ A Habsburgok hamar fölismerték a méhészet gazdasági jelentőségét, Mária Terézia 1770-ben Bécsben nyilvános méhészeti főiskolát létesített. Az erdélyi gubernium 1775. április 8-án pátenst adott ki a méhészet fejlesztése érdekében. Eszerint Ausztriában örök időkre eltörlik a méhészetet sújtó tizedet, erre Magyarországon csak 1836-ban került sor; a vándorméhészek bárhol legeltethettek; a méhészetet és a mézzel való kereskedelmet gátolni tilos; a méhek és a méz tolvajlását szigorúan büntetik.⁴ Keserű szájjal állapíthatjuk meg tehát, hogy Mária Terézia, miközben tüzzel-vassal – ágyútűzzel és kardvassal – irtotta a székelyeket, féltő gonddal védte a méhészeket és a méhészeket.

A moldvai magyaroknál a méh neve a moldvai csángó nyelvjárási atlasz szerint *méhbogár* (Bogdánfalván és Trunkon), *méhebogár* (Forrófalván és Trunkon), *rajbogár* (Bogdánfalván), *mézbogár* (Klézsén), *méféreg* (Gyoszenban), illetőleg *roj~rajj* (Bogdánfalván, Dormánfalván, Trunkon, Lujzikalagorban, Balanyásán, Ploszkucénban, Szabófalván, Borgovánban, Balusestben, Kalugarénban). A 'méhbogár' régebbi alaknak látszik.⁵ Ismeretesek még a *méh*, *méhécske*, *méecske*, *méhe*, *mihe*, *méj* szavak, a románosodó településeken pedig – mint Szabófalva – *bandár*; *bindár*

Halász Péter (1939) – agrármérnök, ny. főtanácsos, Gyimesközéplek, tatrosmente@gmail.com

¹ Gunda Béla: *A gyűjtőgető és zsákmányoló gazdálkodás kutatása*. Kny. A magyar népkutatás kézikönyvéből. Bp. 1948. 7.

² Kerecsényi Edit, H.: *A népi méhészkedés története, formái és gyakorlata Nagykanizsa környékén*. Néprajzi Közlemények XIII(1969). 3-4. szám 3–275.

³ Enesei Dörner Béla: *Az erdélyi szászok mezőgazdasága*. Győr 1910. 169.

⁴ Uo. 72–78.

⁵ Gálffy Mózes: *A méh nevérol a moldvai csángó nyelvjárásban*. Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Ser. IV. Fasc 2. Philologia. Cluj 1960. 87–89.

szóval jelölték az 1950-es évek elején.⁶ A méhkirálynő neve általánosan *mátka* vagy *albina*, *algina* a román ’albină’ nyomán, a here pedig ugyancsak a románból kölcsönzött *trintor*.⁷ A ’rajt’, mint a méhészet őskorában, Moldvában is *eresztésnek* nevezik, akárcsak Göcsejben.⁸ A méhekből van a *mátka*, a *trentur* (here) és a *hulegetur* (dolgos). A méh szó Jugánban ’*méhféreg*’ alakban ismeretes, mint Diószénban. „A dolgozót *bandárnak*, a herét *trántornak*, a királynőt *mátkának* nevezik, éppen úgy, mint az oláhok.”⁹

A moldvai méhészet múltja

A moldvai magyar települések méhészetéről az egyik legkorábbi adat a 15. század utolsó éveiből való, noha nyilvánvalóan már a korábbi századokban is foglalkoztak ezzel az ősi mesterséggel, hiszen a moldvai táj, különösen eredeti, természetes állapotában domborzati tagoltságával, számottevő erdőszűrségével ideális méhlegelőnek volt tekinthető. 1498-ból való az a Ștefan cel Mare által Herlóban kiadott adománylevél, amely „a besztercei kolostornak adományozott egyebek között egy kalagori szőlőst egy *méheskerttel*”.¹⁰

A 16. század végétől meg-megismétlődő háborúk, tatár és kozák támadások nyomában járó létbizonytalanság az ország mezőgazdaságát és állattenyésztését egyre inkább tönkretette. Az 1600-as évek első felében küldött jelentésekben még leginkább arról volt szó, hogy „Moldva gazdag gyümölcsben, gabonában és *mézben* és vajban”, s rendszerint kiemelik, hogy „*mézben* is nagy bőség van, de nem is csoda, mert egy méhkasból két, vagy még több méhraj származik egy nyáron, ezen felül a méhész ugyanezen méhkasból még bő mézet is kap”, ahogy Bandinus püspök 1646-ban készült jelentésében olvashatjuk.¹¹ A méz értékét és jelentőségét mi sem mutatja jobban, mint hogy 1663-ban Stefan Atanazy Rudzinski bákói püspök VII. Sándor pápának és a Hitterjesztés Szent Kongregációjának küldött jelentésében panaszkodik egy jezsuita laikus testvérre, hogy – bár ő, a püspök szigorúan eltiltotta a haldoklók befolyásolását – ez a jezsuita mégis felkeresett egy súlyosan beteg özvegyet, kinek néhány évvel ezelőtt elhalt férje után már örökölték a jezsuiták 100 aranyat, 16 tehenet, *százegynéhány kas méhet*, s bár a plébániatemplomban temették el, az örökségből a templom javára semmit sem juttattak.¹² A művelődéstörténetész – bármennyire sajnálja is a károsultakat – a lelke mélyén örül ezeknek a több évszázaddal ezelőtti pörlekedéseknek, mert a panaszkodások nyomán következtethetünk az említett termékek fontosságára.

Kós Károly szerint a méhészkedés régen – ami itt a 17. századot jelentette – Moldvában nagy jelentőségű foglalkozás volt az egykor fontos viasz- és méztermelés folytán. Különösen alkalmasak voltak méhészetre Moldva csángók lakta vidékei: a Szeret–Beszterce köze és mellette, a mézelő virágokban gazdag vizenyős vidék és a Kárpátokból eredő patakok és folyók erdős-virágos völgyei. De az elmúlt századokban is feltűnt az erre járó idegeneknek a mézben

⁶ Gálffy Mózes–Márton Gyula–Szabó T. Attila: *A moldvai csángó nyelvjárás atlasza*. (CsángNyA) A Magyar Nyelvtudományi Társaság kiadványai 193. Bp. 1991.

⁷ Márton Gyula: *A moldvai csángó nyelvjárás román kölcsönszavai*. Bp. 1972.

⁸ Szabadfalvi József: *A magyar méhészet múltja*. Debrecen 1992.

⁹ Lükő Gábor: *Régimódú méhészet*. Néprajzi Értesítő XXVI(1934). 47 – 48.

¹⁰ Gazda László: *Csángómagyar falvak II*. Nap Kiadó. Bp. 2010. 186.

¹¹ Domokos Pál Péter: *A moldvai magyarság*. 19413. Kvár 501.

¹² *Moldvai csángó-magyar okmánytár. 1467–1706*. Második kiadás. Szerkesztette és a bevezető tanulmányt írta Benda Kálmán. Teleki László Alapítvány. Bp. 2003. 562.

való nagy bőség, a méhek csodálatosan gyors szaporodása.¹³ Dimitrie Cantemir, az amatőrként történészkedő fejedelem szerint a méhektől a moldvai lakosok a legbusásabb hasznot húzhatnak, „amennyiben az ékeesebnél ékeesebb virágoktól tarkálló mezők és az erdők mindenkor bővelkednek a méz és a viasz gyűjtésére alkalmas anyagokban.”¹⁴

A 19. század moldvai méztermelésére vonatkozó statisztikai adatok meglehetősen ellentmondásosak. Lahovari különböző helyekről származó 1890. évi adatai, ha csak Bákó megye néhány, csángók lakta települését nézzük, úgy is jelentős szóródást mutatnak. Az egy köpüre jutó méz mennyisége 1,85 és 3,87 kg között, a viaszé 0,78 és 1,40 kg között alakul. A 100 család által tartott köpük száma 13,4 és 39,7 volt a 19. század utolsó évtizedében.¹⁵ Tekintettel arra, hogy sem a szántó, kaszáló és erdőterület, sem a magyar lakosság aránya tekintetében nem találtunk összefüggést a méztermelés intenzitásával, megállapíthatjuk, hogy ennek oka alighanem a statisztikai adatok megbízhatatlansága.

Zsákmányoló méhészet

Györfly István szerint kezdetben az emberek a méheket *vadászták*, Kerecsényi Edit szerint *keresték*.¹⁶ A visszaemlékezések szerint rendszerint véletlenül akadnak rá az erdőt járó emberek, meglátják vagy meghallják a szorgoskodó méhecskéket. Ezt a *találást* persze elő lehetett segíteni, ha a méhlegelőről vagy az itatóhelytől különféle módszerrel *követték* őket. Az erdei méhekről általában úgy tudják Moldvában is, hogy értékesebb a mézük, mint a háziaké, aminek az lehet az oka, hogy az erdeiek változatosabb élőhelyekről gyűjthetnek, míg a falubeliek jórészt a monokultúras szántóföldekre szorulnak.

A csángó emberekkel való beszélgetéseim során is általában az derült ki, hogy ezeket az erdei „vad” méheket rendszerint nem keresték, hanem rájuk találtak. Persze a régi emberek sokkal többet járkáltak az erdőben, mint a maiak, s ha valamelyik rátalált az odúra, szólt annak, akiről tudta, hogy méhekkal foglalkozik. Mert úgy tartották, hogy nem azé a méz, aki megtalálta, hanem aki hazaviszi. A *likas fában* élő méhekért éjszaka mentek, a fát kivágták, s a méheket kiszedték belőle. Általában úgy gondolták, hogy ezek az erdei méhek azok, *amik a faluban nem tudtak megállni, s elmentek, keressenek maguknak helyet. Olyan nincs, amelyik ott lakik az erdőben, ezek mindcsak a faluból mentek el* – mondta az 1912-ben született Deák Katalin Pusztinában. A magyarfalusi Gyurka Ferenc pedig azt mesélte, hogy 1997-ben el volt *bercsogászni* – gombászni –, s hallotta, hogy a fa tövén valami *bezzeg*, így találta meg őket. 10 kiló mézet talált, a léppel lejöttek majdnem a földszintig. Alulról füstölte a méheket, átmentek a *budorojába* [farönk, csutak], kiszedte a lépeket, belerakta egy vödörbe és hazavitte. A mátkát is megkereste, hogy ne maradjon ott.

Gunda Béla szerint a csángó méh vadász kora tavasszal figyelni a napsütötte erdőszegélyeket, az erdei tisztások keleti és déli peremét, hogy nem talál-e a fák alatt az odúból kihordott törmeléket, szemetet, s ennek nyomán megtalálja az odút. Esetenként 50-80 métert követi a méheket.¹⁷

¹³ Dr. Kós Károly: *Csángó néprajzi vázlat*. = Uő: *Tájak, falvak, hagyományok*. Kriterion, Buk. 1976. 128–132.

¹⁴ Dimitrie Cantemir: *Moldva leírása*. Kriterion, Buk. 1973.

¹⁵ G. I. Lahovari–C. I. Brătianu–Gr. G. Tocilescu: *Marele Dicționar Geografic al României I–V*. Buc. 1898–1902.

¹⁶ Kerecsényi Edit, H.: *i.m.* 81.

¹⁷ Gunda Béla: *Méhészkedés a magyarságnál*. Agria XXVII–XXVIII(1992). 318, 321.

Külsőrekecsinben a méheket többnyire nem keresték, hanem találták. *Megvigyázkodtak a nagy fák között, ahol az odvik volt. Ha megtalálták, akkor a nyílás fölött kivágták, majd odatett valamit, egy tarisznyát, vagy zsákot. Megyújtott egy darab rongyot, s azzal füstölte, s akkor a méhek mind bémentek. Az anya is kiment, mikor megkapta, akkor ki is szedte. Most is vannak az erdőn, csak most nincsenek hová kőccsenek bé, nincsenek azok a nagy erdők. Ezek nem vadméhek, hanem háziaktól valók, csak elvesztek, s ha megkapta valaki, hazahozta. Nagyapám hozott haza tarisznyával is egy rajt – magyarázta Kotyor Péter.*

Klézsén úgy mondták el, hogy *„elmész vasárnap, mikor több időd van, kimész oda, ahol vannak szádokfák, szálnenek. Lefekszel a nappal szemben, de úgy, hogy a nap ne süssön a szemedbe. Megnézed az irányt, amelyikbe mennek. Akkor elmensz, s lefekszel még tovább. Nézed onnan, merre mennek. Ha szerencséd van, rátalálsz. S amikor elérsz ahhoz a fához, amelyikben laknak, akkor az biztos hallik. Messze nem mennek, négy kilométernél többet nem repülnek. Ha rátaláltál, akkor felmész a likhoz, megnézed, hol járnak bé s ki. Akkor fent vájsz egy likat, egy akkora likat, hogy ott ki tudjanak jönni. S fogod keményen füstölni őket. De azelőtt is megfüstölöd, mert nem tudsz vájkálni füst nélkül. S addig hajtom, ütöm az oldalát, míg a mátka is kimenen. De állandóan füstölöm, mer ők annyit kivesznek a szájukba, hogy nem bírnak marni, amivel megtáplálják a gusáikat. Akkor kinyitom a lepényeket, bérakom külön, őket béteszem egy zsákba, békötöm a zsáknak a szádát. Neccsák, tehát nem műanyag, mert abban megfuladnak.”* Máskor kimentek az erdőbe az üres köpüvel. Kivették egy vadméh fészkeből a lépet, beletették a köpübe, otthagyták egy-két nappal s éjjel, hogy a méhek megcsinálják a lépet. Aztán hazavitték, akár 5-6 km-re is.

A zsákmányoláshoz szükséges méhkeresés fejlettebb, hatékonyabb formája volt Moldvában, amikor alkalmazták a méhfogó szarut, a *méhkaptányt*, vagyis a méhcsapdát. Gunda Béla így ír róla: *„Külsőrekecsinben ismerik a méhfogó szarut. Ősszel keresik vele a méheket, miután néhányat az erdei tisztásra kitett mézre csalogattak. Emlékezet szerint a XIX. század végén nyírkéregből hengerformájú csapdát is készítettek. Erdei tisztáson napos helyre összegyűjtenek egy fejő *geláta* [vödör] vagy egy negyedzsáknyi mohát, s arra nyár folyamán rendszeresen rávizelnek. Ilyen mohára seregestől járnak a méhek, s repülésük irányát követve felkutatható a mézes *odu*.¹⁸*

A méhkeresés hatékonyságának növelése érdekében tavasszal, *mikor meg voltak indulva a méhek*, az erdei *kipű, küpű* (faodú) körül bizonyos körzetben a havat ürülékük összefestette. *„Mikor valamelyik méhkereső ilyen nyomra talált, ezt szarukürtjével jelezte társainak, s így egyre közelebb jutottak a nyomok alapján a méhköpű felé. Végül a fát elfűrészelték az odú alatt és fölött, s vitték haza a köpüt méhestül.”* Ha nem volt hó, akkor tányérba egy kis mézet tettek ki, amire rágyűltek a méhek. Egy kis kénporral meghintették az ide szálló méheket, amik hazamenve riadalmak keltettek: *„a méhek kijöttek a küpüből, amivel aztán elárulták magukat.”¹⁹* Csikfaluban hallottam 1999-ben, hogy ki tudja honnan került raj a kertjük végébe, s az erdő szélén álló fa odvába költöztek. Az odú jó állapotban lévő fában volt, nem korhadt. *Druzbával* [láncfűrész] levágták az egész ágat, a rajt beletették egy kicsi faköpübe, odaerősítették a fához, mézes üveget tettek alá, s úgy szoktatták őket a köpühöz.

¹⁸ Gunda Béla: *A méh vadászata*. = *Ethnographica Carpathica*. Bp. 1966. 210, 225.

¹⁹ Dr. Kós: *i. m.* 129.

A már Székelyföld felé hajló Gyimesfelsőlokon az 1930-as években úgy keresték a méheket, hogy vesz „egy deci üveg tiszta mézet, egy kis darab tiszta lépet, amire rácsepegtetted a tiszta mézet, amibe tett egy kis darab száraz marhaganyét és 3-4 dkg fehér lisztet. Kimegy a hegyre ősszel vagy tavasszal és figyel a virágon a méhek járását. A tenyerébe vagy a földre leteszi a lépet, rátesz egy kis mézet, megfogja a méhet, ráteszi a mézre s hagyja *szipolasolni*. Akkor meggyújtja s az füstölög. A méhre fehér lisztet szór, s figyel, hogy az jön-e vissza? Az irányt megjegyzi, s hogy mennyi idő alatt jött vissza, ebből tudja, hogy milyen távolra ment. Mikor már 2-3 visszajött, látja, milyen irányból jönnek, s abba az irányba megy szembe velük, hogy közelítse a helyet, s így lassanként haladva eljut a lukhoz. Így sok családot meg lehet fogni.”²⁰

*Az élőfás méhtartás a szakirodalom túlnyomó többsége szerint a Kárpát-medencében és általában a magyarság körében ismeretlen volt. Ezekkel a korábbi vélekedéssel szemben Balassa M. Iván szerint a Dunántúl nyugati részén, a Tisza felső folyásánál, valamint Székelyföldön is ismerték. „A moldvai csángók által lakott területeken, az élőfás méhészkedés emlékeivel csak elvétve találkoztam – írja –, mindazonáltal kizárni sem lehet ennek a méhtartási formának a meglétét. A leghatározottabb formában egy 1970-ből, Klézséről való adat szól erről a témáról, miszerint a méhek régi, odvas fákból éltek. *Házi méhek azok – mondták –, de elmentek a háztól*. Egy-egy méhtanyára visszajártak, hagyták, hogy gyűjtsenek télire, kiteleljenek, s a következő nyáron ismét elmentek.”²¹*

Méhlakások

A természetes méhlakások neve Moldvában *kas*, *köpű*, a mesterséges *szisztematik* [mesterséges] *köpű*. Gunda szerint a kasok anyaga rendszerint összefügg a tájjal, ezért Erdélyre a vesszőkasok jellemzők, s a szalmakasok nyugat felől terjednek kelet felé.²² A moldvai magyaroknál általánosan fából, fűzből, jegenyéből és hársfából készült a köpű. Gunda a henger alakú *küipűt* balkáni kulturális elemnek tartja,²³ de hát az élőfából készült méhlakás alakja nem is lehetett más.

A szalmából készült kasról Kelgyesten azt mondták, hogy náluk nem használták, mert hideg az éghajlat. Pusztinában pedig azt tartották, hogy a szalmából font, sárral tapasztott köpűbe nem dolgoznak olyan jól a méhek, mint a fából kivájt, tiszta köpűbe. A gyékénymunkákról ismert Klézsén és környékén, legalábbis az 1900-as évek végén már nem emlékeztek, hogy *páperből* fontak volna méhlakásokat. Nem emlékeztek szalmából font köpűre Magyarfaluban, Frumószában sem.

A vesszőből font és tapasztott, többnyire kúp alakú kasok Bátky szerint Erdélyre jellemzők, és a balkáni műveltség hatására terjedtek el.²⁴ Gunda a magyar ősfoglalkozásokról szóló kéziratában megjegyzi, hogy a vesszőből font kasok még jellemzők a moldvai magyarságnál. Ennek én az 1970-es években már nem tudtam utánanézni, bár kétségtelen, hogy azokon a vízparti településeken, ahol foglalkoztak fűzvesszőből font kosarak készítésével – mint pl. Pusztinán –,

²⁰ Gönyei Sándor: *Vegyes néprajzi gyűjtés (Gyimesfelsőlok)*. EA 5435

²¹ Balassa M. Iván: *Élőfás méhtartás a Kárpát-medencében*. Ethnographia LXXXI(1970). 531–544.

²² Gunda: *i. m.* 1948. 8.

²³ Gunda: *i. m.* 1992. 332., 338.

²⁴ Bátky Zsigmond: *Kalauz a Magyar Nemzeti Múzeum néprajzi gyűjteményéhez*. Bp. 1929. 45.



1. kép. Erdei odú, amit levágtak és a méhekkel együtt hazavitték köpűnek (Külsőrekecsin, 1994)



2. kép. Csutakköpű (Külsőrekecsin, 1993)



3. kép. Budorj köpű (Magyarafalu, 1998)

az öregek úgy mondták, hogy régebben vesszőből is fontak *köpűket*, majd sárral megtapasztatták,; ezeket *méhesköpűnek* nevezték, de ilyen akkor már nem volt a faluban – mondta az 1922-ben született Erős József. Ugyanő emlegette, hogy „most már nem viszik be a házakba, csak a régieket vitték be, mert azok a köpűk *vesszőből* voltak”.

Ötven esztendővel ezelőtt, amikor elkezdtem a moldvai magyar falvak néprajzi anyagának gyűjtését, nem gondoltam volna, hogy az azóta eltelt fél évszázad során mennyi minden megy veszendőbe a hagyományos paraszti életnek abból a teljességéből, aminek tárgyi és szellemi emlékei akkor még oly egységesnek és kifogyhatatlannak tűntek. Az 1960-as években Külsőrekecsint, Csikfalvát, Somoskát, Klézsét, Diószént járva úgyszólván naponta láttam a régies házak *töltésén* sorakozó, fából készült, úgynevezett *csutakköpűket*, többnyire 3-5 darabot egy-egy helyen. Tudomásul is vettem meglétüket, elő is jegyeztem képzeletbeli munkatervemben ismeretanyaguk összegyűjtését. Csakhogy mindig akadt más, sürgősebbnek tűnő, vissza nem térőnek látszó alkalom, amik miatt a csutakköpűk részletes számbavétele hátramaradt. Míg aztán a csutakköpűk is eltűntek, s mikor már tudatosan kerestem őket, kiderült, hogy szinte teljesen elvesztek, jó, ha egy-két darab megmaradt néhány idős méhészcselekedő között. Azóta is moldvai gyűjtéseim elszalasztott lehetőségei között tartom őket számon.

Azt, hogy a moldvai csángók körében inkább köpűk voltak, mint kasok, mutatja Hegedűs könyvének szómagyarázata,²⁵ miszerint a (méh)k*öpű* egyértelműen ’odvas, üreges fatörzsből készült méhkaptár’ (Gajcsána, Pokolpatak), ezzel szemben a *kas*: ’gabonatarató (láda)’.

²⁵ Hegedűs Lajos: *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések. Néprajzi szövegek moldvai telepeseiktől*. Közkutatási Kiadó. Bp. 1952. 324, 329.

A Románvásár környéki, úgynevezett északi csángóknál is *köpű* volt a kivájt belü méhklás neve, bár Szabófalván újabban egyre inkább *tubnak* nevezik, a ’tubus’ értelmű román szó után. De a Szabófalváról mintegy száz esztendeje kirajzott, Egyedhalmánál keletkezett Ploszkucény faluban még 1969-ben is *köpű* volt az effajta természetes odú neve. Lükő Gábor a jugáni méhészetéről írja: „Egy régimódi köpüt mellékelte képen mutatok be. Ez fatörzs, melynek belsejét *kiásszák*, falát 2-3 cm vastagra hagyják és felül deszkával zárják el. A köpű felső részében három botocska helyeznek el, végeikkel annak oldalába erősítve. A méhek ezekhez ragasztják a lépeket (foguri). A köpű *likja* félkör alakú, s kifelé tágul. A köpüt minden évben *beszikárják* (tapasztják) sárral, hogy az esetleges hézagokon idegen bogarak ne jussanak bele, tetejére pedig nagy cseréptálat borítanak. Alul nem zárják el deszkával, hanem a földre állítva a szélére földet húzknak. Így felemelve alul be lehet nézni.”²⁶

A köpüket tavaszanként ki kellett takarítani, ilyenkor a megfeketedett, elszáradt, *feteke lép*et ki kell törölni, mert az mocskos, abba nem gyűjtenek, csak az új részbe, ahol tiszta a lép – mondta a pusztinai Deák Katalin. „*A köpüket olyan helyre kell tenni, hogy ne legyen geledzsia [zaj], azt nem állhatják. Árnyékos helyet szeretnek, a likja napfeljöttre álljon. 3 lépésre legyenek egymástól a köpűk.*” A *buturuk* [csutak] *köpűkből* úgy füstölték ki a méheket. „*Mámám elvette a tavált [tepsi], tett belé szentet, s egy kicsi potyószát [kénpor] beléhintett, vagy egy kicsi ribancot [rongy] megtekertünk, s annak füstjőtől a méhek mind lebuktak. Az a köpű olyan nehéz volt, mikor megemeltük, de csak elgazoltuk. Minden lihánt [lávör] megtöltöttünk mézzel, de olyan semmire sem való volt. Mert a viaszval együtt vettük ki.*”

Voltak, akik ezeket a köpüket télen bevitték meleg helyre, mert akkor nem kellett nekik olyan sok *eleség*. „*De most már nem viszem be, ott ülnek a kertben télen is*” – mondta a pusztinai Erős József. Dr. Kós Károly, aki még az 1940-es évek végén gyűjtötte a moldvai magyarok méhészetére vonatkozó anyagát, azt írja, hogy „Az erdőből hazahozott természetes méhköpüt otthon szabadon tartották a kertben, valami lapos köre állítva. Ugyanilyen formára készítik a mesterséges köpüt is, melybe az új rajokat fogják, s aztán hasonlóan lapos köre, deszkára, székre borítva tartják a kertben.” Az Onyesten *küpű*nek, Klézsén *rajküpű*nek, Bogdánfalván *kípű*nek nevezett méhklást rendszerint odvas *ficfából*, *plop-* [nyár] vagy *hársfából* készítik, mert ezeknek a belét könnyen kiszedhetik. A kibelezett, 80-90 cm hosszú fatörzsbe aztán lyukakat fúrnak, s abba *facskákat*, *keresztet* dugnak a lép számára. A köpű teteje egyszerű deszkadarab vagy pontosan beillesztett fedő, alján van a *küpű likja*.²⁷

Hozzávetőlegesen az 1960-as években tűnt fel és kezdett elterjedni Moldvában a gyárilag előállított, úgynevezett *szisztematik köpű*, bár Román környékén, Kelgyesten, Jugánban és a szomszédos fálvakban már az 1930-as években föl-föltünedeztek. A Kelgyesten 1930-ban született Domokos József nagyapjának még fából készült köpűi, *budurójai* voltak, 1930-ban hagyta el ezeket a köpüket.

A külsőrekecsini Kotyor Péter is csutakköpűvel kezdte a méhészkedést, egy román paptól kapta az első új kaptárokat, illetve az csak elmondta, hogy kell csinálni, s ő elkészítette. Azért szereti, mert mikor akarja, akkor nézi meg. Csak nem szabad hideg legyen, mert akkor *lehullnak* a méhek. Télben nem lehet vizsgálódni. Az elsőket még úgy csinálták, hogy négy deszkát összeszegeztek, abba tettek 2-3 *átolvesszőt*, hogy legyen mihez kössék a lépeket.

²⁶ Lükő: i. m. 47.

²⁷ Dr. Kós: i. m. 129.



4. kép. Szisztematik (mesterséges) kőpük
(Diószen, 1996)



5. kép. Házilag készített mesterséges kőpük
(Frumósza, 1998)

A kaptárt, ha jó, télen csak az északi széltől kell őrizni. A lukakat be kell kicsinyíteni. A lik mindig legyen dél felé, vagy *nappelfövet* felé. Télire fontos, hogy *a teteje legyen jól lecsinálva, s alá teszen szalmát* – mondják Pusztinában. Télben be kell dugni az *ordinicsát* [röpnylás], s ha süt a nap, akkor *dugja ki*. Sokszor még a havat is úgy kell elhányni róluk, ha betemette. De be nem hozták őket a házba. Régebb még föltették a hiúba is, amikor *buturuk kőpük* voltak, *likasfából*, de ezeket a *szisztemátokat* nem kellett föltenni, meg nehezek is.

Diószenben már 1950-ben voltak *szisztematik kőpük*. Egy Hauzner nevű páter hozta be a faluba. Mondta: *mért tartod ezekben a csutkokban?* Nyári hőségben, hogy a lép meg ne olvadjon, a kőpüt – mint Lujzikalagorban mondják – *zódugóval* befedik, téli hideg ellen pedig rendszerint a *házhiújba* [padlás] helyezik, ahol kereken *besikárják* sárral vagy marhatrágyával, a röplyukat meg *pujutyikával*, *csutkával* [kukoricacsutka] bedugják.²⁸

A frumósza Galaci János 1995-ban úgy mondta, hogy a kőpüket maga készíti fenyőfából: 30 cm széles és 90 cm hosszú, de volt más modell is, az *eszfátnál* [államinál] például 42x37 cm. *„Itt nem jók a nagy kőpük, mert nagy hegyek vannak, hamar jó a hideg, s későn menen el. S azoknak sok bogár kell hogy megtöccsék a kőpüt s befűccsék. Én cserkáltam [próbáltam] itt azt a kőpüt, de itt nem megyen. Kőpüi mind egyforma szélesek, de a hosszúságuk eltérő. Vannak kicsik, amikbe most került raj, abban csak 13 keret van, a nagyobbban 21 is elfér. A kőpük tetején háztetőszerű és zszindely van rajta. Tyár nem úgy, mint a nagyuraknál, hogy táblát [bádog] tesznek.”*

A méhészek és ismereteik

A recens anyag és az összeírások szerint a kasos méhészet az egész magyar nyelvterületen a paraszti gazdálkodás szerves részévé vált, beépülve a parasztagazdaságok többé-kevésbé állandó termelési szerkezetébe. A kasos tartás alkalmával ugyanis csak a rajzási idő volt nehezen összeilleszthető a hagyományos paraszti gazdálkodás rendjével, egyéb munkafolyamatai a mezőgazdaság kevésbé leterhelt időszakába estek. Kotics József felhívja a figyelmet arra, hogy „a méhészet paraszti gazdálkodásba való beépülésének látszólagos akadályá, hogy a

²⁸ Dr. Kós: *i. m.* 129.

kasos méhészzel kapcsolatos tudás mindig konkrét személyek egyedi tudása, így ez nem épül be a közösségi tudás általános rendszerébe. Ebben az esetben ugyanis olyan speciális tudásról van szó, amely nem minden elemében, különösen nem a maga teljességében része a paraszti tudásnak.²⁹

Általánosságban elmondhatjuk, hogy Moldvában régebben, a 20. század első felében és azelőtt többen foglalkoztak kasos méhészzel, de kisebb tételekben, családonként 3-5 kassal bíbelődtek, főként a kevés földdel rendelkezők. *Általában mindenütt emlékeztek arra, hogy a 19. század vége felé a nincstelen vagy kevés földű parasztok közt több, sok méhcsaládot tartó méhész volt. A családon belül főként a napszámosmunkára már képtelen öregek dolga volt a méhekre való felvigyázás.*³⁰ Újabban kevesebben foglalkoznak ezzel a mesterséggel, de egy-egy méhész nagyobb, 20-30 köpűs tételben. Pusztinában például az utóbbi években 4-5 gazda tartott több méhet. Úgy tartják, hogy egy-egy jó dolgos ember 15-20 köpűt el tud látni. Az 1912-ben született Deák Katalin, amikor megözvegyült, 25 méhcsalád maradt rá a férjétől, de aztán szétesztotta a lányai között. Bár a méhészkedést elsősorban férfimunkának tartották, a méhészfeleségek sokszor eltanulták a férjüktől, mi több: meg is szerették a mesterséget, s mikor özvegyen maradtak, tovább is nagy kedvvel folytatták. Az imént említett pusztinai Deák Katalinnak a férje nyugdíjba menetelekor kezdett méhészkedni, mert szerződésre *zahart* adtak, nádmézet, vagyis cukrot. Aztán – mint mondja – „*huszonhat esztendő től élődünk mi a méhekkel*”. Amíg a *szondáknál* [olajkutak] dolgozott, két köpűcskékük volt, mikor kijött *penszinére* [nyugdíj], akkor *megszaporították*. A kelgyeszi Domokos József elmondta, hogy a nagyapja méhészkedett, de hatvan unokája közül csak ő kedveli a méheket, mert *keserű a fullánkja, de édes a méze*.

A régi világban, ha egy-egy nagybirtokosnak jelentős méhészete volt, külön szakembert tartott hozzá. *Onyesten* egy Laslau nevű bojárnak hatalmas köpűs méhészete volt, s a hagyomány szerint szakméhészt (*preszekárt*) tartott. Ilyen méhésze volt Albert József, akinek a leszármazottainak *Priszekár* lett a nevük.³¹

Bár a moldvai magyarok körében nem terjedt el a méhészeti szakirodalom használata, különösen a fejlettebb északi területeken (Jugán, Kelgyeszi) Lükő szerint már az 1930-as években „vaskos oláh szakkönyvek és a foksáni méhészeti intézet utasításai szerint rendezik be méheiket”.³² De a déli falvakban is előfordul, hogy egy-egy specialista megrendelte a *méhészeti rivistát*, s úgy méhészkedett.

A méhekkal foglalkozók jól tudják, hogy az egyik embert minden különösebb ok nélkül megmarják a méhek, a másikat békén hagyják, továbbá hogy az egyik raj haragosabb, csípősebb, mint a másik, s az időjárás is befolyásolja a méhek viselkedését. Ezzel együtt a méhcsípést a méhészkedéssel együtt járó, kellemetlen, de elkerülhetetlen jelenségnek tartják. Tüneteit igyekeztek enyhíteni: ecettel mossák, hideg vasat tesznek rá, de inkább csak nők és gyermekek esetében, komoly férfiméhész nem vesződik ilyesmivel.

A méhmarásról a frumószai Galaci János elmondta: sokszor megmártak a méhek, ezért *örözködöm, öltözök fel, füstölök. Mások kenik meg a kezüket ecetvel... én nem. Taplógombával füstölök, megszáritom a gombát, s darabokra töröm. Egyebvel nem tudom elhajtani őket, kezdjek*

²⁹ Kotics József: *Paraszti méhészet. = Magyar Néprajz*. Gazdálkodás. Főszerk. Paládi-Kovács Attila. Bp. 2001. 92.

³⁰ Dr. Kós: i. m. 128.

³¹ Uo.

³² Lükő: i. m. 47.

verekedni velük? *Ha mégis megmart, akkor azt a szulikáját [fullánk], a tüit kiveszem, s ha egy kicsit fáj, teszek rá meleget, s az a meleg vegyül össze azzal a fájással, s aztán még egy perccel se fáj. Másoknak még megdagad, de nekem nem. Legtöbben nem tesznek semmit, ha megmarta őket a méh. Kell túrni, míg eltelik. Mondják, hogy ecetvel meg petrezselyemmel, miheburjással kell dörzsölni, de ügyes sérik. Van, hogy megdagad, másnak nem. Legkisebb lányomat megmarta a méh, két hétig rázta a hideg, lehet hogy nem is a marástól, hanem az ijedségtől – mondta a külsőrekecsini Kotyor Mihály. Ha megmar valakit a méh, sóval kell bedörzsölni a helyét. Ecetvel is lehet, de jobb a só. De mikor kapnak a mezőn, akkor nem szűrnak – mondták Diószénben.*

Pusztinában úgy tartják, hogy a méhszúrás ellen nem kell védekezni, mert az orvosság, és jó. Ha van betegséged, s ha nincs es, az nem árt. Hogy ne fájjon, megdörzsölöd *petrezsemleppal*, vagy *bruszturof* [Arctium] *lapival*. A katonaságnál egy fálubelije nagyon beteg volt, s az orvos azt mondta, hogy *szerejz méhet, mert aztán ők meg tudnak marni tégedet, met neked a betegséged olyan, hogy a méheknek a szúrásától tudsz megjöni. S aztán ő hazajött, szerzett méhet, s most van negyven kaptárja.*

A méhek között van *mátka*, *here*, és *hordó*. Aztán még vannak a *dajkák*, amelyikék táplálják a *mátkát*. *Azok örökké csak elejibe kerülnek, s adják az ételt az anyának. Azok nem hordanak.* Pusztinában – s lehet, máshol is – úgy tartják, hogy *az anya egyszer egy hónapban kijő, megjárja magát, s a herék mennek utána, s melyik a legvojnikkabb, legbátrabb, az párosít, az anya menen vissza, s egy hónapig rakja a tojást. Volt úgy, hogy jártam náluk, s az anya nem volt sehol, mert akkor éppen ki volt menve.* Ez a vélekedés ugyan inkább a hiedelmekhez sorolható, de mindenesetre jellemző a méhekre vonatkozó moldvai ismeretanyagra.

A méhekkal foglalkozó moldvai magyaroknak szinte mindegyike ismeri vagy éppenséggel tudja a méhek néhány élettani tulajdonságát, és ez a „tudás” nem könyvekből származik, hanem – ha ilyesmit szabad egyáltalában kijelenteni – hagyományos tudás. Persze ma már, az internet és a médiumok közvetlen is közvetett hatása idején ilyesmiről nehéz egyértelműen állást foglalni. Általánosan elterjedt vélemény, hogy a méhek nem szeretik a *tubáknak a bűzit*. Rendszerint nem is cigarettáznak a méhészkedő emberek. *„Úgy kell, hogy mosdódjál meg, a kezed mosd meg igen finom szappannal, magyarföldivel. A részeg embert is megérik”* – mondta egy pusztinai asszony. Azt is tudja szinte minden méhészkedő ember, hogy a méh a *gusájában*, vagyis a torkában, garatjában hordja a mézet, a *polént*, a virágport pedig a lábán.

A méhészkedő csángók szerint *kétmódú méh van, feketébb és sárigabb, legtöbbször keveredve. Vannak dogosak, amik hordanak, mások helybe dolgoznak bent, s vannak herék, amiket akkor nevelnek, ha rajozni akarnak. Ezeket vágjuk le örökké, ne máj maraggyon, mert az csak eszi a vagyonságot a köpüben. 5-6 here elég, egy anyának, de ők ősszel megölik vagy kihajtják mind. Összehajtják őket egy kolcba, s nem adnak nekik enni, ki kell mennyenenek* – mondta a külsőrekecsini Kotyor Mihály. A magyarfalusi Gyurka Ferenc szerint is kétféle méh van, *sárigabb és fetekébb*. *„A fetekék mintha hamisabbak lennének, de én ezt nem tartom. Azok a hamisak, amelyikék betegek. Az egyik szomszédjának csak sárga méhei voltak, s azok nem voltak hamisak, de sok elveszett. Aztán ő eladott vagy tíz rajt, s azt mondja: ezek az újak jobban rajoznak. Az anyémek inkább rajoznak, mint az övéi. Az anyémek erőst serények.”* Mások szerint is *„az aprócska, sárigocska méhek serényebbek. De a fetekék, azok restecskébbek, s nagyobbak is. A méhek megismerik egymást, hogy melyik családból való.”* A sárga és a fekete méhek természetét illető ellentétes vélekedések szerintem azt jelentik, hogy itt nem annyira tapasztalatról, mint inkább hiedelemről van szó.

A természet közelében élő ember finom megfigyelőkészségére vall az az általános tapasztalat, amely szerint: „*ha a johóknak jól megy a legelés, a méheknek is jól megy abban az esztendőben.*”³³ Az is széles körben elterjedt vélekedés, hogy *a méhek a bűzükről ismerik meg egymást. Mindegyiknek más bűze van. Ha egy köpüből akarsz tenni anyát a másikba, amelyiknek nincs anyája. Tedd bele valami ketrecbe, s mézet is tégy mellé. Ez az anya két nap múlva kirágja magát, s akkorra olyan lesz a bűze, mint a többinek, s akkor nem ölik le.* Klézsei tapasztalat, de máshol is alkalmazzák, hogy *amikor két gyenge családot tesznek egy helyre, vaj nincsen reginájuk, vaj gyöngébbek, akkor egy kicsit meg kell pákomálguk. Vettünk pálinkát, a szájunkba, s az ember rájukfújta. Akkor nem érzik a bűzüket, s nem verekednek.* Más családból való anyát nem lehet hozzájuk szoktatni, mert nem *primálják el, marják.* „*Egyszer ötszáz frankért [le] vitt az emberem anyát, de kihajtották*” – mondta egy pusztinai asszony.

Megoszlanak a vélemények a méhek *élettartamát* illetően. Úgy tartják, hogy a méhek dolgozóidőben 30-60 napot élnek, máskor 4-6 hónapot. Csak a külsőrekecsini Kotyor Mihály tartotta úgy, hogy 19 napig él a méh. Az anya élettartama 3-6 év.

A méhek általában 4-5 km távolságra röpködnek az odútól, ekkora körzetben ismerik a környezetet, s tudnak tájékozódni. 100-150 méter magasan repülnek, a völgyet a hajlata szerint követik. Messzebből is tudnak hordani, de akkor útközben fölemésztk, amit gyűjtöttek. Amikor a Szeret túloldalán virágzik a szálden, egy nap alatt átrepülnek Klézseről Diószénbe s vissza – vélekednek a klézseiek.

A köpű szája legjobb, ha dél felé néz, de keletre is jó. Ha a köpűket nem sorba teszik, hanem összevissza, egymáshoz képest elmozdítva, akkor könnyebben hazatalálnak a méhek. Ha azonban napközben elmozdítják a helyükről, azt alkonyat után kell megtenni, különben a méhek este a köpűk eredeti helyére mennek vissza. „*A méh úgy talál vissza, hogy mikor kijön a fészekből, megvigyázkodik, hogy visszataláljon. A gárda tagjai állnak a bejáratnál, s mikor valamelyik méh jön haza, akkor összeteszik a csókjukat (csőr), s bűzőlik meg egymást*” – mondja a magyarfalusi Gyurka Ferenc.

Eső előtt a méhek hazajönnek. „*Sokszor még nem is látszik a felhő, de látom, jönnek haza. Né eső lesz, mondom, mert jönnek haza a méhek. S nem telik 10 perc, meg is jött a felhő*” – mesélte a frumószai Galaci János.

A méhtartás éves rendje

A köpűs természetes és a mesterséges köpűs méhtartás között alapvető különbség van elsősorban a munkaráfördítésben. Úgy is, hogy a csutakköpűs tartás sokkal egyszerűbb munkafolyamatokat igényel, és úgy is, hogy kevesebb munkát igényel. A köpűs méhtartás – értve alatta a „szisztematik”-nak nevezett köpűket – ezzel szemben többféle munkát igényel, pontosabban tesz lehetővé, miáltal eredményesebb, hatékonyabb a méztermelés. E téren azonban már nincs számottevő eltérés a különböző települések méhészete között, még annyi sem, mint az eddigiek során, ezért csak ott ejtünk szót róla, ahol valami területi sajátosság mégis érvényesül.

Amíg a méheket kivájt fatörzsekből kialakított *kasokban és köpűkben* tartották, telente gyakran bevitték a ház esőtől, széltől védett, de fűtetlen részébe vagy éppen a padlásra. Persze

³³ Dr. Kós: *i. m.* 130.

akkoriban egy-egy család többnyire legfeljebb 3-5 köpűt tartott, ami könnyen elfért a *hiúban* vagy a *tyilérben* [kamra]. De akkoriban sem tette mindenki fedél alá télire a köpűit, soknak volt lehetősége, hogy a kert védett sarkában teletesse a méheket, ahol nem kellett őket különösebben féltetni. Hacsak nem a kétlábú tolvajoktól, akikre igen sokan panaszkodtak, mert azoknak télen könnyebb dolguk volt; a hidegben dermedt méhek nem martak. „*Ott teletnek az erdő szélén, mindig is ott maradnak* – halottam az 1932-ben született diószéni Pál Pétertől 1996-ban –, *sőt nem is teszek a köpűkre semmit. Még az otthon lévő köpűket is idehosszák. Ő itt lakik a közelben, s őrzi őket. Volt, hogy elvitték egy köpűjét le a gödörbe, s ott szórták össze a mézért, gyermekek. Testvérem tartotta a köpűket a házban, s kirakta februáréban. S akkor nem havazott, összetörték az egészset. Aztán ment a nyomokon és megkapta. „Más betette télbe a köpűket a házba. Tavasszal hallgatta a köpűket, hogyan telettek? Ha megkopantotta, és zúgtak, mint az erdő, akkor jól telettek; ha csak keveset zúgtak, azután elhallgattak, akkor gyöngén. Ha kopogtatás nélkül is zúgtak, azt jelentette, hogy rosszul telettek, s nincs mit egyenek. Mikor eltört a tél, jött március, akkor tették ki a köpűket a házból.”*

„*Télen nem kell megnézni a méheket, elég, ha meghallgatja. Előfordul, hogy a nagy hidegben elvesznek a méhek. De öt napon belül fel lehet őket támasztani. Vesz egy mézzel teli ráját, melléje teszi, beviszi a házba, s feltámadnak. Mennek a mézre s jönnek helyre*” – mondják Diószénban. Mikor nagy hó van, és szép napfény tavasz felé, akkor tesz a hó tetejére a köpűk köré *pujszárát* [kukoricaszár], szalmát, egyebet, hogy ne a hóra essenek le, ha leesnek a méhek.

Tél végén, ha egy kicsit melegebb az idő, *kicsapják* őket. Nem számít, ha hó van, mert ha leesnek a hóra, visszarepülnek. Ki kell *takariccsák magikat*. Este be kellett *csánni az ordinicsuka* – mondják Pusztinában. Frumószában is úgy tartják, hogy a *kieresztésnek nincsen napja*. Külsőrekecsinben pedig: *mikor az idő melegszi, a méhek kijönnek. Télbe is, ha jobb az idő, de olyankor nem mennek messze. Ha valami megzavarja őket, akkor elmennek messze, megfáznak, hullnak le, posztulnak el. Amíg a virágok elő nem jönnek, addig nem mennek ki gyűjteni, csak éppen megjárják magukat. A martilapinak [Tussilago farfara] a virágja, az a sárگا, az első, amiről gyűjtenek.*

A méhet tavasszal, mielőtt kieresztik, megnézik. Az onyesti méhész „felfordítja a fenekét a küpűnek, tiszta *pétikából* (rongy) *vagy száraz ganéból füstöt csinál, ettől a méhecskék feltakarodnak*”, ekkor a *lépvágó késecskével* kivágják a rossz fekete lépet, amelyet aztán kifőznek *viaszkának*. „Szent József – tavasz első napja”, ekkor *teszik ki* a méhet Onyesten, Bogdánfalván, Klézsén a napfényre, s „kezdi magát gazdagítani léppel, mézzel, fiúval”.³⁴

Nyáron a csutakköpűben tartott méhekkel kevés a dolog, ezért is illeszkedett jól a hagyományos méhészet a paraszti gazdálkodásba. Azonkívül, hogy ügyeltek a rajzásokra, s igyekeztek elfogni a kirajzott méheket, s kéthetente megemelték a köpűket, hogy lássák, jól telnek-e, egyéb munkálatokat nem igen igényelt a méhészkedés. „Télen, ha a méhe nem éri meg a mézzel, ezt arról tudta meg a méhész, hogy megemelte a küpűt, és könnyű volt.”³⁵

Mindazokat a munkálatokat, amikre a csutakköpűkben nem lehetett sort keríteni, de a hatékony méhészkedéshez szükségesek, a – ha nem is gyári, de „*szisztematikusan*” vagyis *–mesterségesen előállított köpűk* esetében megvalósíthatók. De ennek is megvan a maga mestersége, ami már nem annyira tekinthető közösségi, apáról fiúra szálló hagyományos tudásnak, inkább

³⁴ Dr. Kós: *i. m.* 130.

³⁵ Uo.

specialistáktól ellesett vagy más módon átvett mesterségnek. Ennek során többször előfordul a „falusi intelligencia”, a papok, tanítók közvetett vagy közvetlen szerepe, kézzől kézre járó román nyelvű méhészeti szaklapok, úgynevezett *revisták* közvetítése. Mindez hozzájárult a méhészetrel való foglalkozás specializálódásához, a méhcsaládok koncentrációjához.

A „szisztematik” köpükből álló méhesekben tavasszal nem szabad túl korán megnagyobbítani a *likat*, mert akkor még kevesen vannak a méhek s szükségük van a melegre. Május elején nagyobbítják a nyílást, amikor a *szálken* [akác] virágzik. Tavasszal többnyire etetni kell a méheket, ha kevés ételük van, *tékcakskába* [doboz] raknak 200-300 gr. szirupot, s ha szükséges orvosságot is, gyakran ürmöt. Ezt három nap alatt megisszák, ha kell, tesz még. Máskor nem *tékcakskába* teszi, hanem meghintí vele a méheket. De ha kijött a cseresznye és a szilvavirág, akkor nem kell többet etetni őket. Nekem van *turtám* – mondta a külsőrekecsini Kotyor Péter. *Veszem, vagy cukorból csinálom: megfőzöm a cukrot, s csinállok belőle valamilyen turtát, hogy kemény legyen erőst, aztán béteszem a taválba, a fenekén egy papírra, s mikor megaluszik, akkor teszem bé a köpübe. Vagy ha melepszik az idő, szirupot teszek be.* Amikor a hiányzó elemeget pótolják, azt is megnézik, hogy megvan-e a királynő. Amelyik köpüben nincs *redzsina*, egy másikból, amelyik készül rajozni, kiteszi egy *kucskába* [anyaszoktató], s azt teszi abba a köpübe, amelyikben nincsen királynő. Néhány nap múlva aztán kiereszti.

Tavasszal megnézi, hogy vannak a méhek, mennyien vannak. Ha kevés, akkor *esszeparóztassa* egy másik családdal, mert így erősebbek lesznek, könnyebben szaporodnak. Ez az összepárosztatás úgy megy, hogy *megparisztozza* [megszója] egy kicsi szirupval az egyiket, másikat es: szájába veszi a méhészt a szirupot s ráfújja a méhekre. *S akkor ők már nem haragszanak egymásra, mert egyforma lesz a büziük.* Ezt nyárba is meg lehet tenni, akármikor, ha az egyik család gyenge. Máskor, ha van erős családja, kivesz egy olyan lépet, ami *füval* teli, s beteszi a másikhoz.

Az öreg Kotyor Péter Mihály nevű fiától hallottam, hogy tavasszal, miután megindultak, minden hat napra meg kell nézni a méheket. *A botkákat – anyabölcsőt – le kell vágni, mert ha nem, ők csapják el, s mindjárt rajozik. Veszek ki anyaházat méhékvél, ebből a köpüből. Lerázom róluk a méhéket, s úgy teszem a másikba, fiason. Így tudjuk szaporítani jobban. A heréket le kell vágni minden hat napra.*

Az 1926-ban született klézsei Kertész Péterné azt magyarázta, hogy azért tartják egy *nyámuknál* [rokon] a méheket a szomszédos Csíkfaluban, mert ott közel van az erdő, s az erdőben minden módú virágocska akad. *Különösen ahol az erdőt levágták, s abban a vágásban sok a virág. Tavaly volt 26 családjuk, abból a télen 16 elpusztult, az idén csántam még ötöt. Mikor láttam, hogy kelőben van a regina, akkor tettem külön köpübe 3 rámával, s 12 nap múlva, mikor kimentem, az a mátká ki volt kelve. S újabb 12 nap múlva tojni fogott, s esént teszek be rámákat más köpüből. Egy erősebb régiből teszek egy rámát pujákkal, hogy szaporodjanak. Tizenkét naponta nézem meg a köpüket, s verem le a trenturokat, amik csak esznek. Nem várom meg, hogy kikeljen, verem le. A kivágott heréfiakat aztán megeszik a verebek.*

Ha az anyát kiveszik, és a méhek anya nélkül maradnak, akkor csak mézet gyűjtenek, mert nincs, ami fiakat tojjon. Így nem kell etetniük a fiakat, csak a mézet gyűjtik, ha van honnan. Ilyenkor 20-30 kiló mézet is összegyűjtenek, de gyöngülnek, öregednek, aztán más anyát kell tenni. *Ehhez van olyan hajfogó, mivel csánják az asszonyok a hajukat fel, plasztikból. Annak az egyik felébe tesznek iuszt, beteszik az anyát beléje, [...] mert az likas, s bécsánálják iuszval, s beleteszik abba a köpübe. Ők aztán megbűzölik, megszokják, s ha befogadják, egy-két nap alatt kirágnak, s kiveszik onnat. Még olyan is van, hogy nem tudják elfogadni. Hogy talál a szerencse.*

Nyáron 8-10 naponta kell megnézni a méheket, meg kell vizsgálni, hogy vannak-e herék, kell tenni friss lépet, mert ahogy *feketednek le*, nem *gyűtnek* jól, *polénval* [virágpor] telik meg, kell ügyelni, hogy legyen hova tojjon az anya. Mert hiába van méz, ha nem tojik az anya. Nyárba a méhecske csak 40 napot él, s akkor kell, hogy *keljenek a fiak, hogy amelyikek maradnak el a mezőn, halnak le, legyen helyettük új. Télre kell pollen, kell hagynom nekik, mert az anya februárban már tojik a köpűben. Virággporral fedik le a tyerlulát, azt eszik a fiak.*

Június végén ügyelni kell, hogy ne menjenek el a rajok. Június közepétől kezdenek rajozni, de nem az egész, csak amelyiknél több erő van. Mikor megnézik, s látják, hogy *csánnak anyaházat*, akkor ott fognak *rajolni*. Meg tudja mondani, hogy melyik fog rajolni, de csak ha meleg van. Júliusban a *feteke száldokról* gyűjtenek, mert az virágzik.

A külsőrekecsini Kotyor Péter szerint „*mikor a nyár végén befejezik a méhek a hordást, akkor megszőkitem a likat, hogy éppen 2-3 férjen be egyszerre. Akkor jó nekik, s a lépeket is közelebb teszem egymáshoz. Így jobban tudják őrizni a kaptárt, hogy ne menjen be más. Mert vannak ezek a darázsok, ezek nem fáznak, s reggel mennek be a kaptárba, s veszik el a mézet. Ezért kell, hogy a kűpűbe keskeny helyt legyenek. Hogy gyűjtsék meg azokat a lépeket mézzel, s választékot kell tenni, hogy attól tovább ne menjenek.*”

Ősszel megvizsgálják a méheket, nincsenek-e tetvesedve. Úgy tartják kétféle tetű van: az egyik a méh fején lévő szőröket rájja, a másik az egész testét belepi. Valami erre való orvossággal füstölik őket.

A méhek táplálása

Régen tavasszal nem etették a méheket, ha megélt megélt, ha nem, nem – mondta a külsőrekecsini Kotyor Mihály. De régen nem is szaporodtak olyan jól. Ahhoz, hogy a méhésztudja: mikor kell etetni, ismerni kell a méhek gyűjtési szokásait. Leghamarabb polint gyűjtenek a dudókról [vadon nőtt növények]: martilapiról, somról. Mikor jönnek, egész sárgák, mikor mennek be a köpűbe. Az első virág, amiről tavasszal gyűjtenek, a pimpó, a ficfának a barkája, aztán jön a somfa. Meghagyom, hogy azt egyék télbe. Van, hogy félig megtöltik mézzel, s mikor a méz elfogy, eszik a polént. Ha kevés az ételük, tavasszal még kell nekik adni, mert ha étlen maradnak, elpusztulnak. Kotyor Mihály úgy számítja, hogy felit teszem mézet, s felit cukrot, összefőzöm jól. Ha tavasszal adunk ilyet, akkor jobban szaporítanak, fognak dolgozni. Mások – mint például az 1926-ban született klézsei Kertész Péterné – nem eteti semmivel a méheket. „Hagyok annyi mézet, amennyi kell nekik. Nem is itatom, kapnak vizet mindenütt.”

Érdekes, hogy a Klézsvével szemközti Diószénban – talán mert kevesebb a természetes méhlegelő – olykor szükségesnek tartják a méhek tavaszi etetését. Mert „*ha nincsen mit gyűjtsenek a mezőről, mennek egyik a máshoz, hogy lopjanak. Akkor kell nekik ételt adni, hogy ne veszjünk. Veszünk zahart, nádmézet, s 3 kg zahart 1 kg vízzel keverünk, meleg vízzel. Más úgy csinálja a szirupot, hogy tesz bele hagymát, murkot, pozsárnyicát [Hypericum], s még más plántát is, ezeket hamarabb megfőzi, s aztán teszi bele a zahárt*” – mondta az 1932-ben született Pál Péter.

A legtöbb helyen ma már úgy tartják, hogy tavasszal etetni kell a méheket, hogy erősek legyenek, mire virágzik a *szádok*, a *szálken*. Külsőrekecsinben ősszel beszűkítik a nyílásukat, s *amelyiknek látom, kicsid van, azoknak adok enni*. Persze vidékenként, más-más

mikroklímában eltérő a mézgyűjtés időtartama. „*Itt nálunk – mondják a Kárpátok tövénél fekvő Frumószán – a méhek akkor hagyják abba gyűjtést, amikor a kaszálók lefogynak, augusztus közepén.*” Általában úgy tartják, hogy az utolsó a *száldokfa*, amiről gyűjteni tudnak az emberek számára, aztán a mezei virágokról már csak maguknak gyűjtenek.

Ahol van a közelben természetes vízfolyás, ott rendszerint nem kell a méheknek ivóvizet adni, de ha sebes vizű patakból kénytelenek inni, az gyakran elsodorja őket, meg tartós szárazság esetén is rászorulnak a mesterséges vízpótlásra. Ilyenkor vizet raktak ki a méheknek egy tálcskába, s bele vesszőcskéket tettek. Főleg tavasszal kellett nekik a víz. Ha hó volt, arra szálltak, s onnan *szíptak* maguknak vizet. Nyárban csinálnak deszkából sáncokat, vágásokat, *tőtnek bele vizet, akkor mennek a méhek s szípnak onnat.*

A méhek rajzása, befogása

A csutakköpüs és a szisztematikus köpüs méhtartás körülményei közt egyformán rajzának a méhek, hiszen ez a „vérükben lévő” szaporodási kényszer, csak hogy a mesterséges köpük esetében könnyebben megfigyelhető, a méhészt fel tud rá készülni, s többé-kevésbé kézből tudja tartani a folyamatot. A rajzás idejét hagyományosan úgy tartják számon, hogy akkor kerül rá sor, amikor a *zab kezdi hányni a fejét*, vagyis május végétől. Zabhányástól kell ügyelni, hogy legyen a királynőnek helye. Mert ha újabb s újabb ráákat tesz be a köpübe, akkor a méhek dolgoznak, s nem nevelnek anyát. Ha mégis, azt le kell vágni. A hagyomány szerint tehát májustól Szent Illésig rajoznak.

Tavasszal Gyümölcsoltó Boldogasszony már kint találta a csutakköpüket a *priszákában* [méhes]. Úrnapja idején, kapáláskor pedig már kezdtek a köpük rajzani. A csutakköpük esetében nem lehet olyan gondosan ügyelni, hogy ne rajozzanak váratlanul. Lükő Gábor írja, hogy egy köpü egy évben rendszerint három rajt ereszt, ezért Illés-napon *nyírni* kezdik a köpüket, hogy ne rajozzanak többet. Egy hosszú nyélre derékszögben erősített pengével levágják a lépek alsó felét, s ebből főzik a *sonkolyt*, ami gyenge minőségű méz, *zenticének* is hívják, és *ordát* főznek belőle.³⁶

Amelyik raj erősebb, az hamarabb *csinál* anyát. Ha nem akarja a méhészt, hogy rajozzanak, akkor levágja a *bótkákat*, az anyaházat. *S akkor többet nem fognak szaporodni.* Ha marad egy *bótká*., azzal *mindcsak* elmegy egy raj. Három nappal előtte lehet látni, mikor kel ki a királynő az anyaházból. Ilyenkor kiveszik a *bótkát* s beleteszik egy másik, üres köpübe. Nem lehet összevegyíteni őket, csak ha *megfúvod* ecettel, pálinkával, hogy egymás *búzeit* ne érezzék. Ha van benne anya, akkor elfogadják, ha nincs, akkor hiába ecetezed, pálinkázod.

Amikor rajzik a méhcsalád, az azt jelenti, hogy új anya kerekedett. Onnan lehetett tudni, hogy akkor kezdenek *sírni*, az összes *hordó* sír, mert az *öreg anya* *hajtja ki* őket.

Akárhogy öröködünk, azért 4-5 család megrajozik – mondták Külsőrekecsinben. Olyankor azt kell tenni, hogy van az a kicsi buduroj, azt azért tartom, hogy szürom fel, hol vannak ezek, a fára, egy hosszú rúdon, hol van a gomoja összegyűlve, rázom meg, s hull belé oda. Aztán teszem más köpübe, s estére a többiek is begyűlnek oda. Abba az új köpübe teszek két ráámát, s mindjárt fognak dolgozni. Beteszem egy ráámát iuszval s egyet mézvel, s mikor az anya fölhangott oda, akkor menen az élet. A rajzás május végén, június elején történik

³⁶ Lükő: i. m. 48.



6. kép. Lépvakarók
(Frumósza, 1975)



7. kép. Lépvágó
(Frumósza, 1975)

leginkább, ilyenkor e méhész elrendezi: kiveszi, elrontja az anyabölcsöket, vagy átteszi másik köpübe, úgy, hogy egy köpübe csak két *bótká* legyen. Ilyenkor minden 3-4. napban meg kell nézni, hogy mit csinálnak. Mikor az anya már ki van kelve, *vakkog*, mint a ruca, akkor már hamarosan mennek el.

A fiatal *mátkák* kezdenek énekelni a helyükön, mielőtt kirepülnének. *Kummognak*, s arról lehet tudni, hogy készülődnek. Ilyenkor kiveszik az új mátkát, s beleteszik a másik köpübe 3-4 rámaival, s akkor nem futnak el. *Mikor rajozni akarnak, akkor gyűlnek ki, csinálnak bárját, ülnek kinn, onnan tudódik* – hallottam Kelgyesten. *Mikor járok náluk, s kapok olyan botkát, s mikor az anya akar énekelni, akkor immá készül neki, hogy rajoljon, ako az anya a köpüben teszen így: mmmmmmm-mmm-mmm... akkor hallgatom, s mondom: no, ez készül... Akkor még nem rajol, de készen van, hogy rajoljon.*

Diószénben úgy tartják, hogy a rajzást akkor lehet várni, mikor *a köpü előtt sok méh jáccódik. Jáccódnak és csalják ki az anyát, benn pedig szoricsák az anyát, hogy fusson, mennyen ki. Mikor aztán kijött, mennek utána.* Rajzáskor az első rajjal kimegy a régi királynő, ha lesz második, akkor a korábbi új királynő rajzik. Rajzás után 3-4 nappal kerül sor a nászrepülésre. Ilyenkor színes papírokat tesznek a köpük tetejére, hogy könnyebben hazataláljon. Cukorszirupot tesznek a *köpükbe*, s ezzel – az élelembőség látszatát kelteve – serkentik a nászrepülést. Erre szép időben kerül sor, 11-16 óra között, az anya 1-1,5 km magasra is fölrepül, sok here megy utána, 10-12-vel párosodik. Mikor visszajön, ott a párosodás jele, a fenekén egy fehér pont.

A raj elszökését úgy akadályozzák meg, hogy valamilyen módon zajt csapnak, vagy analógiás cselekedeteket végeznek, például az „asszony csupasz fenekével lapos köre ül s kaszát-kapát penget – hogy el ne szálljon a raj”.³⁷ Ezt a mágikus szokást a 20. század második felében azonban már ritkán gyakorolják, inkább csak hallomásból ismerik a moldvai magyarok. Ehelyett inkább port hintenek közéjük, és vizet szórnak rájuk, hogy leszálljon a raj. Füttyenteni is lehet, vagy vasat vernek, ez talán azt a célt is szolgálja, hogy a szomszédok felvigyéljenek a fontos eseményre. Külsőrekecsinben – és bizonyára máshol is –, amikor rajzanak, bodzafából készített *vízipuskával* locsolják őket, hogy összegyűljenek. „*A rajt öntözzük vízzel, hányuk porral, galjakval, mit találunk hirtelen. S ha uljanak, hogy van*

³⁷ Györffy István: *Gazdálkodás. Méhészet. = Magyar Néprajz II.* (2. kiad.) Bp. 1941. 13.



**8. kép. Mesterséges
köpükben élő méhek
„lehallgatása”
(Magyarfalu, 1998)**



**9. kép. Egy frumósza méhész szerint így
„énekelnek” a méhek rajzás előtt:
„Mikor ezt mind hallgatá, akkor ezt mondja a
méh” – csukott szájjal dúdolja Galaci János,
Frumósza 1998.
(Lekottázta Halmos Béla)**

keresve hejik, akkor ügyes mennek elé. De ha sokat kénozkod őket, ügyes leszállnak egy fára. Még elmennék valami 400 méterre, egy olyan futóthelyre. A lányomval egyszer öntöztük, haligáltuk, galjakval dobáltuk, porval, nem akartak száljanak le. Aztán mégés leszálltak egy nagy gyortyánfa tetejibe, tizenkét méteresre. A leánya elfutott a fíjamért... haj, gyere, mert a rajok felültek egy fára, s apika nem tud felhágni értük. Fíjam mindjárt eljött, felment a tetejibe, lezsakitott azt az ágat, ott volt egy kicsike köpűcske, a rajt beeresztette a köpűbe, egy nagy hosszú mazdagval mekköttük a köpűt, s leeresztett a földre nekem, s hoztuk vissza, tettük be más köpűbe.”

Magyarfaluban úgy tudják: meg kell várni, míg leszáll a raj egy fára. Ha nem akar leszállni, öntözik őket vízvel, ha nincs víz, akkor porval. „Ha leszállt az ágra, akkor menen a budurojval, s rázza bele.. Ha megtalálkozol velük a mezőn, hogy jőnek hosszú útról, s veted velük szemközt a port, akkor leszállnak. Ha olyankor megy a raj, mikor nem vagyunk otthon, még menen el. Sokszor tudja előre, hogy rajozni fognak, de sürgeti a mezei munka, nem les-heti otthon.”

Klézsében „Paciltam [jártam] úgy, hogy eljött egy eső, lerajolt nekem egy, Anna lányom-nál is egy, az enyémet levettem, s mikor eljött az eső, akkor ők bégyültek ide a fa alá, egy vastag krákra, mint a karom. Mikor ő is levette, de visszamentek, eltelt az eső, akkor leráztam eccer, felzúdultak, s kezdtem füstölni. Én ahogy voltam így [szétvetett lábakkal állt], uljan hamar leszálltak, ha vizesek voltak, s nekem így a lábam közé meggyültek. Annám mondja: jaj tátám, a fenekin vannak a méhek! Nem, semmi! Megálltam így, szépen elmentem, mint a medve, a köpűhöz, s beleráztam.”

A rajzó méhek megállítására nem településenként, hanem méhészenként változik a ten-nivaló. Frumószában például Galaci János nem füttyöget, Bece Jóska szerint pedig igenis füttyögettek. Vas összeveréséről egyikük sem hallott, hanem ha nincs víz, akkor hajítják a

port. „Most (július vége) száznál több család van itt, s eddig rajozott: egy nap nyolc két nap négy, aztán még hármát, még hármát, egyszer hetet, tegnap egyet... kettőből jött ki, de összementek egy helyre.” Diószénban vízzel vagy oglindával [tükör] állítják meg őket. Ha süt a nap, s az oglindába süt, onnan megy rájuk, tükörrel tükrözi őket, s a méhek azt hiszik, hogy villámlik az istennyila.

A kiröpült rajt a kelgyesti méhész nem biztatja semmivel sem a leszállásra, amelyik elmegy, elmegy. Van egy kb. 50 cm. széles vászonzsákja, 60 cm-es szájjal, azt teszi a raj alá, s belerázza. Majd egy keretet tesz bele egy kevés mézzel. Akkor megnyugszanak s bele lehet rázni a köpübe. „A kasba koppantják a moldvaiak nyelvén” – írja Gunda.³⁸

Pusztinában úgy tartják, hogy „ha egyszer a rajt elfogtad, az nem menen el. Ha reatetted a lépére, akkor kezdenek dolgozni s nem mennek el, ha az anya velük van, de ha nincs velük, akkor kételkednek.” Külsőrekecsinben – és valószínűleg még máshol is – „ha a szomszéd befogja a rajt, s én észreveszem, elveszem, s ha nem, akkor veszi el ő.” A raj befogásakor miheburjással (*Melissa officinalis*) dörgölik meg a kicsi köpüt, mikor „megtörzsölik a levelet, olyan szép büze van, s ezt szeretik a méhek”. Hasonlóképpen fogják be a rajzó méheket Onyesten, Lujzikalagarban is.³⁹

Ha a befogott rajjal nem hozták el az anyát is, akkor megvan a veszélye, hogy a méhek visszamennek oda, ahonnan elrajoztak, vagy ha nem mennek is vissza, ülnek egy darabig anya nélkül, s ha nincsen ilyen tojásik, miből tudnak anyát nevelni, akkor kezdenek nevelni, ahogy románul mondják, fals anyát – lányát –, ami aztán csak heréket nevel. A frumószai Galaci János elmondása szerint „az igazi anya, ahogy tojja a tojást, azt kell tojja a lik közepibe. De a fals anyák tojnak kettőt, hármát... ki a szélire, hármát-négyet is egybe-egybe, s abból jönnek ki a trentárok... a herék. Rajzaskor az öreg anya menen el, s hagyja az ifjat. S ha én kívágtam az összes anyát, s az öreg anya elment, akkor a raj maradt anya nélkül. Úgy is pacitam.”

Amióta mesterséges köpükben tartják a rajokat, a méhészeknek módjuk van arra, hogy különböző szállítóeszközökkel oda szállítsák a méheiket, ahol jó legelőt találnak, tehát például akácost, hársfás helyet vagy kaszálókat. Erre hamarabb egy-egy település határán belül került sor. Például Pusztinában oda vitték a méheket, ahol szálken volt. Kinek hol volt a helye, közel a szálkeneshez. Vittek 6-7 köpüt a Pojánába. De a csángók ritkán vándoroltatták a méheiket, mert még a szisztematik köpüket is főként házilag készítették, nem lehetett biztonságosan szállítani.

A csángó magyarok által lakott moldvai vidéken meglehetősen differenciált a domborzat és a mikroklíma. A Tatros völgyében leghamarabb a sárigvirág, csúkvirág, szénafüvirágvirág, majd március végén cseresznye-, zárzár- (barack), aztán szilva-, alma- és más gyümölcsvirág a méhek legelője. Tavasszal keresik a repcsinyt, méhfüvet s általában minden tavaszi füvet. A vizenyős Szeret mentén a méhek legelőször a port (virágport) hozzák a lábukon a martilapuvirágról, a kerti gyümölcsfák közül a szilvát és meggyet szeretik leginkább. Június elején van az akácvirágzás, majd június 15. és július 15. között van a nagyszedés a szénafüvekről, augusztusban van a tökvirág, a naputánjáró (napraforgó), majd ezután jön a szőlő, amit a sárigméhe (darázs) rágása nyomán szednek meg a méhek.

³⁸ Gunda: i. m. 1992. 351.

³⁹ Dr. Kós: i. m. 130 – 131.

A méhészt felszerelése

A *kasos, köpűs méhészt* gyakorlatilag nem igényel semmiféle speciális eszközt, amire mégis szüksége volt, az minden átlagos parasztgazdaságban rendelkezésre állt. A méhek hagyományos tartásában ugyanis az ember inkább passzív szemlélője, semmint aktív irányítója volt a méhek életének, munkásságának. A méhészek tevékenyen csak a rajzás és a méznyerés idején avatkoztak a méhek életébe. Ehhez pedig csak a csutakköpűkben lévő lépek *nyírására* szolgáló görbe, kaszor-szerű *késre* és *füstölőre* volt szüksége, aminek kezdetleges formája nem fújta a füstöt, hanem egy vaslapátra dobott parázsra tett rongyból, vagy taplóból keletkezett, amit rendszerint egy söprűvel legezték a köpűbe. Mézkivétel vagy rajzás esetén egy közönséges *szitát* tartottak vagy erősítettek az arcuk elé. A mézzel teli lépeket pedig egy kisebbfajta *tekenyőbe* vagy *dézsáckába* tették, esetleg ritka szövésű zsákba tették, és kézzel szorították ki a *sonkolyból* a mézet.

Ezzel szemben a mesterséges *köpűkben* tartott méhekkel esedékes munkálatokhoz többféle eszközt használtak. Szükség volt egy kézzel működtetett *füstölőre*, egy éles *lépvágó késtre*, egy darab *szermára* – drótra –, hogy ha beleesik valami a köpűbe, azzal húzza ki. Kell még egy *villa* és egy jól vágó *kés*, amivel vékonyan leszedik a lép oldalát. A szisztematik köpűkbe való lépkerekek némelyikének teteje vájúként van kialakítva, ahová az eleséget, *szirupot* elhelyezik, a szükséges mennyiséget, amit aztán a méhek 1-2 nap alatt kiesznek. Az anyanevelésre szolgálnak azok a *kicsi köpűk*, amikbe csak egy lép fér, s abba tesznek egy-egy *bótkát*. Az, mikor kikelnek, vagy ha több is kel ki, akkor elválasztják őket, s *teszi bé oda*. Ha *bótkát teszen bé*, ami ki kell keljen, akkor nincs semmi baj, mert ő kikel ott, s fog a *bajnak* vagyis a dolognak. Szükséges még *jó vékony kés*, amivel a lép *tetejét* levágja, aztán *egy vastagocska kés*, amivel felpattantja a rámát, mert azt a méhek erősen leragasztják. Aztán *mászka* [védőálarc], *cseentrifuga*, *sokágú villa* és *hajfogó* az anyaneveléshez, illetve szoktatáshoz. *Kupka* a neve a vajúcskának, amiből eteti a méheket.

A méznyerés módja

A hagyományos, csutakköpűs és a szisztematik köpűs méhtartás között leginkább a méztermés elvétele tekintetében mutatkozik eltérés. A csutakokban aszerint ölték ki a méheket, hogy *nehézsége* alapján melyikben gondolta az ember, hogy van benne méz. Lükő Gábor jugáni megfigyelése szerint a harmadszori rajzásnak nincs ideje eleget gyűjteni – télen elvesztek volna éhen –, ezért a könnyű köpűket kénnel megfüstölték, miután nyílásaikat bedugták. A lehullott méhekre földet húztak, hogy föl ne ébredjenek, a köpű tartalmát pedig belerázták a bárai zsidó hordójába, aki 7 lejt adott kilójáért.⁴⁰

Dr. Kós Károly szerint „a *csutakköpűkből* úgy szedték ki a mézet, hogy levágták és kivették a lépeket, *lepalták* [levérték] róla a méheket, s *potyolták a kezükvel*. *Takarították* meg attól a viasztól, hová dugták a méhek a mézet, aztán *potyolták a kezükvel*. A viasztól úgy tisztították meg a mézet, hogy szitán szűrték. Mászor melegítették, és elvált a viasz. A *budurojokból* kivágottny anyagot *tekenyőbe* tették, a mézet *roskolták* [gyúrták] *a kezükvel*, aztán a viaszt tették be a *csáunba* (üstbe), cseppet melegítették, s leszűrték. Románvásár környékén volt viasznyomó

⁴⁰ Lükő: i. m. 48.

vászon kenderből, 40-50 cm hosszú, tölcser alakú, ebbe öntötték a megmelegített viaszt, s úgy szűrték meg. A köpüből kiszedett lépet késsel összevagdalták, beletették egy *kaszornyába* [kosárba], ez alá meg edényt helyeznek, melybe a méz nagyja kifolyik. A maradék mézet a lépből meleg vízben kimosták. Az üres lépet egy üst vízben *megfőzik*, majd a vízzel *együtt* gyári vászonzól készült háromszögű *acskókba* töltik, melyen a víz átfolyik. A zacskóból egy hideg vízzel telt „tekenyő fölé helyezett deszkán *bot* (Onyesten), *serítő* (Lujzikalagorban) segítségével *kifacsarják*, *legyúrják* a lépet, ami a hideg vízben viasszá áll össze. A viaszt üstben megolvasztják, és egy kétágú fácskára tekert csepűn át megvizesített tálakba szűrik. Az utolsó tálba került az üst alján leülepedett kevésbé tiszta, barnás színű viasz. A kitöltött, még forró viaszkaréjok szélébe kis céna *kötőt* helyeznek, melynél fogva a megkeményedett viasz falra akasztható lesz.”⁴¹

A Szeret mentén az üres lépet sokszor olvasztatlanul árulták, máskor meg a mézet viaszostul köpűszámra adták el a helybe jövő kereskedőknek. A kereskedő, miután a méhet kénfüsttel leölte, a köpüket kitakarította egy hordóba, benne deszkával a lépeket jól *összerocskolta* (összetörte), majd zsákba töltötte s kiszűrte. Ezután a lépet kimosta vízzel, ebből a vízből lett az ecet, s a megmaradt viaszt „árulta a falusiaknak *gyorcsának*”, vagyis gyertyának. Érdemes belegondolnunk, hogy a kereskedők mindezeket a műveleteket ott, a csángó parasztok szeme előtt végezték el, azoknak mégsem jutott eszükbe, hogy maguk is kimoshatták volna a mézből a viaszt, s ez esetben nem kellett volna a saját viaszukat visszavásárolniuk. Nyilvánvaló, hogy itt a paraszti áruértékesítést szabályozó mentális gátak és serkentők működésének rejtett érvényesüléséről lehet szó.

A méhek igazi gyűjtési ideje nagyjából nyár derekáig tart, ekkor történik tehát a méz szüretelése is. A Szeret mentén hagyományosan Szent Illéskor *veszik el a mézet*. A magasabb fekvésű Tatros mentén azonban csak Mária napja (augusztus 15-e) tájékán nézik meg, hogy „melyik küpű könnyűcske”. „E kezdetleges rablógazdálkodással szemben a Szeret mentén általában nem ölik meg a méheket, mert a méhe áldott portéka, amelynek jövő évi hasznát is nézik. Itt a nehezebb köpűkből – füst mellett – annyit vágnak ki, hogy egy arasznyi lép maradjon a méheknek az átteleléshez. Kós Károly megemlíti, hogy a méheknek *pucoszával* (kénfüst) való leölését a csángók nem gyakorolták, ezt csupán a mézzel és viasszal hivatásosan kereskedő idegenek folytatták.⁴² A mézzel teli lépek kivágására azt mondták, hogy *nyirtük meg*. U alakúra meghajlított dróttal vágják le s húzták ki, mert késsel nem tudták kivenni. Mint a puliszkát a cérnával, úgy elvágják, s vette ki azokat a darabokat. Közben meg kellett a méheket füstölteni, hogy szédüljenek el.

A *szisztematik* köpűkből már tervszerűen tudják elvenni a mézet. Ha sokat gyűjtöttek, akkor el lehet venni a méz felit, ami egy évben 30 kg mézet jelent. Amikor *szálken* eltelik, akkor egy rend mézet el kell venni tőlük, mert ha nem, akkor csak sétálnak, s nem gyűjtenek.

Pergetés után újabban műlépet tesznek be a köpűbe, annál ki van öntve viaszból a sejték alapja, s arra építik a méhek a lépet. Centrifugáláskor kijön a méz, s a lép megmarad, s nem kell újat építeniük. Azt a rámát, amelyben félig méz van, félig fiak, nem veszik ki, mert a csentrifuga megöli a fiakat.

⁴¹ Dr. Kós: *i. m.* 131.

⁴² Dr. Kós: *i. m.* 131.

A méhektől közepes esztendőben a méz 20%-át lehet elvenni, többet nem. Ha 80%-ot megagynak, akkor nem kell őket etetni. A mézet a *szálken* és a szádok után veszik el. Egy köpüből akár 30 kg-ot is el lehet venni, de vannak esztendők, amikor nincs semmi.

A méhészet termékei

Az erdélyi méhészet, de különösen termékeinek kereskedelme mindig erős kapcsolatban volt Moldvával, különösen azt követően, hogy a Kárpátokon belül elterjedt protestantizmus miatt már nem volt szükség annyi gyertyának való viaszra. A különböző források szerint Erdély felől jelentős mennyiségű mézet és viaszt szállítottak Moldvába, ami azt mutatja, hogy itt jelentősebb volt a méz- és viasztermelés. Magyarországon már a 15. században ismerték a cukrot, de nagyon drága volt, ezért a mindennapok során inkább mézzel édesítettek. Már a 17. század elején felfedezték a répában lévő cukrot és kivonásának módját, de kezdetben ez is költséges művelet volt. Napóleon kontinentális zárata, amikor nem hozhatták be Európába a nádcukrot, ismét fellendítette a méhészetet. Ványolós Miklós írja, hogy a 19. században a méhészet állandó élősdije volt a *musztikás*, aki „lován átvettett kettős tarisznyájával bejárta az erdélyi falvak méheseit és csekély értékű fűszerrel összevásárolta a kasokból kibarkácsolt lépet és mézet, ami aztán a *musztikástól* vagy egyenesen Moldvába került, vagy városi méz és viaszkereskedőkhöz.”⁴³

A csutakköpükből hagyományosan Szent Illés napján vették, *nyírték, herélték* a mézes lépeket. Ez a terminus később is megmaradt, s a szisztematik köpükből is akkor vették ki a mézes kereteket, hogy kipergessék (centrifugálják) a mézet. Ilyenkor ették a *mézesbúzá*t. *Felsírtették* a köpüt egy oldalára, benéztek, s vágták ki.

A *méz árát* a termékcseré időszakában rendszerint úgy számították, hogy 1 oka (liter) méz egyenértéke egy napszám, s ezt körülbelül ma is így tartják. Egy köpü méh ára mézestül-viaszostul 1914 előtt 10-12 frank (lej) volt. A méz kilója 1890-ben 80 bani, a viaszé 4 lej volt.⁴⁴ Egy kiló méz ára Kelgyesten azonos 1 kilo túróéval. Sok méhész úgy gondolkodott, hogy mézét nem viszi sehova, idejönnek érte a házához. Frumószán úgy mondták, hogy *ha felviszem Tázlóra* [a vásárba], *akkor ott még kezdenek alkudni: mennyi az üveg? Mondom, ennyi. Azt mondja: ej, ha odaadod ennyiért, elviszem, ha nem, nem. Mért hordozzam? Kinek szükséges, megkapja honn, ez az ára, ha tetszik, s ha nem...* Egy család méhet 1992-ben 10 ezer lejért adott el. *Most* (1995. augusztus) *hatezer a litru* 1997-ben 25 ezer lej volt a méz kilója.

A Szeret menti csángó falvakból a méz nagy részét Bákóba vitték, vagy eljöttek érte a kereskedők s felvásárolták. Az onyestiek a felesleges mézet maguk viszik az aknavásári piacra *putyinyákban* [bödön] szekérral vagy cserépedényben *kantárral*.⁴⁵ A pusztinai Deák Katalin úgy emlékezett, hogy a *kereskedők kicsibbet adtak, való, de elvették egyszerre*. A kommunizmus idején nem nagyon lehetett piacra vinni a mézet, hanem kényszerűségből az államnak adták el szerződéssel, vagy leginkább a házaktól. A méhekkal való foglalatosság ugyan elsősorban a férfiak dolga volt, de az értékesített mézből származó bevételt rendszerint a háziasszonyok osztották be és használták fel. *Úgy elvitték innen, hatvan lejért adtam kilóját, máskor*

⁴³ Ványolós Miklós: *Erdély méhészetének története*. Kvár 1912. 69, 86.

⁴⁴ Dr. Kós: *i. m.* 132.

⁴⁵ Dr. Kós: *i. m.* 132.

ötven frankért [lejért] (1994), annyi mindent vettem én a mézből, csináltam a parát [pénzt]... az öregnek nem mutattam meg ... még eléattam, még nem attam elé... mint az asszony! Nekem nem kellett valami a házba? Változó, valami, nem kellett? Sokat kaptam mézből, sokat!"

A tésztákat cukor helyett mézzel édesítették, de ha a tésztába tették a mézet, nem éppen jól kelt meg. Ezért inkább a sütemények tetejét kenték meg vele, mikor a *kozonát* [kalács] vették ki a kemencéből. „A leszűrés után kimosott lép mézes levével ünnepre való tésztát készítettek, *mézespalacsintát, mézeskenyettet, mézeskozonákat*. Húshagyói tészta a fehér lisztből, tojásból és mézből gyúrt, majd *elsírtett*, pohárral kivágott és zsírban kisütött fánk, a *gogosel*.”⁴⁶ A mézet ették kenyérrrel is. A *lépesmézet* úgy ették, hogy *kiszípták* belőle a mézet, s a többiit félretették viaszostul. A mézet tehát cukor helyett használták, mert nem volt cukor, illetve nem volt pénzük cukorra. Mint az 1922-ben született pusztinai Erős Péter emlékezett: „*a cukrot nem is keresték régen, emlékszem, mikor gyermek voltam [1920-as évek], a nagy tekenyőbe a lépek belé voltak rakva, a méz kifolyt a tekenyőbe, s attak egy-egy kanalat s egyed gyermek. Hát ettük, de édes volt, sokat nem tudtál enni. Aztán a lépet facsarták ki, s olvasztották ki viasznak.*”

A méz mint orvosság. A maguknak megtartott méz egy részét a csángók régebben *urusságnak* használták, leginkább *szárazbetegség* (tüdőbaj), *hülés*, *torokfájás* ellen. A népi tapasztalat szerint „*jó a méz minden urusságnak, mert mindenféle virágocskából van*” – amint Onyesten mondják. Mézzel és léppel kenték a beteg szemet, de jó a méz az *esztomágra* [gyomor], a *fikátra* [máj], az *asztmára* is. *A méz jó szütiéstől* [égés], ha *elszüti* magát. Érdekes adat Pokolpatakról, ahol a száj- és körömfájáskor az állatok gyulladásban lévő körmét kékkővel gyógyították, s „a szájukat mézzel kenték bé. Ulyan nagy fára felcsavartak rongyot, az emberek megfógták a tehennek a fejét, s akkor azt szúrták, amíg csak elért a torkáig, s avval a mézvel megkenték. S meggyógyultak, egy sem döglött meg.”⁴⁷

Nem lehet eldönteni, hogy mennyiben realitás, és mennyiben hiedelem az a gyakorlat, mely szerint Magyarfaluban szemfájáskor mézet tett a szemibe, egy *buszjúk* [Ocimum] szállal szenteltvizet hintett bele, s ráolvasott. Pusztinában szemfájáskor tojásfehérjét megsütve s méhmézet tettünk rá. Frumószán azt mondták, ha valaki kigyócsontba lépett, s az meggyült, akkor tettek rá szalonnát, *mézet*, édessajtot, s az kihúzta.

Pálinka kétféle módon készül a mézből. Lehet úgy, hogy közvetlenül kifőzi pálinkának, ez a ritkább eset. Olyankor fanyalodik rá a méhész, ha valamilyen ok miatt nem tudja értékesíteni a mézét, ezért kifőzi pálinkának, és „*mindcsak vesz parát*”. Ehhez *csiszkovinával*, vagyis törkölypálinkával keveri össze, meleg vizet ad hozzá, *hogy induljon meg, aztán kifőzi*. Máskor mézzel ízesítik a pálinkát, ahogy ők mondják: *megmézelik*. Ez általában úgy történik, hogy az üres üveg fenekére tesznek 2-4 ujjnyi mézet. Aztán félig megtöltik az üveget pálinkával, s erősen összerázzák, „*mert az nem vegyül, csak ha rázod*”. Mikor összevegyült, „*olyan fehér lesz, hab lesz rajta, akkor a másik fele pálinkát reatöltöd, s nem kell melegítsd a mézet*”.

Régebben *ecetet* is csináltak mézből. Amikor kimosták a *mézes tekenyőt*, az a *mézle* magától megecetesedett. „*Egészségesebb volt, meg tisztább is, mint a másféle ecet*” – mondta a pusztinai Erős József. Akár *lépesmézből* és készülhet.

A mézet sokféle formában fogyasztják, jó édes *bort* is csinálnak belőle. Magyarfaluban Gyurka István így mondta el a készítés módját: „*Vesszük ki a mézet, s van az a kapacitura,*

⁴⁶ Dr. Kós: *i. m.* 131.

⁴⁷ Bosnyák Sándor: *A moldvai magyarok hitvilága.* = Folklor archívum 12. Szerk. Hoppál Mihály. Bp. 1980. 184.

amivel a méhek lefedik a lépet. Azt levágjuk, a mézhez vizet teszünk, s akkor megcsinálódik. De kapacitúra nélkül nem megy, mert abban van a propolisz, ami kimosódik belőle. S mikor megerjedt, akkor lesz belőle hidramin, magyarul nem tudom a nevét, az ujan édesvíz. Mikor az a hidromil megvéniül, akkor csinálódik meg ecetnek.”

A viaszt már a csutakköpiük idejében is nagy becsben tartották, és igyekeztek minél eredményesebben elválasztani a méztől, természetesen nemcsak a viasz, hanem a méz tisztasága érdekében is. A viaszt addig nem adták el vagy át másnak, ameddig a raj szaporított, mert kellett az új családoknak, hogy építhessenek. Ezért a fejlettebb, északi csángó településeken – mint például Kelgyesten – több gazdának már a 20. század derekától volt viaszolvasztó berendezése, ami napenergiával kiolvasztja a régi keretektől a viaszt. Domokos József 1930-ban született kelgyesti csángó ember elmondása szerint ezt az eszközt *cserifikátornak* [viaszolvasztó] nevezik. Gyakorlatilag egy 60x60 cm-es, arasznyi magas doboz, ami lábakon áll, s ferde a teteje, hogy a napfényt minél jobban befogja. Van benne egy vasrács, amire ráteszik a mézkeszedéskor levágott vagy lehullott viaszdarabkákat. A nap melegétől a viasz megolvad és lecsöpög, a hulladék s a piszok fennmarad a rácson. A viaszt aztán ismét odaadhatták a méheknek.

A hagyományörzőbb déli vagy a székelyes csángóknál a viaszt úgy választották el a méztől, hogy *tekenyőbe* gyúrták meg: a markában maradt a viasz, s az ujjai között folyt le a méz. Aztán megszárták szitán, amit feltették a *kártjának a szádjárara*, folyt ki a méz, s a viasz maradt a szitában. Vagy kitette a napra vagy az apró melegházba. Így a méz nem tisztul meg annyira, mint a centrifugában, de ha állni hagyják, később megtisztul, mert a méz nehéz és *minden idegenséget hajt a tetejére*.

A hagyományos köpiükből kivágott lépekből *foklát* [fáklya] is készítettek. Volt egy kerek fa, két ágból összefonva, s egy nyele volt. Arra feltekerte a kendercsepűt keresztesen, hogy olyan volt, mint a szűrő. „Felcsodorta jól riva, s az első vijasszat, mikor kifőzte, átszűrte vízbe, az kiszűrte a méheket, s vijaszsnak maradt. Mikor átszűrte, akkor levette azt a csepűt, s abból a viaszos csepűből csinált ilyen vastagot, mint a kezem nyele. Akkor annak azt mondták *bacsó*, met meggyulladt, s úgy égett, mint a gyertya, csak vastag volt, viaszos csepű. Azzal világítottak, ha mentek a pincébe, vagy éjszaka az istállóba.”⁴⁸

Vannak, akik elvetik a viaszt, s nem használják, pedig az sok mindenre jó. Ha valakinek fájnak a lábai, meleg vízbe teszi, és ha azzal *megvontassa* nagyon hasznos. Ehhez tettek rá kevés vizet, megfőzték egy üstben, úgyhogy *gyetót* [teljesen] megolvadt. Aztán *belégyűjtötte* egy ruhába, s *ottagyon* nyomogatta egy vederbe. *Geleátába* tett vizet, s egy deszkán nyomogatta, amíg *lé folyt bé*. Ezt kétszer megcsinálta, majd újra melegítette, s akkor a viasz tiszta volt. Aztán abból gyertyát *siritenek* most is, mert van ilyen szokás, hogy összefonják a *gyertyát*: négy gyertyát összefonnak, s mikor mennek a *nuntába*, akkor viszik. A temetéskor is adnak egy-egy gyertyát, Isten nevében.

Használt viaszból új lépet is készítettek egy préselő segítségével. Hogy ne ragadjon a viasz a préshez, *szaluciát* öltek a présbe. Aztán rátöltötte a megmelegített viaszt, összepréselte, és kész lett a lép. A viaszt nagy, 50-60 cm átmérőjű, korongszerű alakban tartották, ami egy nagy *lián* [lavór] alján merevedett meg.

A fölösleges viaszt a Szeret mentén gyakran cserébe adták a kereskedőnek, 1 kg viaszért 2 kg gyapjút kérve. Kós Károly szerint nagy jelentősége volt a gyapjúnak akkor, midőn a kevés

⁴⁸ Hegedűs: *i. m.* 257–258.

földű, jobbára részes munkából élő csángók, különösen pedig a méhészetrel komolyabban foglalkozó legszegényebbek alig tartottak juhot. Viszont a gyapjú állandó cseretárgy volt a kereskedők számára, akik a juhtartó hegyi falvakban különféle iparcikkekért szerezték be. Gunda Béla is följegyezte, hogy Moldvában az üres lépet és viaszt a vándorkereskedőnél gyapjúért cserélték a csángók.⁴⁹ Kós Károly szerint: „A viasz jelentős részét a csángók maguk használták fel, azonban nem annyira saját szükségletüket szolgáló világítóeszközre íráshoz-olvasáshoz, hanem a papjaik által megkövetelt fizetesként, a templomi szertartásokhoz” Így például, „ha valaki meghótt, viaszgyorcra kell”; „mikor erős nagy mennydörgő üdő van, szentelt gyorcstát gyújt, keresztet vet és égeti, míg elmúlik a rossz üdő”; „ha betegje van a háznál, akkor is gyorcstát gyújt”; számtalan alkalommal a papnak és a templomba is gyertyát kell „ajándékozni”. Ezt a gyertyát rendszerint otthon készíti el mindenki: a háromszoros *síritésű* bélfonalat addig mártogatják a megolvasztott viaszba, míg ez kellő vastagságban rátapad. Némely szegény falusi asszonyok *táblatipárba* [bádogforma] öntik a gyertyát pénzért, egyébért, mások számára.⁵⁰ De a viaszból kézzel is készítettek régebben gyertyákat, „*addig síritették, hogy az eszik ment el. A hótt megbüdösödött, mire készen lettek a gyertyák*” – emlékezett a frumószai Galaci János.

A *nuntába* csináltak gyertyakoszorút: négyesbe fonták, s tették a virágos pálcákra, mikor a *nyirászáért* mentek. „*Amikor nyirászák [menyasszony] voltak, akkor jártak a hívogatók a virágos pálcával, s tették rá négybe font gyertyát. Az meg volt szentelve, s abból csánták. De most nem csánnak virágospálcát a nyirászáknak. A tőkét egy láda fenekében őrizték. Az szentelt gyertya volt. Akiknek voltak köpüik, akkora tőkét csántak, mit egy-egy kanna szádja*” – emlékezett a klézsei Lungu Kati. A síritett gyertyából csináltak tőkét. Mikor meghalt valaki, akkor a tőkéből vettek. Mert amikor meghal az ember, kell tegyenek viaszgyertyát, s mikor elnyújtják, kell mellé tegyenek egy nagy hosszú szálát, milyen hosszú az ember. Annak a neve: *lélekgyortya*. Az addig ég, míg 3 napig a házban van a halott. Mikor kiviszik a házból, akkor a gyertyát összetörik, s otthagyják a darabot.

Orvosságként is használták a méhviaszt. Ha a kezén volt csomó, viasszal kenték, s *megjött*. Ha van az embernek valami *bibonája* [kelés], arra is meleg viaszt tettek, s attól leapadt. A méz minden betegségétől jó, s ami még a viasz után megmarad, a *kosolin*. Mikor már kifacsarta, beteszi forró vízbe, egy kicsit megfőzi benne, tesz belé egy kevés buzakorpát, s teszen egy kötőt a törött lábra. *Gyógyvíssza* a csontot. Jó fülfájás meg *bibirsók* [szemölcs] ellen is, kiveszi a fájást.

Mikor *olcsák* a fát, akkor is kell a viasz, a fát régebben viasszal kenték be de most már kátránnyal s faggyúval. Kátrányt, viaszt megmelegítve összekeveri, s mikor oltja a fát, ezzel keni be.

Mikor húsvétkor tojást írtak, akkor tettek abba az edénykébe viaszt, még tettek bele kormot.

Ha szöttek az osztovátával [szövöszék], viasszal kenték meg a fonalat, hogy ne *szálosodjon*.

A méhek által összegyűjtött *virágport* meghagyják nekik. Úgy gyűjtik le a méhekről, hogy a bejárat elé ládácskát tesznek, a bejáratához pedig *perforált lemezt*, aminek a lyukán éppen csak átfér a méh, s mikor átbújik rajta, lejön róla a pollen, s beleesik a gyűjtőládába.

A *propoliszt* (méhszurok), amivel a méhek lezárják a lépeket, a csángók *kopocsilonak* nevezik. Ezt természetesen csak azóta ismerik és használják, amióta a szisztematik köpük divatba

⁴⁹ Gunda: *i. m.* 357.

⁵⁰ Dr. Kós: *i. m.*

jöttek, és módjuk van az elkülönítésére, bár elképzelhető, hogy a 18. századi történetíró is erre gondolt, mikor megemlítette, hogy „Még nagyobb nyereségre tehetnének szert, ha annyi rajt lenne szabad befogniuk, amennyit a méhek évenként kibocsájtanak. A közönséges lépesmézen kívül ugyanis még egy bizonyos különösen jó illatú, feketés színű viaszt is termelnek, mégpedig nem a mézet befogadó lép számára, hanem a napfény kirekesztésére. E célból a méhészek oly módon teszik be a királynővel együtt újonnan befogott rajt a kasba, hogy azt szándékosan keresztülfűrjék, számos helyen meglyuggatják. A méhek, mivel csak sötétben tudnak dolgozni, mielőtt ottan bármihez is fognának, az említett feketés viasszal bevonják a lyukakat, s aztán látnak munkához. Ezt a méhészek meghatározott időközben kiszedik, és tekintettel arra, hogy szinte ábrailata van, s a napsugaraknak ellenáll, jobb áron adják el.”⁵¹ A gyakorlatban úgy gyűjtik, hogy a rámák tetejére egy darab vásznat tesznek, s a méhek arra rakják a propoliszt. Aztán a vásznat beleteszik a hűtőszekrénybe, s mikor megdermedt, leveszik róla az anyagot. Vagy pedig egyszerűen levakarják a rámák szélén lévő propoliszt. „*Azt megtörtem, összekevertem mézvel, s adtam a gyermeknek este, reggel, mert nagyon hiritelt, s eltört a hircselése. Van még propolisz a ráma szélén a deszkán, az es jó eszirtba, összegyűjti a reumát gumóba, vagy ha elvágja a kezét, összeragasztja*” – mondták Frumószában. Mások úgy használják, hogy tiszta, sóttalan disznózsírba keverik, s elteszik. Aztán ha valahol megsüti magát, azzal bekeni. Alkoholal keverve jó *innyani*, gyomorfájástól. Mikor veszik ki a mézet, egy-két vödörrel gyűjtenek belőle, jól megveszik.

A *méhpempő* neve *laptisor de matka*. Ezt a királynő etetésére szolgáló ételt kiszedik azokból a nagy sejtekből, amelyek arra valók, hogy a királynő ételét gyűjtsék benne. Orvosságnak használják.

A méhek betegségei, kártevői és az ellenük való védekezés

A román, a délszláv, a német nyelvben a méhek nem megdöglenek, hanem *meghalnak*. Hasonlóképpen a moldvai magyar nyelvjárásban is azt mondják a méhek elpusztulására: *el-vesznek, meghalnak*. Merthogy sokféle veszedelem leselkedik rájuk.

Ezek közül talán legveszedelmesebbek a különböző vegyszerek okozta mérgezések. Moldvában ugyan kevesebb vegyszert használtak a mezőgazdaságban az elmúlt évtizedekben, mint az e téren fejlettebbnek mondható vidékeken, másrészt azonban hanyagabb módon történt a permetezés, gyomirtás, és könnyen lett belőle környezetszennyezés. Csíkfalu mellett például még 1990-ben is megesett, hogy a patak partján teljesen szabálytalan módon keverték azokat a vegyszereket, amikkel aztán a gabonarozsda ellen permetezték a vetéseket, s hatalmas pusztításokat okoztak a vidék méhállományában.

Külön érdemes kitérni a mézharmat és a méhek viszonyára. Az ezzel kapcsolatos hagyományos paraszti ismeretanyagban erőteljesen keveredik egymással a tapasztalat, az innen-onnan felszedett tudás és a hiedelem. Így a moldvai magyarok nem ismerik a mézharmat és a levéltetvek közti összefüggést. A *mézharmat* neve *mána, mere de mana*. „*Egyféle édesség jó a levegőből, s a méhek gyűjtik össze. Látszik, hogy fénylik a lapi a fán. S akkor nincs hordás, mert arról a lapiról színek. De az olyantól lebetegednek. Az nem használ.*” Az a *mána*, mi esett az égből régebben. Azt a méhek gyűjtik össze, ahogy mondják: „*intelectuale nui chiar*

⁵¹ Cantemir: *i. m.* 61–62.

recomandat”, ez a legjobb méz a virágokról. „*Nekem teletek is a méheim ezzel az ízével, [...] mere de man*” – emlékezett a frumószai Galaci János. Mások szerint azonban ez „*nem jó nekik is, nem jó az embernek is, mérgezõ*”. A diószéni Pál Péter szerint „*a méh menen s nyalja, de nem éppen egészséges. Nem éppen jó a méheknek es.*”

Bizonyos körülmények között a méheknek a méhek is ellenségeik. Különösen a rosszul tartott, eleség nélkül maradt méhek hajlamosak arra, hogy a közelben lévő méhesek köpüiből mézet raboljanak. Ilyenkor a méhésznek ki kell derítenie, hogy honnan valók a tolvajok, s intézkednie kell. Frumószában a Lujzikalagarból való Galaci méhész így beszélt erről a bajról: „*Ha a szomszédnak vagyon köpüje, s tőle lopnak mézet tőlem, akkor én kicsinállok? Azokat, amelyiket megismerem, hogy lopnak, hintem meg búzaliszttal. S akkor mész tova, nezed ott isz, elmennek-e liszteszen haza, vaj nem? Ha mennek liszteszen, akkor tőlem lopnak, s az övéi lopnak. Akkor ilyen motorinát tettek régebben az ordiniszhoz, hogy ne tudjon sebesen bemenni... amíg leszáll, akkor ezek bekapnak, akik őrzik, hogy ne tudjon bémenni. Meg kell kicsinyíteni az ordiniszt, s ha a méhek erősek, van anyájuk... mert ha egy köpünek nincs anyája, akkor őszszel reagynak, és megölik, ha van, akkor nem.*”

A méh ellenségei a darázsok is, bemennek a kaptárba, s lopják el a mézet. Ha erős a köpü, sok a méh, vannak őrzők, melyikek őrzik, hogy ne menjenek be idegenek, akkor megőrzik. De ha gyöngék, akkor bemegy a darázs. Tavasszal, mikor beteszik a méheknek az élelmet, a darázsok kilopják. Akkor a méhész motorinával megkeni a lik körül, hogy ne még menjenek bé. Van *feteke darázs, cigányméhe* úgy mondjuk, nagyobb, mint a méh, s az is *bemegy*. A nyárba még a *nagy bandár* is eszi a méheket.

A hangyák is kárt okozhatnak, ellenük *motorinás* rongyot tekernek a köpü köré.

Sok kárt okoz a *méhtetű*. Ha *megetvesednek* orvosságot vesznek, s azzal megfűstölik a köpüt. Régebben, aki tudta, kézzel leszedte róluk a tetveket, most orvosságot adnak nekik: *terramicint, sztreptomicint, parachatat tetütől*. Ha nem tetvesek, akkor is adja őszszel és tavasszal, megelőzőképpen. Különösen sok tetű van a heréken, mikor kelnek. Az olyan felvilágosult méhésznek, mint Gyurka Ferenc Magyarfaluban, van egy *kártonkája*, erre csepegtet 3-4 cseppet, meggyűjtja, és a bejárathoz, az *ordinishoz* teszi. Ettől a tetűk lehullanak. 10 percre bedugja az ordinist, hogy bent rekedjen a füst, az elszédíti őket, de nem ártalmas a méhekre. A terramicint sziruppal adja, egy liter sziruphoz félpohárnyit. A vizet felforraltja, lehűti, beteheti a lukaeskákba is, vagy ha van neki egy átlukasztott *dopu* [dugós] *üvege*, ezzel *összespriccolja* őket, majd lenyalják egymásról. A terremicint és a streptomicint összekeveri *fehér üörömmel*.

Van egyfajta pillangó, a *viaszmoly*, az *török bé oda*, s mikor kikelnek a hernyói, akkor köpik be a lépeket.

Van úgy, hogy belées a méhekbe az erdei betegség, árnyékbetegség, mikor feketednek meg, s hullanak el, egyik a másiktól kapja el. Volt egy nagy diófám, az alatt kezdtek hullani. Egész halom volt előttük, ahogy jöttek ki, hulltak el. Vittem belőlük Bákóba, s mondták: megtokszanyelődtek [megmérgeződtek] valamitől. Adtak egy rend uruságot, s megjöttek.

Régen édesapám adott nekik *tiszta fehér bort*, olyant, hogy ne legyen megöntözve, s csinált belőle *szirupot, édesvizet*, s mikor vette ki a rámákat, azzal öntözte meg. Ezt orvosságnak szánták: *most is van ilyen sztereptomicin, pasztél szufotioazol, szulfamidol, csinállok szirupot, töröm össze azt a pasztélt, verem össze jól, s teszem a szirupba. Mint mondják: gyöngüléstől, hogy legyenek erősek, erősggyenek meg*. Ha fosás van, féregfarkúból főz csajt, s édesítve adja nekik.

A madarak közül az a nagy, hosszú *csápuj* [Merops apiaster], a *martba csánja* a fészket, ahogy *menen* a méhe, kapja el. Úgy tartják Magyarfaluban, hogy a fészket is méhekből csinálja. Elfogja a méhet, s szíjja ki belőle a mézet, s a szárnyát viszi a fészkekbe. Akinek van fegyvere, meglövi. Télen csak a *csokonyitor* [zöldküllő] rontja, ha odamegy, és *csokonyálja* a köpüt. Aztán van a *herkáj*, *ami a fa héját vájja*. *Azok még béásnak oda a köpűbe télbe, nyárba nem. S annak hosszú a nyelve, beszúrja, s húzza kifelé a méhet.*.. Négy módú *herkáj* [harkály] van: *nagy feteke, zód, egymódú tarka, s kicsikecske, mint a vereb, s barna*. Ezek kikezdi a köpű oldalát. Teszek csaptatókat, keptánt, megfogja a madarat, a macskát. De ha a házban teletetik a köpűt, akkor nem ront.

Ha benn telelnek a köpűk a házban, elrontja a fereg, mert belerág. Télbe bántja a cinege is: addig kopogtatja, míg kijön, s megfogja a méheket. A *herkájok csánnak* nagy *likat*. Olyan hosszú nyelve van, hogy szúrja be a lépbe, húzza ki, s eszi meg a méheket s a fiakat.

Az *emlősök közül* télbe a férgek [egerek] is járnak. A méhek nem bántják a férget, azok kirágnak a deszkát, s belémennek. Ezek ellen mérgezett búzával védekeznek, a sarokba betesznek 3 szem ilyen búzát. Mert télen a méhek gyengék, és nem tudják megmarni. Amikor Poiana Saratán volt a méheivel egyik nyáron a diószéni Pál Péter a szeder után, éjjel gyakran jártak oda a medvék, földhöz verték a köpűket, s ették ki belőle a mézet. Még az is megtörtént, hogy kettészakították a köpűket.

Sokszor maguk az emberek, legtöbbször gyermekek zavarják meg a méheket, ami télen nagy veszélyt jelent számukra, felzavarják őket, s elpusztultak.

A méhészet hiedelmei

„A hiedelmek zöme apotropikus⁵² jellegű, az ártó erőket távoltartó, másrészt a méhek erejének, szorgalmának fokozására szolgál.”

(Gunda Béla)⁵³

A moldvai magyarok őregei azt tartották, hogy *az oláhok úgy csinálták a határt a magyarval, hogy elcsapták a méheket, s ameddig mentek, ott lett a határ. S berepültek a Száraz Szeretig, addig mentek a méhek. A magyarok csapták el, ott Palánkánál. A Száraz Szeret Bákón túl van, valahol a Dnyisztru mellett* – mondta 2000-ben az 1919-ben született Timár József.

A *méhek tavaszi kieresztésének* általában nincs pontos ideje, a legtöbb helyen úgy tartják, hogy az időjárástól függ. Ám a konkrét adatok azt mutatják, hogy nem a földrajzi helyzethez igazodik a tavaszi méheresztés ideje. Ugyanis a hűvösebb Tázló mentén (Pusztina, Frumósza) hamarabb, Szent Gergely napján (III. 12.); a melegebb Szeret völgyében (Bogdánfalva, Klézse) egy héttel később, Szent József napján (III. 19.) röpködnek ki a népi vélekedés szerint első ízben a méhek. Ezek a hozzávetőleges dátumok elsősorban a csutakköpűs tartás idejére voltak érvényesek. A mesterséges köpűk elterjedésével, csak nagy hidegek idején zárják le teljesen a köpűket, egyébként csak annyira, hogy 1-2 méh kiférjen a nyíláson.

A méhek tavaszi kieresztéséhez kapcsolódva az egész Kárpát-medencében ismert hiedelmesszokás a *farkasgégén való eresztés*. Györffy szerint „hazánkban az a babonás hit, hogy a méheket farkasgégén eresztik ki, még tartja magát, de csak az eldugott falvakban. Erdélyben,

⁵² Bajelhárító, gonoszűző

⁵³ Gunda: *i. m.* 1948. 8.

különösen a csángóknál,” – írja 1932-ben, és Gyergyóbékásra hivatkozik, ahol azért eresztik tavaszunként a méheket a faköpkéből farkasgégén, „mert így biztosan hazatalálnak.”⁵⁴ Lükő úgy gondolta, hogy „valószínűleg juhászberektől vette kezdetét az a babona, ami szerint a köpü nyílásaiba illesztett farkasgégén kieresztett méhek más köpübe járnak rabolni. Deszka Péter szerint ez a farkasgége bűn az Istentől, tolvajság.”⁵⁵ Ennek a hiedelemnek Moldvából a 20. század végéről is számos emlékével találkozhatunk. Dr. Kós Károly Onyestről közli a farkasgégén való méheresztés hiedelmét, mely szerint akkor a méh képes mások köpüinek megrabolására.⁵⁶ A magam részéről Diószénban hallottam, hogy régen tavasszal farkasgégén keresztül eresztették ki a méheket a köpükből, mert akkor serényebben gyűjtöttek, s annyi méz lett, hogy nem tudta, mit csináljon vele. Frumószán úgy tartják, hogy tavasszal farkasgégén csapják ki a méheket, hogy legyenek hamisak. Mikor az urdiniszon kicsapják hamarabb, hogy legyenek hamisszak, mász méheket marjanak le. De ezt csak a gonoszok csinálják. Külsőrekecsinben az öreg Kotyor Péter hallotta, hogy megfognak egy farkast, azt a gégét a torkából kivágják, s odateszik, hogy azon járjanak ki a köpüből, amikor mennek lopni. Azt is beszélik, hogy van, aki el tudja küldeni a méheit máshova lopni. Hallottam, de nem nagyon hittem.

Amikor Gyurka Ferenc, Magyarfaluban gyermek volt – az 1950-es években –, akkor „egy ember kapott egy rajt egy nagy buduban, akkora volt, mint egy asztal. Tavasszal kapta. Hívta egy idősebb rokonát, s attól kért tanácsot. Azt mondta, fogjon neki, és vágjon el egy tyúkot. Megfőzték erős zaharlében [cukrosvíz], s betették a budu tetejibe. Két hét múlva a tyúknak csak a csontjai voltak, lerágták a méhek azt az édes húst.” Dr. Kós Károly írja Lujzikalagarból, hogy télen, „ha a méhe nem éri meg a mézivel, ezt arról tudta meg a méhészt, hogy megemelte a köpüt és könnyű volt. Süített tyúkot, pislenyt [csirke], azt tette be nekik; főzött edesszilvából cibrért és azt sztopilta [spriccelte] be a szájából a méhek közé.” Régen tavasz felé Onyesten is sült csirkével táplálták a legyengült méheket, és „napfényen aszalt som cibréjét pricskolták bé”; ettől a méhek megtakarodtak.⁵⁷ Kotyor Péter is hallotta, hogy a méhek megeszik a sült tyúkot is, de ő nem csinálta. Mihály fia pedig egyenesen azt mondta 1995-ben: nem jó higgyem, hogy az jó legyen. A diószéni Pál Péter pedig egyenesen nevetett az ötleten, hogy embernek való ételt adjanak a méheknek.

Az a mána, amelyik esik az égből, az a mézharmat, meglátod, hogy fényesedik a lapin. Azt a méhek gyűtik össze, s az a legjobb méz. Nekem már telettek ki méheim olyannal – mondták Frumószán. Ezzel szemben a szinte szomszédos Pusztinán azt hallottam, hogy a mézharmat a mana. Az nem jó. Esik a fákra, a levelekre. Egyféle édesség, jó a levegőből, s a méhek gyűtik össze. Látszik, hogy fénylik a lapin a fán. S akkor nincs hordás, hanem arról a lapiról szíznak, s az olyantól lebetegednek.

Gunda Béla följegyezte, hogy „A déli csángóknál külön tartották a méheknek szánt aszalt szilvát, s ezt a tavaszi kieresztés után a rokongyerekeknek adták, idegen nem kaphatott belőle.”⁵⁸

Lükő Gábor hivatkozik Györffyre, aki szerint a moldvai csángók tavasszal hangyákkal szórják le a kasokat, hogy a méhek olyan szorgalmasak legyenek.⁵⁹

⁵⁴ Györffy: *i. m.* 1932. 84.

⁵⁵ Lükő: *i. m.* 48.

⁵⁶ Dr. Kós: *i. m.* 130.

⁵⁷ Dr. Kós: *i. m.* 130.

⁵⁸ Gunda: *i. m.* 1992. 357.

⁵⁹ Lükő: *i. m.* 48.

A moldvai déli csángóknál (és a háromszéki székelyeknél) a méhekkel ajándékba adott, mézzel teli kas a barátság megpecsételése, komaságféle. Ez a műrokonsági forma a fehéroroszknál is megvan.⁶⁰ Méhet nem szoktak eladni, mert az nem hoz szerencsét, inkább cserélnék.

Frumószában azt mondják, hogy *ha hozol méhet, ne vidd lefelé, hanem felfelé. Mert a víz folyik lefelé, s elviszi a szerencsét. Ha felfelé viszed, akkor mincsak jó, akkor szerencsés leszel.*

Trunkban feltűnő moldvai búcsúzási formula, amikor a *priszákától* távozó jó barátnak azt mondja a méhesgazda „méhbogaram istene kísérjen”.⁶¹

Ha nem megy jól a méheknek, azt mondják: „rossz kézből vette”, amiben a *vette* szón van a hangsúly.

„A lopott raj jól mézel.”⁶²

A moldvai magyaroknál a menstruáló nő nem ejti ki a méh szót, helyette bogarat mond.⁶³

A méhek rajzásakor a moldvai magyar asszony ráül egy lapos kőre, és kaszát, kapát penget.⁶⁴

A viasz kultikus-mágikus alkalmazásával függhetett össze a viasz és méz adásvételének pénteki és hétfői tilalma.⁶⁵

Klézsén a méheknek nem mondják, hogy megdöglök, hanem elpusztul.⁶⁶ Hasonlóképpen vélekednek Diószénban, Pusztinán, Frumószán is.

„Szűzmáriát erőst sokat büntették, hogy ő heábalavó lenne, edike rossz, jár félre, nem tiszta leán... S őt akkor elrekesztették, bérekesztették egy rekeszbe. S ő ült elrekesztvel. S akkor azt mondta anyóm, hogy hol fogta el Ézuskát? Ó mind ült elrekesztvel setétbe, ült szenvedőbe. Kiszúrta a zújját a kócslikand, s elment egy méhecske, s megcsipte a zújját. S ő aztá bévette azt a csípést, s az neki csipte, sajagatt. S akkor ő lenyalta, s ő úgy nyalta bé Ézuskát, úgy primilte el, úgy fogatta el.” (Magyarfalu)⁶⁷

A csángók szemlélete több ponton is a juhászattal állítja párhuzamba a méhészetet: 1. a köpüket nyírják (nyírik), – míg az oláhok „*retează faguri*”; 2. zsendicét főznek és ordát vesznek ki belőle (sombokoly); 3. babonás hitük, hogy az esztenára és a priszákára nagyon kell ügyelni, mert ha egyszer meglopták, elvész az egész. Így járt a jugáni Deszka Péter, kinek egy hadgyakorlat alkalmával háromszor meglopták a méhesét.⁶⁸

Ez a dolgozat azt az ismeretanyagot igyekszik több-kevesebb tökéletességgel összefoglalni, ami a moldvai magyarok 20. század végi állapotban lévő tudását rögzíti a hagyományos méhészetre vonatkozóan. Mindebben természetesen keverednek a tudományos és a szájhagyományból átvett ismeretek. Hogy aztán a hiedelmekkel keveredett népi tapasztalatot elválaszthassuk az egzakt tudományos adatokkal alátámasztható tudásanyagtól, az már egy másik tanulmány témája lehetne.

⁶⁰ Gunda: *i. m.* 1992. 357.

⁶¹ Gunda: *i. m.* 1992. 347.

⁶² Gunda: *i. m.* 1992. 358.

⁶³ Gunda: *i. m.* 1992. 358.

⁶⁴ Györffy: *i. m.* 1932. 85.

⁶⁵ Dr. Kós: *i. m.* 132.

⁶⁶ Bosnyák: *i. m.* 45.

⁶⁷ Iancu Laura: *Johófiu Jankó. Magyarfalusi csángó népmesék és más beszédek*. Szerk. Benedek Katalin. Velence 2002. 63.

⁶⁸ Lükő: *i. m.* 48.

Traditional Beekeeping at the Moldavian Hungarians

Keywords: Moldavian Hungarians, traditional beekeeping, honey, wax, catching beekeeping, artificially churns

In recent centuries Moldavian Hungarians brought the basics of the traditional beekeeping from Transylvania to their homeland, because this peasant craft was more advanced in Transylvania than in the former Etelköz (Moldavia). In the 17th and 18th century, by spreading of Protestantism in Transylvania, wax trade directed to Moldavia, where Greek Orthodox was the major religion, had a great importance. Within Moldavia the area inhabited by mainly Roman Catholic Hungarians (Bacău County) had a prosperous honey and wax production. Until the beginning of the 20th century *catching beekeeping* was usual, when honey of bee colonies found in tree burrows of the forest were stolen, or the honey was taken home together with the bees, and was held and reproduced in wood churns gouged out. From these *churns* (made of wad) the honey was taken out so that the bees were driven out or killed by smoke, then the honey combs, or part of them were cut off by a knife and the honey was filtered out from the wax. A more effective solution was possible by artificially produced, framed churns, at which the beekeepers could follow-up and control the life of bees, and the quantity of their food. The honey was used by the Moldavian Hungarians mainly for food seasoning and as a medicine, and from the wax they twisted especially wax candles. Both products have a great importance, because their uses were linked to many beliefs and habits, from that most served as *eliminating of troubles*.

Györfy Eszter

„S osztán nagy zavar volt ezekbe’ az évekbe’.”

Felekezetközi konfliktusok és rítusváltások Kostelegen (1930–1944)

Jelen tanulmányban¹ egyetlen székelyföldi görög katolikus közösség, a történeti Csík vármegye területén fekvő Kosteleg példáján keresztül a görög katolikusok 20. század eleji sorsának a történelmi, politikai folyamatokkal való összefüggéseit, továbbá e folyamatok lokális lefolyását, hatásait igyekszem esettanulmány jelleggel megragadni. Dolgozatomban kitüntetett helyet kap az 1930-as évek és az 1940–1944 közötti „magyar világ” időszak, hiszen a korábban egységesen görög katolikus közösségben ekkor indult meg a rendszeres római katolikus pasztoráció, így a rítusváltási gyakorlatok² és a két felekezet konfliktusai is ekkortól adatolhatók.

Tanulmányom alapjául a Gyulafehérvári Érseki és Főkáptalani Levéltárban és a Hargita Megyei Állami Levéltárban feltárt levéltári források, valamint a falu lakóival készített interjúk szolgálnak.

Dolgozatom első részében a vizsgált közösség nyelvhasználatára és etnikai-felekezeti megoszlására vonatkozó adatok és a pasztorációs ellátottság vázlatos áttekintésére vállalkozom a betelepüléstől az I. világháború végéig. Ezután a két világháború közötti időszak és a „magyar világ” bemutatása következik, az írott források és az interjúk alapján kirajzolódó főbb eseményekre fókuszálva. Reményeim szerint itt megmutatkoznak a román, illetve magyar állam nemzet- és valláspolitikai intézkedéseinek helyi hatásmechanizmusai, valamint az ezek által indukált igazodáskényszerék és konfliktusok.

A népesség etnikai összetétele, pasztoráció és nyelvhasználat a betelepüléstől az I. világháború végéig

*Hárompatak*³ falvai az ún. Negyedfél-megye havasán,⁴ és Csíkszentmiklós, valamint Csíkszépvíz havasi birtokain keletkeztek a 18. század második felében. Szöcs János moldvai

Györfy Eszter (1987) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, Hungarológiai Tanulmányok Doktori Iskola, gyorfys.t@gmail.com

¹ Az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

² Az egyes egyházak közti eltérő egyházi jogi viszony alapján megkülönböztetünk *rítus- és vallásváltást* aszerint, hogy mely felekezetek között történik az áttérés. Mivel ugyanazon egyház két eltérő szertartásrendet követő ágát képezik, a római és a görög katolikus felekezetek közti áttérést csupán *rítusváltásnak*, míg e két felekezet bármelyike és a Rómával nem egyesült ortodox egyház vagy bármely protestáns egyház közti konverziót *vallásváltásnak* nevezzük.

³ Az elnevezés – amely Kosteleg/Coşnea, Gyepece/Pajiştea, Magyarcsügés/Cădăreşti falvakat jelöli – Takács György javaslata nyomán honosodott meg a szakirodalomban. Takács György: *Aranykertbe’ aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úzvölgyi csángó imák és ráolvasók*. Szent István Társulat, Bp. 2001. 28–29.

⁴ Negyedfél-megye havasát Pálfalva, Delne, Csomortán, Csobotfalva Szentlélek, Mindszent és Menaság falvak birtokolták. U. Kerékgyártó Adrienne: *A csíkiak Negyedfél-megye havasáról*. Néprajzi Értesítő LXXXIV(1992). 5–46.

románokat, csángókat és kisebb részben csíki székelyeket jelöl meg Kostelek alapítóiként.⁵ A rendelkezésre álló adatok alapján nehéz pontosan megállapítani az ide települő népesség etnikai összetételét, de a szórványos említések és a helyiek visszaemlékezései alapján valószínűsíthető, hogy a csíki, kászoni településekről érkezők egy része is román eredetű, görög katolikus vallású zsellér vagy jobbágy lehetett, akik a székely falvakba beköltözve sok esetben magyar anyanyelvűvé váltak.⁶

A 19. századi népszámlálások még a település egységesen román etnikai és görög katolikus arculatát jelzik, ami az ide betelepülők többségének görög katolikus vallása mellett a 19. század végéig dokumentálható szigorú lokális és vallási endogámiának is betudható.⁷ A századforduló utáni évtizedekben aztán Kostelekben megnőtt az exogám, vegyes rítusú házasságok száma: viszonylag nagy számban választottak házastársat a római katolikus és jórészt magyar anyanyelvű gyimesi településekről és Csíkmenaságról. Az azonos rítusú, exogám házasságok révén szintén többségében magyar anyanyelvű vagy legalábbis kétnyelvű személyek kerültek a településre.⁸ Ez, továbbá a gyimesi és a környező csíki községekkel ápolt intenzív gazdasági kapcsolatok, az 1871-es arányosítási törvény után újult erővel meginduló fakitermelés miatt ide települő, nagyrészt magyar anyanyelvű faipari munkásság, valamint a századfordulón létesített magyar tannyelvű állami iskola nagyban hozzájárult ahhoz, hogy 1910-re – legalábbis a hivatalos népszámlálás adatai szerint – Kostelek teljesen magyar anyanyelvűvé vált.⁹

A kosteleki hívek a balázsfalvi székhelyű görög katolikus Gyulafehérvár-Fogarasi Érsekség gyergyói esperességéhez tartoztak, lelki gondozásukat a csíkszépvízi görög katolikus plébános látta el, bár a település félreeső elhelyezkedése miatt a pasztoráció még a 20. század első felében is meglehetősen esetleges volt. Erről tudósít például a hárompataki falvak lakóinak 1911-es kérése érsekükhöz, amelyben leírják, hogy a nagy távolságok miatt csak évente kétszer jár ki hozzájuk az illetékes görög katolikus plébános, haláleset, keresztelő, házasság esetén pedig csak magas fuvardíj ellenében tudnak idejében papot hozatni. Iskolás gyermekeik hitoktatásban nem részesülnek, így szentgyónáshoz és áldozáshoz sem járulhatnak. Ugyanezen problémákat az anyaközségek lelkészei is több alkalommal feletteseik tudomására hozták, ám önálló görög katolikus plébánia sosem létesült a faluban.¹⁰

⁵ Szócs János: *Románok megtelepedése, román falvak kialakulása Csík-, Gyergyó- és Kászonszékben (1614-1850)*. = Hermann Gusztáv Mihály (szerk.): *A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság történetéből*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda 1999. 126.

⁶ Takács György: *i.m.* 37–69.

⁷ Ilyés Zoltán: *Hárompatak település-, népesség- és akkulturációtörténete. = Hárompatak: Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határán*. Szerk. Tomisa Ilona. MTA Néprajzi Kutatóintézete, Bp. 2003. 24.

⁸ Ilyés Zoltán: *i.m.* 24–25.

⁹ Antal Imre: *Gyimesi krónika*. Bp. 1992. 73–76; Ilyés Zoltán: *i.m.* 25; Uő: *A kulturális kontaktóna történeti változásai a Székelyföld keleti peremvidékén, az egykori Csík megyében. = Etnikai kontaktónák a Kárpát-medencében a 20. század második felében*. Nemzetközi tudományos konferencia. Szerk. Klamár Zoltán. Aszód 2005. 65–66, 74; Takács György: *i.m.* 93–94.

Saját anyagom alapján ugyanakkor egyet kell értenem Ilyés Zoltán azon megállapításával, hogy – bár a 20. század fordulójára alapvetően a magyar nyelv vált normává – elsősorban családon belüli használatban fennmaradhatott a román nyelv, pontosabban annak egy „magyar szintaktikai, lexikai elemekkel kevert sajátos változata”. Ilyés Zoltán: *„Magyarul beszélünk.” Etnikai identitás, akkulturációs stratégiák a csíkszépvízi görög katolikus egyházköztség hívei körében a 19. század közepétől 1948-ig. = Változó társadalom*. Szerk. Borbély Éva–Czégényi Dóra. Kriza János Néprajzi Társaság, Kvár 1999. (Kriza könyvek I.) 9.

¹⁰ Hargita Megyei Állami Levéltár, Csíkszereda F 685/10.

A nagyrészt görög katolikus lakosság mellett a századforduló környékén keletkezett görög és római katolikus egyházmegyei sematizmusok és az 1910-es népszámlálás római katolikusokat is kimutatnak Kostelekben. Kis létszámuk, illetve a nagy távolságok miatt azonban rendszeres pasztoráció egészen az 1940-es évekig sem a gyimesi plébánia, sem a községközpont, Csíkszépvíz felől nem volt. Ezt a helyzetet írja le Gergely Viktor gyimesbükki görög katolikus esperes édesapja, Gergely György idejéről szólva, aki 1924-ig volt csíkszépvízi görög katolikus lelkész:

„Van ott tényleg egy néhány rom. katolikus, a kik mint szolga legények, vagy mint szegény erdei munkások ott keresték a kenyerüket, és idők folytán benősültek az ott levő gör. kath. családokba, és így ott is maradtak. A 180 éves anyakönyvek azonban tisztán mutatják az ottani helyzet fejlődését. Az oda beszivárgott néhány rom. kath. is, mindig gör. kath. papok által lett ellátva a lelkiükben; mert az életveszélyes, nyaktörő utakon nem vállalkoztak a rom. kath. plebános urak arra, hogy oda belátogassanak. Ezen ok miatt az ott elhalt rom. kath. gyári munkásokat is, mindig a gör. kath. papok temették el. Jól emlékszem olyan kijelentéseire az ott illetékes rom. kath. plebános uraknak, – a melyeket a néhai apámhoz intéztek, hogy „eredj Gyurka! temesd el, mert ha az egész Kosteletet rám iratják, akkor sem megyek be oda.” És ezen nem is csodálkozom, mert például télen a mikor hófúvások vannak, csak 70 km.-es kerülővel lehet odajutni.”¹¹

A Kostelekbe települő római katolikusok tehát – a római katolikus pasztoráció hiánya miatt, illetve a közösség nagyobb részének rítusát követve – vallásilag betagozódtak a helyi görög katolikus népességbe. A területileg illetékes római katolikus papság nem sérelmezte, sőt esetenként maga szorgalmazta a távoli települések görög katolikus pasztorációját, és a székelyföldi görög katolikusokkal ellentétben¹² a 20. század első évtizedeiben az itt élők is ragaszkodtak görög rítusukhoz.

Változások és konfliktusok a román impérium alatt

Az anyakönyvek tanúsága szerint Kostelekben 1921-30 között továbbra is jelentős maradt a vegyes rítusú, exogám házasságok aránya, illetve a korábbi időszakhoz képest megnőtt a településen belüli vegyes rítusú házasságok száma is, ami a helyi, rítusához ragaszkodó római katolikus népesség számbeli gyarapodását is jelzi.¹³ Erre utalnak azok az idősebb adatközlőktől származó beszámolók is, amelyekből kiderül, hogy a húszas-harmincas években több olyan római katolikus személy is élt a faluban, aki bár elfogadta házastársa és a helybeliek görög katolikus rítusát, nagyobb ünnepeken és különösen gyónás alkalmával szívesebben kereste fel saját felekezete papját a nagy távolságok ellenére is.

„Volt egy szomszéd néni nekünk, nagynénje anyukának, s mi úgy hí... úgy mondtuk neki, nénike. De nénike nem gyónt meg sohasé a görög katolikus papnál. Ő Felsőlokon esküdt meg az urával, római katolikus papnál, s ő hazament minden húsvétkor, s ott gyónt meg Felsőlokon,

¹¹ Gyulafehérvári Érseki és Főkáptalani Levéltár (a továbbiakban: GyÉL) 13.1981/1941. A levéltári dokumentumok részleteit minden esetben az eredeti helyesírás és központozás megtartásával közlöm.

¹² A székelyföldi, nyelvileg-kulturálisan asszimilálódott görög katolikusok körében a 19. század végétől egyre fokozottabb igény mutatkozott az „egyedüli etnikus bélyegként megmaradt keleti rítus megváltoztatására”, így sokan áttértek a római katolikus rítusra. Ilyés Zoltán: *Hárompatak... i.m.* 28. (kiemelések a szerzőtől); vö. Oláh Sándor: *Magyar görög katolikus „románok”*. Regio. Kisebbségi Szemle. IV(1993). 2. sz. 109.

¹³ Ilyés Zoltán: *„Magyarul beszélünk.” i.m.* 12.

ő soha, soha, soha. Volt egy Kosztya pap ittegyen, s az görög katolikus pap volt, s az úgy veszekedett vele. Ott lakott náluk, különben. [...] S akkor annyit kötődött szegényvel, de aszondta ő nem tud románul. Ő nem... változtatott szentséget, ő római katolikusnak született, ő római katolikus, ő nem gyónik meg nála. Nem szeret... szóval nem tudott románul. S akkor mondjuk, hogy románul misézett az a pap.”¹⁴

Amint a fenti elbeszélésből is látszik, a saját felekezethez való ragaszkodáson kívül elsősorban a román nyelvtudás hiánya volt az oka, hogy az illető nem tért át a görög katolikus vallásra, nem gyónt, nem áldozott a helyi templomban – a házukban elszállásolt pap gyakori szemrehányásai ellenére sem. Ezzel kapcsolatban fontos megemlíteni, hogy amíg Gergely György korábbi csíkszépvízi görög katolikus plébános valószínűleg alkalmazkodott a hívek nyelvi kompetenciáihoz, addig az őt 1929-ben felváltó Avisalon Costea elsősorban román nyelvet használt a szertartások során.

Az 1920-as évektől a román kormányok fontos törekvése volt a nemzet homogenizálásának megvalósítása, aminek többek közt a hitéletet is igyekeztek szolgálatába állítani. Az új törvények nyomására Erdély-szerte nagy számban tértek át vagy vissza a görög katolikus (és az ortodox) vallásra. Ezzel párhuzamosan a vallások etnicizáló, besoroló kategóriaként való értelmezése is fokozottabban érvényesült, ami az 1930-as népszámlálás felekezeti és nemzetiségi statisztikáiban az általam vizsgált régióban is jól megmutatkozik: a Csíkszépvízhez tartozó görög katolikusok 82,4%-át román anyanyelvüként és 93,8%-át román nemzetiségüként regisztrálták.¹⁵

A vallás és az etnikai hovatartozás megfeleltetésének gondolata véleményem szerint ebben az időszakban erősödhetett meg a helyiek önmeghatározásában. Bár Takács Györggyel egyetértve¹⁶ magam is úgy látom, a kostelekiek identitásának talán legfontosabb komponense a környékbeli közösségektől való *különbözőség* tudata, egy nem feltétlenül etnikumhoz köthető lokális identitás,¹⁷ a közösség tagjainak „román” vallása miatt – anyanyelvtől függetlenül – sokan románként utalnak a helyiekre, a 20. század elején beköltöző római katolikusokat pedig magyarnak tartják.

„Itt Kostelekbe rendes magyar ember nem volt. (Aha.) Itt mind román származásúak voltak. He, he! [felkiált] Az öregek, s aztá úgy elkorcsult a nép, érti-e? Itt rendes magyar ember, ami bėjött Csíkból. Nem es Csíkból, hanem itt erre Menyaságot hallotta-e? (Persze, voltam is.) Onnan Menyaságról bėjött vót két olyan szegén ember, hogy asszonval összeállottak. A' vót két magyar ember Kostelekbe, más magyar ember nem vót. Magyarul beszéltek, de román vallást tartottak.”¹⁸

A kostelekiek visszaemlékezései szerint a román fennhatóság évei alatt „*úgy maradt mindenféle, ahogy volt*”,¹⁹ mindennapi életükben nem tapasztaltak tehát lényeges változást a korábbi időszakhoz képest. Ekkor havonta egy alkalommal járt Kostelekbe a szépvízi görög

¹⁴ 78 éves, római katolikus nő, Kostelek, 2015. november 8.

¹⁵ Ilyés Zoltán: *Hárompatak... i.m.* 27–28.

¹⁶ Takács György: *i.m.* 29.

¹⁷ A kostelekiek ugyanis egyaránt elkülönítik magukat a csíki székelységtől („magyarok”), a moldvai („tyár-magyarok”) és a gyimesi csángóságtól („csángók”) és a moldvai románoktól, magukat egyszerűen „kostelekieknek”, „patakiaknak”, esetenként „félre-csángóknak” nevezik, reflektálva kultúrájuknak a fentiek mindegyikétől eltérő, illetve mindegyikből bizonyos elemeket magába olvasztó, sajátos arculatára.

¹⁸ 85 éves, ortodox nő, Kostelek, 2015. július 15.

¹⁹ 79 éves, római katolikus férfi, Magyarcsügés, 2015. november 10.

katolikus plébános – bár helyette gyakran a könnyebben elérhető gyimesbükki papot keresték fel vagy hívták a kostelekiek, különösen hirtelen halálesetek alkalmával.

„*Akkor se volt helybéli pap, hanem Szépvízről járt egy bé havonta egyszer; én így üsmertem meg a tant. S még vót egy Gyimesen, az es ha keresztelő vót, ha halál vót, azt hitták.*”²⁰

A gyimesbükki lelkész, Gergely Viktor egyházközségéhez tartozott továbbá a Kostelekkel szomszédos Magyarcsügés is, így a kosteleki hívek számára gyakran egyszerűbb volt a néhány kilométerre levő faluba vinni a keresztelendő gyermeket, vagy részt venni az ott celebrált szentmisén, amint az a következő elbeszélésekből is látható.

„*Elmentek a gyimesi esperes bácsihoz. Éngemet es ő keresztelt. [...] Há' román világ vót. (Ő járt fel ide?) Nem. Csügésbe temettek egy embert, és oda általvitt keresztanyám, s ott keresztelt meg az a Gergely Viktor.*”²¹

Az állami politika megváltozott céljai ugyanakkor nagyon is éreztették hatásukat a helyi papság körében: az 1930-as években kezdődött el egyfajta pasztorációs rivalizáció Avisalon Costea görög katolikus lelkész és az 1936-ban Csíkszépvízre helyezett római katolikus plébános, Tímár Sándor között – a szorosán vett helyi ügyek mellett gyakran éppen a Szépvízhez tartozó filiák pasztorálása, illetve főként az ún. *elkeresztelések* kapcsán.

A filiákban élő római katolikusok elhanyagolt helyzetére elsőként György Lajos gyimesbükki római katolikus plébános hívta fel a figyelmet. 1937–38-ban több olyan konkrét esetről számolt be az illetékes szépvízi plébánosnak, amikor római katolikus hívek a lelki gondozás megoldatlansága miatt váltak – olykor tudtukon kívül – görög katolikusokká, és kérte, „kegyeskedjék ügyelni az elszéledt híveire is”.²² 1939-ben Tímár Sándor a következőképpen számolt be a Szépvízhez tartozó telepek helyzetéről:

„*Szépvíz politikai községhez tartoznak a gyimesi völgyekben levő némely telepek: Bükkloka, Kostelek, Csügés, melyeknek román lakossága közé bekerül házasság révén néhány Felsőloki, vagy gyimesi csángó, akik régebben csak gyakorlatilag, de mióta az állami törvények megengedik államilag is a gör. kath rítusra mennek át. Hogy a még meglévő híveinket számba vegyem, – miután ezek a telepeken lakók idáig soha semmi adminisztrálásban nem részesültek, – az idén házzsentelni voltam náluk.*”²³

A római katolikus plébános tehát igyekezett a latin rítusú egyház képviselői által addig elhanyagolt híveket lelki gondozása alá venni. Későbbi beszámolóí szerint ez magyarosító, így államellenes cselekedetnek minősült az akkori államhatalom és a görög katolikus egyházi hatóságok szemében, így a görög katolikus pap feljelentései nyomán több alkalommal helyezték őt vád alá.²⁴

Avisalon Costea több alkalommal tett panaszt amiatt is, hogy a római katolikus plébános államjogilag görög katolikus híveket esketett, keresztelt vagy temetett, míg Tímár Sándor az egyházjog rendelkezéseire hivatkozva védte saját álláspontját. Az ellentét ebben az esetben a román állami szabályozás és az egyházjog rendelkezései között fennálló különbségekből származott, és az adott helyzetben többnyire a görög katolikus félnek kedvezett. Az ekkor érvényben lévő egyházjogi szabályozás szerint a gyermekek apjuk vallását követték,

²⁰ 85 éves, ortodox nő, Kostelek, 2015. július 15.

²¹ 78 éves, római katolikus nő, Kostelek, 2015. november 8.

²² A csíkszépvízi római katolikus plébánia irattára 54/1937; 329/1938.

²³ A csíkszépvízi római katolikus plébánia irattára 44/1939.

²⁴ GyÉL 10.1021/1940.

a szertartásváltoztatást pedig szentszéki engedélyhez kötötte az egyház, amelyet 1929-től kezdve az egyes országok pápai követei adhattak meg.²⁵ A román állam ezzel szemben különleges státust biztosított az ortodox és görög katolikus egyház tagjainak a többi felekezettel szemben – egyúttal e két egyház tagjait minden esetben románoknak tekintette –, ráadásul a görög katolikus vallást jogilag elkülönítette a többi katolikus szertartástól, aminek következményeképpen a rítusváltoztatás a továbbiakban vallásváltoztatásnak minősült. Az áttérést a továbbiakban csak az anyakönyvi hivatalnak kellett bejelenteni, ami 30 napon belül visszavonható volt, azután vált véglegessé.²⁶ A gyakorlatban a görög katolikus papok nagy része ezeket az államjogilag áttért híveket – az egyházjog rendelkezésével ellentétes módon – saját híveinek tekintette. Vegyes vallású családokban a gyermekek vallásának megállapítása elvben az apa kizárólagos döntése lett, a gyakorlatban azonban sokszor előfordult az is, hogy bár az apa római katolikus volt, a hatóságok nem fogadtak el mást, csak „román vallásra” való bejelentést.²⁷

Kostelekben a források tanúsága alapján ugyan nem voltak erőszakos vagy különböző egyéni érdekek (pl. munkahely megtartása, törvényes ügyek „elsimítása”)²⁸ által motivált átírások, mindenképpen figyelemre méltó azonban, hogy a távoli filiákban korábban bevett eljárásnak számító pasztorációs gyakorlatok a megváltozott politikai kontextusban visszaélésként jelentek meg, és mindkét plébános panaszt emelt miattuk. Avisalon Costea ezzel kapcsolatban kijelentette, hogy ő kizárólag az állami bejegyzést veszi figyelembe a hívek rítusának megállapításánál,²⁹ ezzel szemben Tímár Sándor több ízben részletes anyakönyvi kimutatásokat küldött feletteseinek annak bizonyítására, hogy „*egész sorozata van azoknak az elkeresztelteknek, akiknek egyházjogilag román káth.-nak kellene lenniük, de az állami anyakönyvvezető által gör. kat. vallásúnak jegyeztettek be és akiket ezen a címen gör. kat. pap keresztelt meg és ma az ő híveinek tekint.*”³⁰

A fentiekből fontos kiemelni, hogy a Trianon utáni két évtizedben a korábbinál sokkal inkább „láthatóvá” váltak a filiákban élő római katolikusok, egyrészt a vallásukhoz való intenzívebb ragaszkodás, másrészt a római katolikus plébános fokozottabb pasztorációs aktivitása miatt. Bár a rendelkezésemmre álló adatok alapján ez nem jelentette azt, hogy a plébános tényleges lelki gondozásba vette volna a Csíkszépvízhez tartozó telepek híveit, de mindenesetre számon tartotta, sőt a századfordulóiig visszamenően dokumentálta az itt élő római katolikusoknak legáltalább részét.

A két fél vitái teljesen új megvilágításba kerültek az 1940. augusztus 3-i bécsi döntés után, hiszen Észak-Erdély Magyarországhoz való visszacsatolása alapvető változásokat hozott nemcsak a két érintett állam, hanem az itt tárgyalt két felekezet életében is. Avisalon Costea már

²⁵ Lukács Imre Róbert: *A görög katolikusok helyzete Erdélyben az első világháború után*. Iustum Aequum Salutare VI(2010). 1. sz. 78; Scheffler János: *Az erdélyi rítusváltoztatások*. Magyar Szemle XLII(1942). 8.

²⁶ Lukács Imre Róbert: *i.m.* 72–75; Scheffler János: *i.m.* 9.

²⁷ Lukács Imre Róbert: *i.m.* 75. Ezt a gyakorlatot tükrözik a szépvízi római katolikus plébános panaszai is. Egy 1941-es dokumentumban például így ír a törvénytelen eljárásokról felettesének: „*Latin rítusu apának és görög rítusu anyának gyermekeit, – akiket az állami anyakönyv mindenkor görög katolikusoknak tüntetett fel, – nemcsak elfogadta keresztelésre, hanem egyenesen magának is követelte.*” GyÉL 28.208/1941.

²⁸ Ellentétben például a székelyföldi településekkel. Oláh Sándor: *i.m.* 114–115.

²⁹ GyÉL 28.658/1940.; GyÉL 13.1981/1941.

³⁰ GyÉL 28.208/1941.

1940 tavaszán Vaslábra távozott,³¹ így a csíkszépvízi görög katolikus plébánia hosszú időre betöltetlen maradt. Kostelekben 1939 óta a helyi állami iskola tanítója látta el a hívek lelki gondozását, de a kivonuló román csapatokkal ő is elmenekült.³²

A „magyar világ” éve

A magyar királyi honvédség alakulatai 1940. szeptember 11-én érték el a Gyimesi-szorost.³³ A visszacsatolt területeken november 26-ig katonai közigazgatás lépett életbe, melynek keretében az államszervezet feladatait a fegyveres erők látták el, egyúttal kötelezték a lakosságot a katonai parancsnokok rendelkezéseinek azonnali és feltétlen végrehajtására.³⁴

A hatóságok intézkedései különösen érzékenyen érintették a székelyföldi görög katolikusokat és ortodoxokat, mivel a hivatalnoki kar kritika nélkül „elfogadta azt a korábbi román álláspontot, mely azonosnak tekintette a vallást és a nemzeti hovatartozást”.³⁵ A görög katolikusok számára gyakorlatilag vállalhatatlan lett az őseiktől örökölt felekezet, aminek köszönhetően tömeges valláselhagyási hullám indult meg: a sok esetben kiutasítással megfenyegetett hívek nagy része a római katolikus vallásra tért át. A román éra alatt történt vallásváltoztatásokat érvénytelennek tekintették,³⁶ ugyanakkor 1942-ig érvényben maradtak a román vallásügyi törvény vallásváltoztatásról és a gyermekek vallásáról szóló rendelkezései.³⁷

Hárompatak a gyimesi településekkel együtt a csíkszépvízi járási parancsnokság fennhatósága alá tartozott, Kostelekbe – mivel az új országhatár a falutól néhány km-re volt – csendőr és határvadász kirendeltségeket is telepítettek, akik egészen 1944-ig a faluban állomásoztak. Számos görög katolikus és ortodox paphoz hasonlóan a Kosteleket pasztoráló plébános is Romániába távozott,³⁸ így a híveket a következő években a gyimesbükki görög katolikus esperes, Gergely Viktor látta el lehetőségei szerint.

Az ország más részeihez hasonlóan 1940 őszétől a Csík vármegyei görög katolikusok is nagy számban tértek át a római katolikus vallásra.³⁹ Gergely Viktor előljáróinak küldött jelentéseiben és panaszleveleiben többször leírja, hogy amennyiben a rítusváltások a korábbi ütemben folytatódnak, „az egész székelyföldi gör. kath. paróchiákból nem marad meg más, mint Vasláb, Gyimesbükk egy része, Szépvíznek három leányegyháza (Kostelek, Lóvész és Bükkloka egy része)”.⁴⁰ Aggodalmait nem bizonyultak alaptalannak, hiszen az 1941-es népszámlálás adatai alapján a Csík vármegyei

³¹ GyÉL 28.208/1941.

³² GyÉL 28.208/1941.; GyÉL 13. 1981/1941. A visszacsatolt erdélyi területek birtokbavétele előtt mintegy ötvenezer román állami alkalmazott távozott a román hadsereggel együtt Romániába. Sebestyén Elemér–Szabó Péter: *Észak-Erdély és a Székelyföld magyar katonai közigazgatás alatt (1940 szeptember–november)*. Századok CXLI (2008). 6. sz. 1390. 16.lj.

³³ Osgyáni Gábor: „Újra magyarok lettünk.” *Gondolatok a „magyar világ” gyimesi emlékeiről*. Pro Minoritate VIII. (2003)/tél 177.

³⁴ Sebestyén Elemér–Szabó Péter: *i.m.* 1384.

³⁵ Hámori Péter: *i.m.* 196.

³⁶ Ilyés Zoltán: *Hárompatak... i.m.* 29.

³⁷ Scheffler János: *i.m.* 11.

³⁸ Hossu Gyula kolozsvár-szamosújvári püspök korabeli adatai szerint 1940 decemberére a Csík vármegyei görög katolikus plébániák kétharmada pap nélkül maradt. GyÉL 14.537/1941.

³⁹ A székelyföldi rítusváltoztatási hullám által érintett településekről lásd Ilyés Zoltán térképét: Ilyés Zoltán: *A kulturális kontaktzóna... i.m.* 64.

⁴⁰ Hámori Péter: *i.m.* 204. A tanulmány Gergely Viktor ezzel kapcsolatos levelezésének egy részét is közli.

görög katolikus népesség az 1930-as állapothoz képest egyharmadára csökkent.⁴¹ Csíkszépvíz közösségben szintén nagyon látványosan, 929-ről 240-re csökkent a görög katolikus vallásúak száma.⁴² Mivel az 1941-es népszámlálás adatait községek szerint vették fel, a Kostelekre vonatkozó adatokat külön nem közli a statisztika. A faluban történt eseményekről ugyanakkor meglehetősen pontos képet alkothatunk a levéltári források és az idősebb helybeliek visszaemlékezései alapján.

A részben román anyanyelvű és nagyrészt görög katolikus vallású kosteleki lakosság a karhatalom rendkívül erélyes diszkriminatív intézkedéseivel szembesült. A legtöbb erre vonatkozó beszámolóból kitűnik, hogy a faluba telepített csendőrség és katonaság a kezdetektől gyanakvással tekintett az itteniekre: románoknak, ennél fogva pedig megbízhatatlannak tartották őket. Sokak számára meghatározó élmény ezzel kapcsolatban, hogy a magyar katonák bevonulásától kezdve „román szót nem lehetett hallani” a faluban – a katonaság és az ismét magyar nyelvűvé vált iskola⁴³ tanítója ugyanis megkövetelte, hogy a helyiek kizárólag magyarul beszéljenek.

„Azé, hogy a magyarok bėjőttek '40-be, s nem vót szabad románul beszélgetni, s akkor mentünk iskolába, s árulkodtak, s akkor vertek meg. (Ha románul beszélt?) Igen, nem vót szabad románul beszélgetni...”⁴⁴

A megváltozott politikai erőviszonyok és a románellenes közhangulat legdrasztikusabb következménye azonban a helyi görög katolikusok tömeges rítusváltása volt. A levéltári adatok alapján a kosteleki lakosság nagy része 1940. október–november hónapokban bejelentette a római katolikus rítusra való áttérését az állami hatóságok felé.⁴⁵ A következőkben a források és visszaemlékezések alapján azokat a legfontosabb tényezőket mutatom be, amelyek ebben szerepet játszottak, továbbá sorra veszem a két egyház ebből adódó helyi konfliktusait is.

Tímár Sándor csíkszépvízi római katolikus plébános az impériumváltás után határozottan kezébe vette a szépvízi filiák lelki gondozásának ügyét. Mivel ő maga az anyaegyház híveinek ellátása mellett nem tudta vállalni a 24 km-re fekvő havasi telepek pasztorálását, 1940 november első napjaiban a csíksomlyói ferences házfőnököt kérte meg, küldjön valakit kíségetésre. Valószínűleg informális úton már korábban kapcsolatba lépett a ferences rendházzal, hiszen még októberben, az iskolai beiratkozások felekezeti adatait látva (19 római katolikus vallású gyermek Kostelekben, 21 Magyarcsügésen) döntött úgy, hogy pontosabb felmérést készített a filiákban élő római katolikusok számáról. Az összeírást P. Sebestyén Benjamin ferences atya végezte, és munkája „rávilágít arra is, hogy e telepeken még mindig 155 a latin rítusu hivek száma”,⁴⁶ ezenfelül pedig „87 kérte az utóbbi évtized alatt történt törvény ellenes anyakönyvelési adatainak rom. kath. vallásra való helyesbitését”.⁴⁷ A fenti adatokra, illetve a helyi görög katolikusok lelkész nélkül maradására hivatkozva a katonai parancsnokság november

⁴¹ 1941. évi népszámlálás. Demográfiai adatok községenként (országhatáron kívüli terület). Központi Statisztikai Hivatal, Bp. 1984. 260. Az Esztergomba felküldött jelentések ugyanakkor azt mutatják, hogy az áttérések zöme ezután, 1941 második felében és 1942 elején történt (Hámori Péter: *i.m.* 197.), így ez a statisztika még nem jeleníti meg az „1942-es terrorisztikus presszió hatására történt rítusváltoztatások eredményét”. Ilyés Zoltán: *Hárompatak... i.m.* 30.

⁴² Ilyés Zoltán: *Hárompatak... i.m.* 30, 48.

⁴³ A vallás-és közoktatásügyi miniszter rendelete alapján a román állam által fenntartott iskolák magyar állami iskolákká alakultak. A főleg magyarul lakta településeken a tanítás nyelve magyar lett, a román ajkú helyiségekben megmaradt a román, legalább heti 6 kötelező magyaróra mellett. Sebestyén Elemér–Szabó Péter: *i.m.* 1410. Kostelekben 1940–1944 között magyar tannyelvű iskola működött.

⁴⁴ 83 éves, ortodox nő, Kostelek, 2014. február 17.

⁴⁵ GyÉL 10.1021/1940.; GyÉL 28.658/1940.

⁴⁶ GyÉL 28.658/1940.

⁴⁷ GyÉL 10.1021/1940.

7-én a szépvízi plébános kisegítőjeként P. Sebestyén Benjámin bízta meg Kostelek, Gyepece és Magyarcsügés lelki gondozásával.⁴⁸

1940 októberétől tehát nemcsak a helyben állomásozó katonaság és csendőrség „kikerülhetetlen akciókészsége”,⁴⁹ hanem az egyelőre ideiglenes jelleggel a faluban tartózkodó ferences atya pasztorációs tevékenysége is a rítusváltás irányába hatott. Ráadásul a falu bírója is igen hamar a római katolikus „ügy” mellé állt: miután ő maga is átiratkozott, szelidebb vagy durvább eszközökkel igyekezett meggyőzni a falubelieket is ennek szükségességéről. A kosteleki lakosság különbözőképpen viszonyult a megváltozott helyzethez. A római katolikus vallású vagy csak házasság miatt áttért, főként gyimesi, csíki származású személyek, illetve a magyar anyanyelvű – és részben talán magyar identitású – családok örültek az új helyzetnek.

„Hogy megvót azokba a családokba, amelyikek feleséget hoztak Szép... Felsőlokról, Közeplokról s Gyimesről, mint nagyapám, s így ehhez hasonló, ezekben már megvót a római katolikus érzélem. S ez fejlesztette a nemzeti érzelmet is.”⁵⁰

Jóformán minden ezzel kapcsolatos beszámolóban szerepel ugyanakkor, hogy a rítusváltások zöme kényszerből, karhatalmi nyomásra történt, hiszen a görög katolikus rítusban megmaradni szándékozókat azzal fenyegették, hogy átteszik őket Romániába. Ennek köszönhetően Kostelekben 1940 őszén mindössze néhány család volt, aki nem iratkozott át római katolikus vallásra.

„A: ’40-ben amikor bėjőttek a magyarok, akkor mindenki által kellett iratkojjék katolikusnak. [...] Kényszerítették, általába mindenki iratkojjék római katolikusnak. (De mér’, aki nem akart, azzal mit csináltak?) S aki nem akart, az...

B: Nem iratkoztak, több család volt, hogy nem iratkoztak.

A: Aszondták, a határon leteszik őket, de nem tették le, de vót aki nem iratkozott... ejsze Kostelekbe lehetett három, esetleg három-négy család.”

B: [...] S ezeket, amelyikek nem iratkoztak által, ezeket úgy vették, hogy nem megbízható emberek a határon. [...] (De miért akarták, hogy mindenki iratkozzon át?)

A: Biztos, hogy legyenek magyarok.

B: Hát én nem tudom milyen, milyen törvény vót. A Horthy Miklós idejébe vót ez. S aszondták, hogy a határ mentin nem lehet, román nem maradhat itten, magyarnak kell lenni. (Jaj, de akkor maguk, akik... szóval a kostelekieket románnak tartották azért’, hogy görög katolikusok?) Azé’, igen.

A: Románnak, románnak. [...]

B: Románnak tartották, igen, a görög katolikusokat.⁵¹

„1941-be – magyar idő vót, tehát magyarok vótak itt, Magyarországhoz tartoztunk, akkor – aláírátták, de muszájították minden esetre, hogy írják alá, hogy hát római katolikusnak lesznek a görög katolikusok. (Mindenk?) Igen. Őt család nem írta vót alá.”⁵²

Mindezt természetesen a székelyföldi görög katolikus hívek összességéért, de különösen saját Csík vármegyei híveiért aggódó gyimesbükki esperes, Gergely Viktor sem hagyhatta szó nélkül: 1940 novemberétől sorozatos panaszleveleket intézett elsősorban a római katolikus

⁴⁸ GyÉL 28.658/1940.

⁴⁹ GyÉL 14.537/1941.

⁵⁰ 79 éves, római katolikus férfi, Magyarcsügés, 2015. november 10.

⁵¹ A: 86 éves, ortodox (sz. római katolikus) nő, B: kb. 80 éves, ortodox férfi, Kostelek 2015. november 11.

⁵² 80 éves római katolikus férfi, 2014. augusztus 18.

püspöki helytartóhoz, de olykor saját feletteseihez is a környezetében zajló atrocitások és erőszakos átíratások miatt. Kostelekben a híveket – írta – „a jegyző, bíró, tanító és csendőrök terrorizálták, hogy hagyják el vallásukat”,⁵³ az ide helyezett ferences pap ráadásul több alkalommal a görög katolikus templomban misézett.⁵⁴ A püspöki helytartó ezt azonnal megtiltotta, ugyanakkor már 1940 decemberében, majd később több alkalommal kérést intézett a marosvásárhelyi görög katolikus érseki helytartóhoz, hogy engedélyezze a kosteleki görög katolikus templomban való misézést. A helytartó eleinte vonakodott megadni beleegyezését, 1941 júliusában pedig – válaszul a Gergely Viktortól tudomására jutott visszaélésekre – kifejezetten megtiltotta a görög katolikus templom használatát.⁵⁵ A helytartó külön engedélyével így a következő években P. Sebestyén Benjámint az iskola épületében misézett.⁵⁶

1940 decemberétől a szépvízi római katolikus plébános komoly erőfeszítéseket tett annak érdekében, hogy Kostelekben állandó római katolikus lelkésziséget állítsanak fel, és a havasi telepek pasztorációját ellátó szerzetesnek fizetést biztosítsanak. Beadványaiban – ellentétben korábbi véleményével, ti. hogy a román görög katolikus népesség közé az idők során beházasodott néhány római katolikus – rendszerint azt hangsúlyozta, hogy a kosteleki, gyepecei és csügési görög katolikusok nagy része a székely falvakból származó, magyar eredetű család, akik a római katolikus pasztoráció nehézségei folytán idővel görög katolikussá váltak. Ez a román államhatalom szemében egyet jelentett azzal, hogy román nemzetiségűek is, így az állami anyakönyvek bejegyzéseire hivatkozva számtalan hívet jogtalanul keresztelt, esketett és temetett a görög rítusú pap.⁵⁷ Az ügyet a kerületi főesperes, a vármegye főispánja és a püspöki helytartó is felkarolta, amelynek eredményeképp Tímár Sándor 1941 januárjában memorandumot terjesztett fel a vallás- és közoktatásügyi miniszterhez a kosteleki plébánia létesítésével kapcsolatban. Kérését a helyiek „vallási és faji szempontból való veszélyeztetettségével” indokolta,⁵⁸ és hozzátette, hogy az ott állomásozó határbiztosító csapatok miatt is szükséges a rendszeres lelki gondozás kérdésének rendezése. A római katolikusok pozíciója ennél fogva jelentősen megerősödött, hiszen a szükséges minisztériumi engedélyek és anyagi források biztosítása után 1942. január 1-től felállították a kosteleki kihelyezett lelkésziséget (expositura),⁵⁹ amelynek vezetésével P. Sebestyén Benjámint bízta meg a kolozsvári püspöki helytartó.

Míndez azonban inkább csak fokozta a két plébános közti feszültséget, amit a hívek megosztottsága is tetézett. Gergely Viktor sorozatos panaszaiból, illetve az ezekre vonatkozó vizsgálati dokumentumokból kitűnik, hogy az áttértek közül sokan látogatták az alkalmanként, főleg nagyobb ünnepnapokon celebrált görög katolikus miséket, és többen vonakodtak, hogy a ferences atyánál végezzék el szentgyónásukat, inkább a görög katolikus paphoz mentek. Több kisebb vita után ez először 1941 tavaszán vezetett komolyabb konfliktusokhoz. Gergely Viktor panasza szerint húsvét előtt „nagyon lelkes áttértek” és a helyi római katolikus tanító házról házra járva ellenőrizték, ki készül a görög katolikus húsvét megünneplésére, majd az ünnepi szertartás után ismét figyelmeztették a résztvevőket: jobban teszik, ha csak a római

⁵³ GyÉL 14.537/1941.

⁵⁴ GyÉL 28.658/1940.

⁵⁵ GyÉL 13.1981/1941.

⁵⁶ GyÉL 10.754/1941.

⁵⁷ GyÉL 28.658/1940.

⁵⁸ GyÉL 10.1021/1940.

⁵⁹ GyÉL 32.778/1942.

katolikus húsvétot ünneplik meg. Ehhez hasonlóan húsvét negyednapján, amikor az esperes Szent György vértanú emlékére ismét misézett a faluban, ugyanezen emberek feljelentéssel és kiutasítással fenyegették társaikat, majd az ünnep napján az iskola ablakából írták fel, ki vett részt a szertatáson. A vizsgálati jegyzőkönyvből kitűnik, hogy a fentiek többnyire a rendkívül agilis római katolikus kosteleki bíró és egy vele ellentétben álló másik helyi férfi viszályán alapuló vádaskodások voltak, itt tehát elsősorban a falusiak belső konfliktusai vetődtek ki a görög és a római katolikus felekezetekre.

Mivel a korábbi, polgári hatóságok előtt történt rítusváltoztatások egyházjogilag érvénytelenek voltak, 1942 nyarán P. Sebestyén Benjámint úgy határozott, rendezi a helyzetet. Októberben összesen 100 kosteleki, 4 gyepecei és 22 magyarcsügési család (összesen 594 fő) kérvényét terjesztette fel a püspöki helytartóhoz a hivatalos engedélyezési procedúra elindítására. A szertartásváltoztatásokat végül 1943-ban hagyta jóvá a budapesti apostoli nunciatura.⁶⁰

Ennek kapcsán 1942 novemberében újabb panasz érkezett Kolozsvárra, amelyben Gergely Viktor arról tájékoztatta a püspöki helytartót, hogy a ferences atya különböző fenyegetésekkel, házról házra járva kényszerítette a híveket a kérvények aláírására, illetve az aláírást megtagadó és a görög katolikus miséket látogató személyek számára ismét kiutasítást helyezett kilátásba. A faluban állomásozó csendőrség és katonaság a panaszlevél alapján szintén részt vett a hívek megfélemlítésében.⁶¹ A hívek nevében felterjesztett rítusváltoztatási kérelmeket egy kivétellel valóban az atya írta, és feletteseinek írt leveleiből az is kiderül, hogy „vette rendre” a három településen lakó családokat, tehát valóban házról házra járt. Arról, hogy fenyegette, kényszerítette-e a híveket, nem rendelkezem információkkal, az azonban a felettes hatóságoknak küldött leveleiből egyértelmű, hogy remélte, rövidesen az egész falu római katolikus lesz.⁶²

Arra, hogy sokan a hivatalos forma ellenére továbbra is a görög katolikus vallást érezték sajátjuknak, több dolog is utal. Egyrészt a tény, hogy a faluba olykor ellátogató Gergely Viktor miséit leírásai szerint nagy számban látogatták a hivatalosan római katolikus vallású hívek. Több beszélgetőtársam egyfajta titkos, szinte földalatti tevékenységként írta le Gergely Viktor kosteleki működését: a görög katolikus rítusban maradt néhány család mellett esetenként egy-egy római katolikusnak átiratkozott család is vele kívánta megkereszteltetni gyermekét, és egyesek csak nála gyóntak szívesen. Feltételezhetően a konfliktusok elkerülése végett látták ilyenkor jobbnak, ha a szertartást a háznál, titokban végezte a görög katolikus plébános, különösen 1943-tól kezdve, amikor a közösség nagyobb része egyházjogilag is római katolikusává vált.

„B: A... a... az esperes járt legtöbbet Gyimesből.

A: S az esperes ez a... milyen Viktor? (Gergely.) Gergely Viktor. (Az, hallottam róla.) Na, az volt örökké. S még magyar világba es, amelyik megtartotta titokban a vallását, akkor ugye lopva es járt ide.

B: Igen, aki nem akart ööö.. nem akart eliratkozni. [...] De alattomba, s ez a Gergely Viktor jött bé, s házaknál misét tartott, ezek amennyien megtartották.

A: Gyóntatta őket, s keresztelt is. (És nem kapták el?)

B: Nem kapták el. Nem, nem. Megúsztá.

⁶⁰ GyÉL 28.2452/1942.

⁶¹ GyÉL 28.3515/1942.

⁶² GyÉL 28.2452/1942.

[...]

B: Például egy testvéremet... '43-ban itt keresztelte meg a háznál. Ide bé.

A: Pedig által voltak iratkozva apukádék!

B: Által voltak iratkozva, de úgy is, alattomba ők... magikba' tartották ezt.”⁶³

Erre a gyakorlatra utal az az 1944-es eset is, amikor a kosteleki római katolikus expositus panaszt tett Gergely Viktor ellen, mivel eltemetett egy római katolikus asszonyt, illetve megkeresztelt és megbérmált két római katolikus gyermeket. A gyimesbükki esperes azzal védekezett, hogy az évek óta betegeskedő idős asszony és a gyermekek szülei maguk kérték tőle a szentségek kiszolgáltatását.⁶⁴

A kisebb ügyeken kívül még további két fontos konfliktusról tudósítanak a források. Gergely Viktor 1943 januárjában erkölcsi jellegű vétség miatt emelt panaszt a ferences atya ellen. Bár a vádak csak részben bizonyultak igaznak,⁶⁵ házfőnöke jobbnak látta visszahívni Csiksomlyóra, helyére 1943 áprilisában P. Köllő Bonifácot nevezte ki a püspöki helytartó.⁶⁶ Az utolsó nagyobb léptékű peres eljárás még 1942 decemberében kezdődött a két kosteleki felekezet között, amikor a görög katolikus esperes azzal a panasszal fordult előljárójához, hogy az újdonsült római katolikus egyházközség jogtalan eljárással tulajdonába vette a kosteleki görög katolikus temetőt és papilakot. Az esetből végül 1943 tavaszán polgári per lett,⁶⁷ amelynek dokumentumait azonban nem sikerült fellelnem. Valószínűnek tartom azonban, hogy a kérdéses ingatlan a görög katolikus egyház tulajdonában maradt, mivel 1946-ban a római katolikusok saját templom építésébe kezdtek egy másik telken.

Mindez azonban már teljesen más egyházi-politikai erőviszonyok között következett be, hiszen az 1944. szeptember 12-én Moszkvában aláírt szovjet–román fegyverszüneti megállapodás érvénytelenítette a bécsi döntés rendelkezéseit, és Romániának juttatta Erdélyt, így Észak-Erdélybe visszatért a román közigazgatás.⁶⁸ A források tanúsága szerint a kosteleki rítusváltoztatók egy része 1945 első felében visszatért a görög katolikus hitre.⁶⁹ A két felekezetet ez követő ellentétei, illetve a görög katolikus egyház 1948-as felszámolásának helyi következményei és az ebből következő újabb átrendeződések azonban már túlmutatnak jelen dolgozat keretein.

Az etnikailag vegyes eredetű kosteleki lakosság a 20. század elejére (inkább praktikus okokból, mintsem etnikai alapon) nagyjából egységesen görög katolikus vallású volt. A hosszú idő alatt kialakult – olykor a hivatalos szabályozástól eltérő – pasztorációs gyakorlatok elsőként az 1930-as évek felfokozott román nemzeti törekvései közepette vezettek konfliktusokhoz, miután a római katolikus plébános úgy találta, hogy a településen viszonylag nagyszámú római katolikus eredetű népesség él, amely csak elkeresztelés folytán lett görög katolikus. Az 1940-ben visszatérő „magyar világ” nemzet- és valláspolitikai törekvései aztán megfelelő

⁶³ A: 86 éves, ortodox (sz. római katolikus) nő, B: kb. 80 éves, ortodox férfi, Kostelek 2015. november 11.

⁶⁴ GyÉL 28.131/1944.

⁶⁵ GyÉL 13.3693/1942.

⁶⁶ GyÉL 14.931/1943.

⁶⁷ GyÉL 32.68/1943.

⁶⁸ Balogh Béni: *A magyar-román viszony és az erdélyi kérdés 1940-1944 között*. Kis Gyöngy (szerk.): *Történelmünk a Kárpát-medencében. (1926-1956-2006)* Komp-Press, Kolozsvár 2006. 25.

⁶⁹ GyÉL 28.432/1945.

háttérrel nyújtottak ahhoz, hogy tényleges római katolikus pasztoráció induljon meg a faluban, sőt a helyi görög katolikus közösség papírforma szerint néhány évre megszűnt, hiszen – főként a hatalmi nyomásnak engedve – a kostelekiek nagy része a római rítusra tért át. Ez azonban nem jelentette a görög katolikus pasztoráció és vallásgyakorlat megszűnését, ami számos öszeütközéshez vezetett a két felekezet és a helyi lakosság szemben álló csoportjai között.

A dolgozatban bemutatott konfliktusok véleményem szerint jól tükrözik, hogy a hivatalos adatok – ebben az esetben a felekezetre vonatkozóak – mennyire eltérhetnek a valóságtól, továbbá azt is szemléletesen bemutatják, hogyan vezettek a román és magyar éra nemzetpolitikai törekvései egyfajta vallási alapú etnikus distancia megjelenéséhez a közösségen belül.

Interreligious Conflicts and Changes of Rite in Coșnea (1930–1944)

Keywords: Greek Catholic, Romania, religion, history, politics

This case study examines the 20th century history of a Greek Catholic community – living on the border of the historical Transylvania and Moldova –, using archival sources and interviews with the locals. My central aim is to show the local effects of historical and political processes and of Romanian and Hungarian nation-building aspirations. The focus of my paper is the period between 1930-44, as this is the period when regular Roman Catholic pastoration started in the community, so changes of rite and interreligious conflicts also date back in this time.

Kicsi Noémi

Kántor, tanító vagy kántortanító?

Magyarosi Sándor kisfülpösi református kántortanító életpályája a 20. század történelmi eseményeinek tükrében

Az utóbbi időben az *oral history*, az interjú mint műfaj segítségével Erdélyben számos olyan antropológiai kutatás eredménye látott napvilágot, mely pedagógus életpályákra összpontosított¹, továbbá olyan egyháztörténeti kutatások is elkezdődtek, melyek keretében a kutatók lelkészek életpályájának szekusdoszsiéit, egyházi és állami anyagait vizsgálták át.²

A 20. századi kántorokkal, a kántortanítókkal ezek a kutatások még nem foglalkoztak. A kultúrákutatók bármely oldaláról is közelítjük meg ezt a kérdést – egyháztörténet, egyházzene, társadalom néprajz, vallási néprajz, népszokáskutatás³ –, a téma vizsgálata mindenképpen izgalmasnak bizonyul. Számomra annál is inkább, mert képzett és valamikor gyakorló kántorként amolyan saját magamat *megfigyelt megfigyelő*ként⁴ vehetek részt egy ilyen kutatásban.

Kutatásom a kolozsvári BBTE-n a dr. Keszeg Vilmos professzor által 1990-ben elindított kutatási programba integrálódik, amely életpályák, élettörténetek feltárására irányul. Ezek a narratívák a jelenben írónak ugyan, de az emlék/emlékezet által a múltra épülnek, és olyan történelmi eseményeket idéznek fel, amelyek valamikor szervesen beépültek egy-egy egyéni életútba, és annak idején új helyzetek, új életvezetési stratégiák elé állították a mindennapi embert, az ún. „narratív hőst”.⁵

Kicsi Noémi (1972) – óraadó tanár, egyházi alkalmazott Kántor-Tanítóképző Főiskola, doktorandus, BBTE, Kolozsvár, Hungarológiai Tanulmányok Doktori Iskola, *kicsi.noemi@gmail.com*

¹ Ozsváth Imola: *A néptanító alakja a XIX. század végén keletkezett reprezentációkban.* = Uő. (szerk.): *Néptanítók. Életpályák és élettörténetek.* Scientia Kiadó, Kvár 2008. 35–47. Uő. „Az akkori tanítók (...) a mostanihoz képest hősiess munkát végeztek.” *Egy udvarhelyszéki értelmiségi élettörténetének vizsgálata.* = *Néptanítók. Életpályák és élettörténetek.* Szerk. Ozsváth Imola. Scientia Kiadó, Kvár 2008. 49–93; Bálint Dezső–Kovács Piroska–Balászi Dénes: *Lámpások voltunk... Udvarhelyszéki pedagógusok élettörténete.* Sajtó alá rendezte és a kísérő tanulmányt írta Ozsváth Imola. Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2009. 393.

² Buzogány Dezső–Jánosi Csongor: *A református egyház Romániában a kommunista rendszer első felében.* L'Harmattan Kiadó, Bp. 2011, 5–6.

³ Több helyen találkozunk a néphagyomány-, népszokásgyűjtők munkáiban olyan megjegyzésekkel, hogy „valami kántorféle” tartott életben vagy élesztett újra egy-egy népszokást. Lásd például Barabás László: *Az otthonosság gyökerei.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2015, 255.

⁴ Takáts József: *Megfigyelt megfigyelők.* = *A narratív identitás kérdései a társadalomtudományokban.* Szerk. Rákai Orsolya–Z. Kovács Zoltán. Bp.–Szeged 2000, 134–155.

⁵ Keszeg Vilmos (szerk.): *Specialisták. Életpályák és élettörténetek.* Scientia Kiadó, Kvár 2005. 8; Uő *A történetmondás antropológiája.* Egyetemi jegyzet. KJNT – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár 2011; Vincze Kata Zsófia: *Élettörténet és emlékezetpolitika. Erdély, Trianon, Magyarország.* = Uő: *Emlék, emlékezet, életút.* Szerk. Deáky Zita és Smid Bernadett. ELTE BTK Néprajzi Intézet, Bp. 2014. 73; Gyáni Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése.* Napvilág Kiadó, Bp. 2000. 139; Pléh Csaba: *Az elbeszéli történelem a pszichológiában.* Előadás az MTA Filozófiai és Történelemtudományok Osztályának 2000. május 3-4-én tartott *A történeti helyzetű alakváltozásai: Kényszerpályák és alternatívák a magyar történelemben* c. tudományos ülésszakán. 2000; Halász László: *Szociális megismerés és irodalmi megértés.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1996. 262; Dósa Zoltán–Péter Lilla: *A pe-*

A lévíták

Amikor a *lévita pap*, *lévita tanító*, *lévita kántortanító* fogalmakkal találkozunk, joggal merül fel bennünk a kérdés, hogy mit is takarnak ezek a kifejezések.

A lévita tisztség a Romániai Református Egyház Statutúmában jelenleg nem szerepel. A lévita fogalomnak időben legközelebbi említésével a Kárpátaljai Református Egyházkerületben (továbbiakban KRE) találkoztam, ahol lévita képzést indítottak, és 2009-ben hét fiatalember sikeres záróvizsgát is tett. Héder János, a KRE főjegyzője szerint: „A református egyházban valamikor a 20. században használták ezt a fogalmat először. Ekkor a lévíták nagyon sok feladatot elláttak – tanítás, kántorkodás, kazuális szolgálatok, bibliaórák, istentiszteletek megtartása –, hisz középszintű teológiai műveltséggel rendelkeztek.”⁶ Itt valószínű, hogy a kárpátaljai reformátusságra érthette, hogy a lévita fogalmat nem használták a református egyházban, hiszen a 18. század derekán még a szépirodalomban is előfordult a fogalom, mint például Jókai Mór *A barátfalvi lévita* c. regényében, melyben etnográfiai írásokra jellemző részletességgel, pontossággal a viselettől a szolgálati rendig, a munkaköri leírástól a jövedelméig, a szorosabb és lazább kapcsolati hálójától a székely szombatosokhoz fűződő viszonyáig ábrázolja az író.

A kálvini reformáció az ószövetségi istentiszteleti renchez, formához nyúl vissza, ahol Lévi (Jákób fiainak egyike) leszármazottai, a lévíták (apai ágon öröklődő tisztség) szolgálata szerves részét képezte a templom körüli ténykedéseknek. „Az áldozatok bemutatásával az ő feladatuk volt a zene megszólaltatása (az áldozat bemutatásának megkezdésétől annak egész ideje alatt). Ez a szolgálat az Úr sátorában, illetőleg a jeruzsálemi templomban is elő volt írva.”⁷

A korai újkorban az Erdélyi Református Egyházban alapvetően két egyházi tisztség ismert: a mester és a lelkész – írja Ősz Sándor Előd *A Görgényi Református Egyházmegye egyházi társadalma a korai újkorban* c. egyháztörténeti tanulmányában. „A mesterek közé tartoztak az ún. lévíták is. Az ószövetségi eredetű megnevezéssel azokat a mestereket illették, akik leányegyházközsegekben teljesítettek szolgálatot, tanítottak, prédikáltak, temettek, csupán a sákrámentumokat nem szolgálhatták ki.”⁸ Tulajdonképpen a lévíták fel nem szentelt (ordinált) papok voltak, s az egyetlen dolog, ami megkülönböztette a mestert a lelkésztől, az az ordináció volt.

Imre Barna a *Papok, lévíták, mesterek a marosi református egyházmegyében a XVII–XIX. században* c. írásában az 1692-től kezdődő vizitációs jegyzőkönyvek alapján állított össze névsort, melyben megjegyzi, hogy az anyaegyház tanítója és a leányegyház lévítája több esetben egy személy is lehetett, „de neve csak egyik helyen, vagy, mint a mater mestere, vagy pedig mint a filia lévítája jegyeztetett fel”.⁹

A 20. század elején az Erdélyi Református Egyházkerületben 1905-ben a 4368–1905. sz. Igazgatótanácsai körlevéllel szabályozzák a lévítavizsgákat, mely határozatot 1908-ban

dagógiai kutatás alapjai. Presa Universitară Clujeană / Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kvár 2010. 111; Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma.* Antropológiai írások. Osiris Kiadó, Bp. 2001. 201–202; David G. Mandelbaum: *Egy életrajzi tanulmány: Gandhi.* = *Az életrajzi módszer.* Documentatio Ethnographica 9. Szerk. Küllös Imola. 1982. 29–46.

⁶Online: <http://refua.tirek.hu/hir/mutat/47413/>

⁷Benkő László: *Mondjatok dicséretet.* Kiadja az Erdélyi Református Egyházkerület, Kvár 2000. 10–11.

⁸Ősz Sándor Előd: *A Görgényi Református Egyházmegye egyházi társadalma a korai újkorban.* = *Certamen I. Előadások a Magyar Tudomány Napján az Erdélyi Múzeum–Egyesület I. Szakosztályában.* Szerk. Egyed Emese–Palkó László–Weisz Attila. Kiadja az Erdélyi Múzeum–Egyesület, Kvár 2013. 289–305.

⁹Imreh Barna: *Papok, lévíták, mesterek a marosi református egyházmegyében a XVII–XIX. században.* Egyháztörténet II (1944). 137–162.

felfüggesztik, majd 1919-ben Nagy Károly püspök elnökletével a 2704–1919. sz. körlevéllel ismét érvénybe léptetik. Ennek alapján a református tanítókat lévitavizsgára várják, s buzdítják a lelkészeket, espereseket, hogy segítsenek ebben a tanítóknak. A vizsga nincs időhöz kötve, mindenki felkészülése függvényében jelentkezhetett.¹⁰

Az 1920-as években egyházmegyei felügyelet alatt a püspök „ad hoc, esetről esetre való és visszavonható kinevezést ad” azoknak a lévitáknak, akik lévitavizsgával rendelkeznek. Ez a gyakorlat a továbbiakban is ugyanígy érvényes maradt, viszont arra is találunk példát, hogy a léviták a sákrámentumok kiszolgáltatására is kaptak felhatalmazást. Fosztó György, márkódi lelkipásztor az Egyházi Figyelőben¹¹ kifogásolja a lévitaképzők hiányát, és a szolgáltatások nem veszik komolyan a hivatást, mert minden képző nélkül szolgálnak, sőt palástot viselnek és sákrámentumokat szolgáltatnak. A Református Szemle szerkesztői reagálnak cikkére, melyben elismerik, hogy valóban szükség van az egyéves képzőre, de palástviselésről soha nem volt szó, „bár sacramentumot papi ornatu nélkül kiosztani veszedelmes utalásokat nyújtana a szekták felé”. Végül tisztázzák a tisztség korlátait: „A papi állás lealacsonyításáról szó sem lehet, mert a lévitai állás nem papi állás; lévitát csak rendes lelkész hiányában és csak ideiglenesen lehet alkalmazni.”¹²

A kántorok

A kántori tisztség szorosan összefügg az egyházi zene történetével, annak különböző korszakaival, a hangszerhasználattal és annak liturgiai funkcióival, az orgonaépítészet történetével. Itt elsősorban a történelmi korszakok olyan egyházi fordulópontjaira gondolok, mint a reformáció, a hitújítási törekvések, a felekezeten belüli egyházzenei reformok, egy-egy új énekeskönyv bevezetése, amely meghatározta a kántori tisztséghez tartozó, mind a külső, formai, mind a belső, tartalmi követelményeket. A kora újkorban, az orgona templomi használatának bevezetése után már megkülönböztetik a kántort és a tanítómestert. A református egyházban ezt a Geleji-kánonok szabályozták: a tanítóét a XCVIII.-ik, a kántorét a XCIV. kánon.¹³ A reformáció korából a nagykorösi egyházi levéltári anyagok és jegyzőkönyvek alapján Pap Ferenc írt tanulmányt *Kántor és pulpitus a reformáció korától* címmel, melyben a kántor szerepéről és helyéről a liturgikus térben tudhatunk meg többet erről az időszakról. „A *cantor* az istentiszteleti-liturgikus éneklés vezetője és szervezője, aki történetileg a szentély közelében, a liturgikus cselekvéshez fizikailag is szorosan kapcsolódva helyezkedett el. Legitimitását ez a legfontosabb szolgálat jelentette.”¹⁴ A 18. század derekán Erdélyben az „úgynevezett pulpitus kántorok és orgonista kántorok egyidejű jelenléte több helyen is bizonyított.”¹⁵ Dávid István az *Éneklőszék és orgona – a liturgikus tér zenei egysége* c. tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy a fokozatos átalakulásban, a különböző funkciók és feladatok megosztásában:

¹⁰2704–1919 sz. Püspöki Körlevél. Református Szemle XII(1919). 246–247.

¹¹Egyházi Figyelő Nyáradszereda. 1920. I. évf. A Romániai Ref. Lelkészegyesület hivatalos lapja. Kéthetenként megjelenő református egyházi újság. Indult 1920. szept. 5-én. Szerk. Arkossy Jenő. Kiadja a Református Lelkészegyesület.

¹²Református Szemle XV(1922).

¹³Ősz: i. m. 298.

¹⁴Pap Ferenc: *Kántor és pulpitus a reformáció korától*. Református Szemle CIV(2008). 354–371.

¹⁵Dávid István: *Éneklőszék és orgona – a liturgikus tér zenei egysége*. Református Szemle CIV(2008). 372–376.

karvezető és orgonista, kántor és orgonista, énekvezér és orgonista, vegyük észre az állandót, a folyamat üzenetét, hogy *együtt*. Azaz együtt helye van a liturgikus térben ugyanúgy a megszólaló orgonának, a gyülekezeti éneklésnek és az énekelt igének egyaránt.¹⁶

A Magyar Egyházzene, a Magyar Egyházzenei Társaság negyedévi egyházzenei és liturgikai folyóirata 1993. évi indulásától kezdve mindegyre foglalkozik a kántorok feladatkörével, az egyházzene helyzetével, helyzetelemző és tényfeltáró tanulmányokat jelentet meg. Induló számukban az 1993/1994. évi 1. számú kiadványban olvasható az I. Magyar Egyházzenei Kongresszus III. (1993. március 16-i) plenáris ülésén elhangzott – a három nagy egyház: a katolikus, a református és az evangélikus felekezet részéről egy-egy vezető egyházzeneész – vitaindítója, melyben olyan égető problémák kerülnek elő az egyházi zene kapcsán, amelyek felvetése régóta váratott magára. Ebben a kontextusban jelenik meg három rövid helyzetjelentés: Máté János (1993/1994) *A református egyházi zene helyzete*, Tardy László (1993/1994) *A katolikus egyházzene a közelmúltban és ma*, Trajtler Gábor (1993/1994) *Az evangélikus egyházzene helyzete ma*. Máté János beszámolóját egy, a magyar református egyházi zene helyzetét, megbecsülését jól jellemző, az 1920-as évekből származó úgynevezett díjlevél mondatával indítja, mely így hangzik: „Papnak tisztességes megélhetés, kántornak ennek a fele.”

A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának periodikája, a Collegium Doctorum 2014-ben megjelent kötetében öt tanulmány¹⁷ is foglalkozik közvetlenül a kántorok kérdésével, ahol arra próbálnak rávilágítani, hogy melyek azok az égető aktuális kérdések, mint például: liturgikus személy vagy alkalmazott-e a kántor, feltárni a jogi alapok hiányosságait, a kántorképzés problémáit, az egyházzeneészek közti képzésbeli különbségekből fakadó alkalmazási, besorolási, valamint javadalmazási kérdéseket.

A Romániában hatályban lévő hivatalos foglalkozási jegyzék a kántorokat a 263604 szám alatt tartja nyilván, a vallási specialisták 2636 alapszoportjában. A foglalkozás gyakorlásához felsőfokú végzettség szükséges, és a következő feladatkört látják el: „a vallási specialisták a szakrális hagyományokat, gyakorlatokat és vallási meggyőződéseket állandósítják. Egyházi szolgálatokat celebrálnak és látnak el, vagy vallási és felekezeti rítusokat adminisztrálnak, lelki és erkölcsi útmutatást adnak, valamint más, a vallás gyakorlásához kapcsolódó funkciókat töltenek be.”¹⁸

A kántortanítók

Magyarországon a 16–17. században sorra alakulnak a katolikus és protestáns iskolák, és itt nyoma sincs a külföldi (főleg német iskolákban vívott) reneszánsz pogány szellem és keresztény tanítás harcának. Az iskolák alapítólevelei és szabályzatai kizárólag „a lélek mélyéig szántó keresztény vallás-erkölcsi nevelés”-re alapoznak. Az egyházi érdek is úgy kívánta, hogy ahol valamelyik felekezetnek papja és temploma volt, ott iskolát létesítsenek, amelyek

¹⁶ Dávid: *i.m.* 375.

¹⁷ Pap Ferenc: *Az egyházzeneész-kántori tisztség mint egyházi szolgálat*. Collegium Doctorum X(2014). 190–198; Hafenscher Károly: *Az evangélikus egyházzene, evangélikus egyházzeneész – Magyarország, 2014*. Collegium Doctorum X(2014). 198–206; Méhes Balázs: *Képek és álmoképek a képzésről és a képzetéséről*. Collegium Doctorum X(2014). 206–214; Orosz Otilia Valéria: *A kántor mint liturgus. Egyházzenei reform a Királyhágómelléken*. Collegium Doctorum X(2014). 214–221; Péter Éva: *Kántorkérdés Erdélyben*. Collegium Doctorum X(2014). 221–226.

¹⁸ Online: http://www.rubinian.com/cor_6_ocupatia_detalii.php?id=263604

fenntartásáról és a tanító jövedelméről a „cuius regio, eius religio”¹⁹ elv alapján a kegyúr gondoskodott. „A tanítói és tanári rend tagjainak élete és munkája, amint a diákságé és iskoláé is csak részben egyezik meg a katolikusok és protestánsok intézeteiben. Az a középkorban is uralkodó elv, hogy aki amit tud, azt taníthatja is, lehetővé tette, hogy az alsóbb fokú iskolákban a „félbemaradt” diákok mellett még buzgó vallásos iparosemberek, kiérdemült vagy béna katonák is működtek. Mindmegannyi egyben kántora is volt a maga papjának, akit templomi, sőt sokszor gazdasági teendőiben is segített. Tanított, harangozott, énekelt, falusi írások voltak egy személyben és gyakran a papja asztaláról kapta élelmét is. Fizetése évi 10-20 forint volt és természetben kapott több-kevesebb búzát, fát, esetleg bort, a fizetett egyházi szertartások béréből pedig esetenként pár dénárt.”²⁰

A Ratio Educationis korszakában²¹ az államhatalomnak fontos feladata volt az államvallást erősíteni, a többit pedig gyöngíteni. Nemcsak az 1681. és az 1687. évi törvények, de a Carolina Resolutio (1731) is hasonló szellemben intézkedett. Legtöbb falunak ekkor még nem volt önálló iskolája és tanítója, és a tanítás is még kezdetleges volt, rendszerint a hitelveket, erkölcsöt és az egyházi énekeket tanították, ehhez kapcsolódott még az írás-olvasás elsajátítása. „Az iskolamesterek rendszerint a középiskola több-kevesebb osztályát végzett, befejezetlen műveltségű férfiak voltak, akik tanítói foglalkozásuk mellett a kántor és a jegyző teendőit is végezték; de tudunk olyan tanítókról is, akik hivatásszerűen a szabómesterséget űzték. Ilyen esetekben nem kell valami rendes és népes iskolára gondolnunk. A tankötelezettség ekkor még ismeretlen fogalom; s a tanulni vágyó gyermekek jó része – bizonyos tandíj ellenében – évenként csak egy vagy két évnegyedig látogatta az iskolát, mert tavasztól ősziig más munkára fogták szülei. A tanító sokszor a saját szobájában foglalkoztatta azt az 5-10 gyermeket, kiket szülei a tudás elemeire kívántak taníttatni.”²²

A 18–19. században a protestáns felekezeti oktatás viszonylag szabadon rendelkezik intézeteiről lehetőségeihez és képességeihez mérten, hisz amint az elsőt, a második Ratiót (1806) sem fogadta el kötelezőnek magára nézve, éppen a törvényjelleg hiánya miatt.²³ Eötvös József miniszterségének legnevezetesebb alkotása az *elemi oktatásról szóló törvényjavaslat* (1868:38. tc.), melyben teljesen a modern népoktatásügynek klasszikussá vált alapelvei érvényesülnek. Az állam irányító szerepe és felügyeleti joga, a község népiskolaállító kötelessége, a művelődés biztosítása, az általános tankötelezettség, az oktatás ingyenessége, a magántanulás lehetősége, a tanítás szabadsága (egyesületek és testületek iskolaállítási joga): mind olyan követelmények, melyek megfelelnek a nyugat-európai fejlődésnek, és Magyarországon már az 1790/1. országgyűlés óta kialakultak. Az oktatás nyelvét a javaslat a többségi elv alapján rendezi el, de gondoskodik a magyar nyelv tanításáról a nem magyar oktatási nyelvű helyeken is.

Thun Leó birodalmi kultuszminisztersége, de a Bach-korszak alatt is a protestánsoknak meghagytak bizonyos tanügyi önrendelkezési lehetőséget az állami minták és követelmények

¹⁹ Földesúri jog: akié a föld, azé a vallás is.

²⁰ Balassa Brúnó: *Iskolai művelődés*. = Uő: *Magyar művelődéstörténet*. Szerk. Domanovszky Sándor. Digitális kiadás, Arcanum Adatbázis Kft. 2003. Online: <http://mek.oszk.hu/09100/09175/html/50.html>

²¹ Balassa Brúnó: *i.m.*

²² Csóka J. Lajos: *A Ratio Educationis korszaka*. = Uő: *Magyar művelődéstörténet*. Szerk. Domanovszky Sándor. Digitális kiadás, Arcanum Adatbázis Kft. 2003. Online: <http://mek.oszk.hu/09100/09175/html/69.html>

²³ Hajdu János: *Felsőbb oktatásügy és tömegnevelés*. = Uő: *Magyar művelődéstörténet*. Szerk. Domanovszky Sándor. Digitális kiadás: Arcanum Adatbázis Kft. 2003. Online: <http://mek.oszk.hu/09100/09175/html/83.html>

elfogadásával. Ezekben az időszakokban az alsófokú iskolaügy elég szabadon fejlődhetett, vidékenként és gyülekezetenként természetesen különböző mértékben.²⁴

A 19–20. század fordulóján az állami oktatásnak még csak kiegészítő szerepe volt a felekezeti oktatás mellett, de a polgári kultúra terjedését nem gátolta, hogy az intézmények, a népiskolák többsége 1890-ben 82%-ban egyházi kézben volt. 1912–13-ban ez az arány 70%-ra csökkent.²⁵ Erdélyben 1919 után az egyházi iskoláknak kiemelkedő szerep jutott az anyanyelvi oktatásban, nem csupán magas oktatási színvonaluk miatt, de a felekezeti oktatás képezte a kisebbségbe jutott magyarság nemzeti nevelési bázisát.²⁶ Az erdélyi református egyház ennek kiemelt fontosságát tulajdonított, s az egyház hivatalos közlönyében, a Református Szemlében több ízben is felhívja a lelkészek, tanítók figyelmét a „faj” védelmére, és nemzetmegmentő programot kötelezik a gyülekezeteket felekezeti iskolák létrehozására, és ezzel párhuzamosan szorgalmazzák a kántortanítók szélesebb körű bevonását ebbe a nemes feladatba.²⁷ Sajnos a román állami jogalkotók a kisebbségi szerződésben az első világháború után nem rendelkeztek az egyházi iskolák védelméről, „ami ahhoz vezetett, hogy a román törvények a kisebbségek egyházi iskoláit egy csoportba sorolták azokkal a magánosok által fenntartott oktatási intézményekkel, amelyek üzleti célt szolgáltak... A nem állami iskolák (felekezeti, magán) tevékenységét a magánoktatásról szóló törvény (1925. december 12. *Monitorul Oficial* 283. sz.) szabályozta.”²⁸ Ugyanezen törvény 27. cikke azt is leszögezte, hogy „a magániskoláknak nincs joguk semmiféle oklevelet kiállítani, csupán az iskolában végzett tanulmányokra vonatkozó igazolásokat adhatnak”.²⁹

Az egyházi iskolahálózat a magyar egyházak válságos anyagi helyzete, hátrányos megkülönböztetése ellenére is tekintélyes erőt képviselt a románai magyarság életében a két világháború közötti időszakban. Az egyházi tanítóknak lehetőségük volt érdekképviselőket, egyházmegyei tanítói tanácsokat, szövetségeket létrehozni, önálló újságokat, folyóiratokat működtetni.³⁰ Az Erdélyi Református Tanítóegyesületek Szövetségének alakuló gyűléséről, melyet 1922. szeptember hó 11-én tartottak Marosvásárhelyen mintegy 250 református tanító részvételével, Bence Gyula hagymásbodoni kántortanító számol be a Református Szemle 1923. január 1-jei számában.³¹ Szintén Bence Gyula kántortanító nevéhez fűződik a református kiadású Tanügyi Szemle szerkesztése is. A felekezeti tanítóság első, iskolaügyi és pedagógiai kérdéseket tárgyaló, kéthetente nyolc oldalon megjelenő, kis formátumú újság első száma 1923. május 2-án került ki a nyomdából. „Szövetségünk sajtó nélkül nem teljesítheti hivatását úgy, amint teljesítenie kellene. [...] Lapunk útján intenzívebben tudjuk szolgálni a tanítóság erkölcsi és anyagi érdekeit, a magyar felekezeti népoktatást. [...] E lap nem egyes személyek harci eszköze, nem egyeseké, hanem mindnyájunké. Azonban kérlelhetlenül

²⁴ Hajdu János: *i.m.*

²⁵ Kósa László (szerk.): *Magyar művelődéstörténet*. Osiris Kiadó, Bp. 2006. 471.

²⁶ Vincze Gábor: *A romániai magyar kisebbség oktatástügye 1944–1989 között*. Magyar Kisebbség, 1997. 1–2. sz. 393–412., 1997. 3–4. sz. 377–401., 1998. 1. sz. 289–317.

²⁷ 3695–1921 sz. Püspöki Körlevél. Református Szemle XIV(1921). 132–135; 4197–1921. sz. Püspöki Körlevél. Uo. 139–141.

²⁸ Diószegi László–R. Süle Andrea (szerk.): *Hetven év. A romániai magyarság története 1919–1989*. Magyarságkutató Intézet, Bp. 1990. 27; Molnár János: *A Királyhágómelléki Református Egyházkerület története 1920–1942*. Kiadja a Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 1999. 42.

²⁹ Diószegi László–R. Süle Andrea (szerk.): *i.m.* 28.

³⁰ Diószegi László–R. Süle Andrea (szerk.): *i.m.* 43.

³¹ Bence Gyula: *Erdély református tanítóihoz*. Református Szemle XVI(1923). 6–8.

fog sújtani, ostromozni mindenkit, aki igazságos ügyeinknek útjában áll, azok ellensége. [...] Ez a lap a mienk. Ha verejtékünkéből is, de fenn kell tartanunk” – írta a lap vezércikke.³² A folyóirat utolsó száma a teljes anyagi ellehetetlenülés miatt 1924-ben a 10. számmal jelent meg Adorjáni Zoltán búcsúszavaival. A teljes magyar felekezeti tanítóság számára 1930 szeptemberében Kolozsváron létrejött Tanító „érdeklődésének középpontjában mindvégig a felekezeti iskolák hasztalanul sürgetett államsegélye, nyugdíjügye, a román nyelvi tanfolyamok és a felekezeti tanítók érdekképviseletének megszervezése állott”.³³ Ez a lap sem volt hosszú életű, mert az 1932. áprilisában megjelenő 1–8. összevont számban Bartha Lajos, a lap munkatársa a tanítókat okolja a nagyfokú közöny miatt, ami a lapot csődbe juttatta. Ez szerinte arra enged következtetni, hogy a tanítók nem érzik szükségét a közös eszméért kiálló lap megjelentetésének, s a tanítókból „az összetartozásnak és megbízhatóságnak csak halvány csírái élnek”.³⁴

Az 1948.-as 175. sz. törvény alapján (Monitorul Oficial, 1948. augusztus 3.) végrehajtották a tanügyi reformot, ami az iskolák államosítása révén az egyházi iskolák felszámolását, a felekezeti oktatás és a kántortanítói státusz végérvényes eltörlését jelentette.

Magyarosi Sándor életpályája³⁵

Magyarosi Sándor kántortanítónak nem maradtak fenn írásai, jegyzetei, nem vezetett naplót, saját élettörténetét sem írta meg, csupán intuitív módon, tevékenysége által, életvezetési stratégiájával válaszolt kora történelmi eseményeire. Életpályáját nagyobbik lányával, Csernátóni Klárával sikerült rekonstruálni személyes emlékei, néhány fennmaradt dokumentum és fénykép segítségével.³⁶

Magyarosi Sándor 1912. július 12-én született a Szászrégen melletti Kisfülpösön. Édesapja, Magyarosi János az egyházközségben 9 éven keresztül kurátorkodó nagygazda, édesanyja pedig székely nemesi családból származó Héncz Julianna. A népes családban – négy fiú és egy lány -, az öt gyerek közül Sándor a második. Rajtuk kívül a szülők még magukra vállalják egy unokatestvér (édesapja testvére, Magyarosi József volt gondnok fiának), valamikor szintén kurátorkodó Magyarosi Árpád árván maradt fiának a nevelését is, valamint az akkor a gyülekezetben szolgáló lelkész fia, ifj. Nemes Árpád is családtagnak számít. Összesen tehát hét fiú és egy leánygyermekről gondoskodnak a szülők. A két kurátor testvér, József és János értékes egyházépítő munkájának írásos nyomai Bőjthe Andor lelkész elismerő szavaiban, az 1937-ben megjelenő „*Uram segélj!*” egyházi kiadványban maradtak fenn, amikor a kisfülpösi református templom 100-ik évfordulóját ünneplik.³⁷

³² Ozsváth Judit: *Magyar nyelvű nevelésügyi lapok a két világháború közötti Romániában*. Magiszter XIII(2015). 164.

³³ Ozsváth Judit: *i.m.* 169.

³⁴ Ozsváth Judit: *i.m.* 170.

³⁵ A biográfia egy nagyobb kutatás része. Bővebben lásd Kicsi Noémi: *Erdélyi kántorok a 20. században. Életpályák és élettörténetek*. Magiszteri dolgozat. Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék. Szakmai irányító dr. Keszeg Vilmos. 2015.

³⁶ A továbbiakban: *Interjú*.

³⁷ Bőjthe Andor: *A Filpişul-mic – kisfülpösi ref. egyház temploma és gyülekezeti élete. = „Uram segélj!” A Görgényi Református Egyházmegye évkönyve*. Szerk. Vajda István. Görgényi Református Egyházmegye Lelkészerkeztele, Marosvásárhely, 1937. 30–33.

Magyarosi Sándor az elemi iskoláit Kisfülpösön végezte, még magyar iskolában. Majd Magyarosi Árpáddal és ifj. Nemes Árpáddal az idősb. Nemes Árpád lelkész segítségével a fiúk Nagyenyedre kerülnek a tanítóképzőbe. 1926-ban iratkozhatott be a Nagyenyedi Református Kollégiumba az 5. gimnáziumba. Ezekről az évekről a lányának csak annyit mesélt édesapja, hogy a kollégiumban nagyon síró fiú volt, úgy is csúfolták, hogy a *Sírós*. Az egyik tanára karolja fel, miközben szorgalmasan tanulja a kottaolvasást, a hangszeren való játszást. Amikor vakációkban hazajárt, otthon is a templomi orgonán gyakorolt. „*S ez aztán megint egy olyan élmény volt számára, hogy valóban sikerélmény, és tovább... Akkor már Enyeden kántorizált. Kántorizált bent a templomban a reggeli istentiszteleteken.*”³⁸

Böjthe Andor lelkész írja ugyanerről az időszakról: „A lelkész és tanító munkája megbecsülést nyernek. Jómódú gazdák fiaikat az enyedi fejedelmi főiskolába küldik, ahonnan tanítói diplomával kilép Magyarosi Sándor, érettségivel s papi pályára lép Magyarosi Árpád s a tanítóképzőnek ma növendéke Bartha Béla ifjú, mindhárman a jövő emberei.”³⁹

Jó magaviseletéről és szorgalmáról IV. éves tanítójelöltként egy 1932-ben kapott jutalomkönyv is tanúskodik, melyet Csefő Sándor igazgató és Zaláni István osztályvezető szignált. A tanítóképző hivatalos neve ekkor: „Școala normală reformată de băieți în Aiud. Aiudi reformatus tanítóképző-intézet”. Az 1932–33-as tablókép alapján a nagyenyedi tanítóképzőben ebben az évben 19 ifjú tanítójelölt végzett.

A tanítóképző befejezése után egy évig Marosjárában⁴⁰ volt kántortanító, majd Szászrégenbe⁴¹ hívták, itt volt 1943–44-ig. A szászrégeni tanítószék mellett Radnótfájára⁴² is kijárt tanítani Técsi Sándor kántortanító mellett, és 1937-ben itt ismerkedett meg majdani feleségével, Csernátóni Klárával. 1938-ban házasodtak össze, és négy gyermekük született: 1939-ben Klára, 1940-ben Sándor Levente, 1942-ben Julianna és 1944-ben Ilona Ildikó.

A második bécsi döntést követően 1940. szeptember 14-től katonai közigazgatás lépett érvénybe Észak-Erdélyben. Az előkészületeket, a képzéseket már 1940 nyarán megkezdtek. Magyarosi Sándort is behívták (1942–43-ban?) „továbbképzőre”, Kisfülpösön katonáskodott. A háború végén a család is Kisfülpöstre menekült, itt született meg a negyedik gyermekük is 1944-ben.

Magyarosi Sándor ekkor, az oroszok bevonulásakor került hadifogságba, és négy évet töltött a Don-kanyarban: „*Miután a háború befejeződött, bejöttek az oroszok, s közben ott voltak az édesanyám szülei is Kisfülpösön, és akkor jöttünk lovas szekérral vissza, az oroszok jöttek velünk szembe, kifogták a lovakat, betették az ők rossz lovaikat, hiába mondta nagytata, hogy gyermekek, négy gyermek ott a szekérben, de őket nem érdekelte, szívtelenek voltak.*”⁴³

A hadifogságban munkára fogták, vasutat építettek. Feltalálta magát minden helyzetben, ha kellett, szakácskodott, ha kellett, henteskedett, megtanult oroszul, az orosz tiszt gyermekeit oktatta. Fegyelmezett természete az éhhaláltól is megóvta. Szabadulása, hazaérkezése napját minden évben megünnepelte azzal, hogy aznap nem evett semmit, böjtölt, és hálát adott az Istennek, hogy megmenekült. A hadifogságból szabadulván választania kellett az egyházi

³⁸ Interjú.

³⁹ Böjthe Andor: *i.m.* 32.

⁴⁰ Marosjára – Iara (jud. Mureș)

⁴¹ Szászrégen – Reghin (jud. Mureș)

⁴² Radnótfája – Iernuțeni (jud. Mureș)

⁴³ Interjú.

kántorkodás és az állami tanítóság között. Az egyházi épületeket elvették, és kapóra jött a marosvásárhelyi tanítóképző Szászrégenbe való *költöztetése* is, hisz nagyobb kihívásnak számított ott gyakorló tanítónak lenni, mint egy gyülekezetben kántorkodni, és lemondani mindarról a tudásról, amit a nagyenyedi képzőben oly szorgosan összegyűjtögetett.

A szászrégeni tanítóképző⁴⁴ tulajdonképpen a marosvásárhelyi tanítóképző utóda. A tanítóképző Marosvásárhelyen 6 évfolyamú volt, a képesítési vizsgán román nyelvből is vizsgázni kellett, függetlenül attól, milyen típusú iskolába járt a hallgató. Az 1945-ös Nemzetiségi Törvény lehetővé tette a nemzeti oktatás kibővítését. Így a volt Magyar Autonóm Tartományban 4 magyar nyelvű tanítóképzőt létesítettek. A szászrégeni Magyar Tanítóképzőt az 1948-as iskolareform döntése alapján helyezték át Marosvásárhelyről Szászrégenbe, néhány szaktanárával együtt. Az akkori igazgató, Asztalos Imre pedagógia szakos tanár volt, aki az intézményt Szászrégenben 1951-ig vezette. Az iskola 1956-ig működött, amikor elméleti líceummá alakult. Sajnos az akkori – és a mostani – hatalom sorvasztó politikája következtében megszűnt önálló magyar oktatási intézménynek lenni, tantestületének egy részét a másik líceumhoz helyezték.⁴⁵

Magyarosi Sándor 1948-ban ennek a tanítóképzőnek lett gyakorló tanítója. Megkapták az iskolaudvaron levő tanítói lakást, mely az egyháztól került át az állami intézményhez. Ebben lakott családjával. Ahogy a képzőbe került, nagyon elfoglalt volt, nem tudott sokat a ház körüli teendőkkal foglalkozni. A gyerekeket szűrőpróbaszerűen ellenőrizte, és ha hazaért is, a kistanítónők dolgozatait kellett javítania. 1954 körül beiratkozott Kolozsváron a magyar szakra, és magánúton lediplomázott. 1956-ban, ahogy megszűnt a tanítóképző, 1957-től egészen nyugdíjazásáig, 1976-ig a Herbus iskolában tanított mint magyar szakos tanár.

Mindennapjait a fennálló társadalmi-politikai rendszer döntő módon befolyásolta. 1952-ben például hazaküldték az iskolából, hogy győzze meg a szülőket, álljanak be a társasba. Ennek érdekében a Szekuritátéra is behívták: ha a nagygazda szülők beállnak a társasba, a falu többi része is követni fogja példájukat. *„Apósom [Csernátoni György] ennek lett az áldozata. Megalakult a társas, megválasztották társas elnöknek, s szégyenében, mikor jött haza, beesett a sáncba, agyvérzést kapott. Két hetet feküdt Vásárhelyen a kórházban, s két hét után meghalt. Ez volt, 54-ben. 52-ben volt a társas, 54-ben aztán kollektivizálás. Ha jól emlékszem.”*⁴⁶

Abban az időben M.S. nem kántorkodott már, még templomba sem járt. A lelkész, Antal Gusztáv és családja járt el hozzájuk, csak otthon, a négy fal között gyakorolta vallását. Ha kántorizált volna, elbocsátották volna a tanügyből, a besúgóktól is félték. *„Hát kidobtak! Kidobtak a tanügyből! Nem lehetett akkor. De úrvacsorát vett, úgy, hogy feljött a tiszteletes, úrvacsorát adott otthon. De volt, amikor besúgták azt is. Besúgták, hogy ki jár hozzánk. Vagy 56-ban én érettségizek, édesapám megint tanfolyamra elvive, semmi nagy ebéd, ilyesmi nem*

⁴⁴ „Évtizedeken át az erdélyi magyarságot megakadályozták abban, hogy szabadon, történelmi folyamán kialakult hagyományai szerint éljen, értékesítse képességeit, saját maga alakítsa sorsát. [...] Ebben az összefüggésben kap jelentőséget az 1940 őszén, Marosvásárhelyen létesített Állami Magyar Tanítóképző, mint az újjáéledő magyar köznevelés szükségleteinek egyik fontos tényezője, 1944 után pedig, a kezdetben reális egyenlőséget ígérő »szocialista demokrácia« nemzetiségi politikájából adódó igény kifejezője.” Szász Gyula ny. tanár, egykori igazgató írása a Samu Pál által szerkesztett *Volt egyszer egy tanítóképző* c., az 1954-ben végzett tanítók 40 éves találkozója alkalmával készített emlékgyűjteményben. Kézirat. (Csernátoni Klára tulajdonában.)

⁴⁵ Szász Gyula: *i.m.*

⁴⁶ Interjú.

volt akkor. Hazamentünk ünnepélyesen, mégis csodálatos volt az együttlét. A keresztszüleim voltak.”⁴⁷

Templomba már csak azért sem mehetett volna, mert szinte minden vasárnap valamilyen politikai kör, pionírtevékenység volt a program. „Ceașescunak a beszéde és a kongresszus, az mind vasárnap délelőtt. 1949-ben jött az első pionírvatás.[...]De viszont annyi pionírtevékenység volt, 49-től, s utána még szigorúbban vették Ceașescu idejében, ahogy meghalt Gheorghiu Dej, lesz Ceașescu, s még szigorúbb. Aztán jöttek a politikai körök, egyre-másra vasárnap, mert délelőtt voltak a politikai körök. Év végén tételhúzás, és rendszeren vizsgáztunk. Nagyon-nagyon kifacsartak, nem beszélve arról, hogy összegyűjteni, s közmunka, vasgyűjtés, papírgyűjtés, növénygyűjtés, s minden ilyen hülye tevékenységet elvégeztettek a pionírokkal s... Ha nem csináltad, vége volt. Akkor kitétek. Kidobtak. Nem voltál megfelelő a szocialista társadalomnak.”⁴⁸

Ahogy nyugdíjazták a szászrégeni Herbus iskolából 1976-ban, s nem kell félténie állását, családját, egy évet ha pihent, s 1978-ban már a marosvásárhelyi Kistemplomban teljesít kántori szolgálatot.⁴⁹ A lánya így emlékszik erre az időszakra: „Lejárt Vásárhelyre a Kistemplomba Csiha Kálmánéhoz⁵⁰. Több éven keresztül. Minden szombat este, vasárnap délelőtt, vasárnap este. Itt kántorizált a Kistemplomnál. Fél nyolckor volt a vonat, én kísértem ki az állomáshoz, s akkor ment haza. S éppen ezen gondolkoztam, Istenem, hogy már elég idős volt édesapám. És csinálta ezt több éven keresztül. És szerette nagyon. Emese nénit is, Kálmán bácsit is. Kálmán bácsi temette is el, amikor meghalt édesapám.”⁵¹

A kistemplomi kántori szolgálatról Csiha Kálmán 1985. március 10-én búcsúztatja ki Horváth Katinkát és Magyarosi Sándort. A *Historia Domus* ennyit említ az eseményről: „Magyarosi Sándor, régi kántorunk Régenben vállalt szolgálatot (eddig onnan járt le hozzánk). Horváth Katinka is nyugdíjba ment.” A következő bejegyzés is érdekes a kántorképzéssel kapcsolatban, mert 1986. március 1-jétől új kántort alkalmaz a Kistemplom Nagy János személyében, aki önszorgalomból tanult meg orgonán játszani, és így teszi le az egyházkerületi kántorvizsgát. „1986. márc. 1. óta új kántorunk Nagy János, aki igazi evangéliumi lelküllettel, szorgalmas munkával, megbízhatóan és mindnyájunk örömére szolgál közöttünk. Mint Kábelgyári munkás önszorgalomból tanult meg orgonázni, az egyházkerületi vizsgát sikerrel letette és kérésünkre a gyárból átjött hozzánk.”⁵²

A szászrégeni kántorkodása ideje alatt nagyon sok confirmáló csoportkép készült. Közben a magántanítványokkal foglalkozik, sok zenész, kántor került ki a keze alól.

⁴⁷ Interjú.

⁴⁸ Interjú.

⁴⁹ „A dalárda régi vezetője, a közszeretnek örvendő, alsóvárosi alkalmazásban lévő Bartos Gábor nyugalmazott kántor-tanító az Alsóváros végleges önállósulásával elmegey tőlünk, illetve öregségére való tekintettel abba is hagyja a munkát. Horváth Katinka énekvezérünk már a megelőző időktől fogva vasárnap az unitárius templomban játszik és temetni sem jár hozzánk. Bartos Gábor helyett így vasárnapi és temetési szolgálatot végző énekvezérünk a Szászrégenből bejáró Magyaróssy Sándor nyugalmazott kántor-tanító lesz, aki nagy szeretettel és bűzgósággal szolgál, külön quartettet tanítva ünnepélyes alkalmakra.” *Historia Domus*. 1978. Marosvásárhely II. Kistemplomi Ref. Egyházközség.

⁵⁰ Csiha Kálmán (1929–1997) – Az Erdélyi Református Egyházkerület püspöke 1990–2000 között.

⁵¹ Interjú.

⁵² *Historia Domus*. 1985. Marosvásárhely II. Kistemplomi Ref. Egyházközség

A szászrégeni Magyar Tanítóképzőben 1954-ben végzett tanítók 40 éves találkozója alkalomával Samu Pál egy emlékgyűjteményt állított össze 1994. január 1-jén.

Bíróné Fazakas Ágnes így ír róla visszaemlékezésében: „A régeni tanítóképzőben a gyakorlati órákon tudatosodott bennem, hogy a jó pedagógusnak nemcsak ismereteket kell átadnia, hanem tudnia kell nevelni is.” Szerinte Magyarosi Sándor órái valóban mintaórák voltak, és munkája során sokszor eszébe jutottak tanácsai, útmutatásai.⁵³

Samu Pál ezt írja róla: „A román tanítóképzővel testvéri barátságban voltunk. Közös összejövetelek, közös óralátogatások, énekkari próbákat, műsorokat szerveztünk. Mi énekel-tük a »Cuculeți« népdalfeldolgozást, ők megtanulták »Zeng már a dal« c. éneket. Elek bácsi Marosvásárhelyre került s egy éven át Mogyorósi Sándor⁵⁴ tanár úrral ketten vezettük a dalárdát.”

Magyarosi Sándor csaknem élete végéig kántorkodott, csupán az utolsó két évben nem tudott már szolgálni. 1998. szeptember 9-én hunyt el 87 éves korában.

A kutatott református kántortanító életpályájának alakulását egy olyan értékrend határozza meg, amelyet az emberek kölcsönös elvárásai és viselkedési mintái alakítanak alapvetően. Ennek a társadalomnak Magyarosi Sándor is tagja volt, ebben szocializálódott, innen kapta életvezetési mintáit. A hétköznapi sorát alkotó helyzetek hatékony megoldásai alkották életpályáját, amelyek egyszerűsége szimbolikus manifesztációk is voltak.⁵⁵

Cantor, Cleric-tutor or Scholar-master

Keywords: Levites, clerk-tutors, cantors, masters in the Calvinistic reformed church, confessional schools, communist regime, autobiographical story-telling.

The postscript, through the anthropological researches and the analysis of autobiographical story-telling, made on request, is meant to prove the evolution and carrier of the cantors/clerks in the 20th century's Transylvania. Who were the Levites, clerk-tutors, masters in the Calvinistic reformed church, what they did, what was the difference between this jobs and functions, what was the scope of their duties since 17. Century? What was the cultural and social impact when the confessional schools have been closed in Transylvania, what happened with these jobs, how the cantor carrier changed in a precise moment of history, before the 2nd World War, when the confessional schools have been nationalized (have been taken under the state control) for example, or after under the communist regime. Through the content analysis of these introspective story-telling we investigate the personal motivations and achievements of cantors in crucial moments of their lives, the inter human relationships but also the life standards ensured by this carrier.

The case-study presents the biography of reformat cantor Magyarosi Sándor from Filpișu-Mic (Mureș county - Romania) born in 1912. To reconstruct the biography was very helpful his daughter Csernátóni Klára. Through the guided questions of researcher is highlight the professional aspect of character's life.

⁵³ Bővebben lásd Kicsi Noémi *i.m.*

⁵⁴ Sokan így emlegették Marosvásárhelyen is. A kommunizmusban több mint valószínű a románok számára elfogadhatóbb névvel szerepelt a tanügyben.

⁵⁵ Vö. Niedermüller Péter: *Élettörténet és életrajzi elbeszélés*. Etnographia XCIX(1988). 379.

Szikszai Mária

Közösségeken innen és túl

Útkeresés és újratervezés a 20. század első felében:

tizenegy Szatmár megyei apáca önéletrajza

Egy szatmári sváb falu plébánosa a hetvenes évek elején elhatározta, hogy összegyűjti azon apácák életrajzi adatait, akik a faluban születtek. Arra kérte a faluban akkor még élő nővéreket, hogy írják meg az önéletrajzaikat. Felkérésére tizenegy szöveg készült el. A plébános valószínűleg fel is kereste a nővéreket adatrögzítés céljából, mert kis, kézzel írott adatlapokat is készített az apácák legfontosabb adataival. Olyan személyek esetében is készített adatlapokat, akik végül nem készítették el az önéletrajzukat. Ezenkívül külön kézzel írt listákat is készített, amelyekben feltüntette a három különböző szerzetesrendbe belépett nővérek nevét. Végül az ebben a három forrásban, az elkészült önéletrajzokban, az adatlapokon és a listákon szereplő információkat felhasználta az 1980-as *Historia Domus*-bejegyzéseihez. Ezen források felhasználásával készült a jelen tanulmány.

Gajdos Jenő P. Vince (1926–1986) húszéves kaplonyi plébániai tevékenysége során, 1966–1986 között rendszeresen és részletesen vezette a *Historia Domus*t. A faluban 1980-ban ünnepelték a helyi templom alapításának 900. évfordulóját. Az eseményre a plébános évekig készülődött: az eseményt megelőző években felújította a templomot, majd 1980-ban nagy ünnepséget szervezett. Ez alkalmából a *Historia Domus*ban hosszú beszámolóban igyekezett összefoglalni mindazt, amit a falu múltjáról és jelenéről nézete szerint tudni érdemes.

Külön fejezetet készített *Plébániánk helyzete 1917-től 1980-ig* címmel. Ebben többek között felsorolta az adott időszakban Kaplonyban született plébánosok, káplánok és kántorok nevét. *A Kaplonyban született papok – szerzetesek képsora 1917–1980-ig* című fejezetben az egyes személyek fényképe alatt a nevüket és a felszentelésük évszámát tüntette fel.

Következő fejezet címe *A Kaplonyban született apácák névsora 1917–1980-ig*. Ebben rendek szerint következnek az adatok: az első alfejezet a *Szatmári Irgalmas nővérek* címet viseli, ezt követi a *Ferences nővérek* című, majd végül a *Temesvári iskola nővérek* című alfejezet. Itt már kevesebb fényképet sikerült beszereznie, mint a papok esetében: a 31 apáca közül csak 15 személy fényképét közli, ezzel szemben a 25 pap közül csak 6 esetben nincs fotó.

Ezeknek a szövegeknek a jelenlegi tanulmányozása azonban ezen az eredeti célon jóval túlmutat: egyedi alkalom nyílik arra, hogy mikrotörténeti paradigma alkalmazásával rálátást nyerjünk egy származási helyét, foglalkozását, vagyoni helyzetét illetően nagyjából homogén csoport olykor drámaivá váló útkeresési küzdelmeire.¹ A mikrotörténelmi megközelítéssel

Szikszai Mária – néprajzkutató, egyetemi adjunktus, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, szikszaimaria@yahoo.com

¹ A szocioprofessionális társadalmi rétegek mikro és makrotörténeti vizsgálatáról lásd: Czoch Gábor: *A társadalmi rétegződés mikro- és makrotörténeti vizsgálata*. Századvég Tél (15. szám), 1999. 17–39.

arra törekszünk, hogy megértsük a múltban élt embereket mint saját célokkal és stratégiákkal rendelkező, cselekvő egyéneket.²

A jelen vizsgálat tárgyát képező önéletrajzi írások szereplői többségükben a század első évtizedeiben születtek, és a húszas évek táján léptek be szerzetesrendekbe. A szerzetesrendek 1949-es romániai feloszlata különösen nehéz helyzetet teremtett az akkori rendtagok számára: felszámolták az addigi közösségeiket, amelyek nemcsak szellemi, lelki támaszt jelentettek számukra, hanem életcél, tevékenységi kört, megélhetést is. Váratlanul mindezen kívül találták magukat. Legtöbbjük számára a pusztaság megélhetés vált kérdésessé. A szövegeik a hetvenes évekből tekintenek vissza ezekre az évekre. Elmondják azt is, hogy hogyan és miért választották a szerzetesi életet, és azt, hogy mit tettek azt követően, hogy megszűntették a rendjüket.

Az önéletrajzok

Az önéletrajzokat legtöbb esetben kézzel írták. Van köztük nagyon rövid, alig féloldalas szöveg, amelyben csak a fontosabb eseményeket, dátumokat szerepeltették, és van néhány hosszabb, 2-4 oldalas szöveg is, részletesebb elbeszélésekkel. Legtöbb esetben ezeket a lapokat gondosan összehajtogatva egy-egy borítékba tették, akárcsak egy levelet, így kerültek egymás mellé a dossziéba. Az elkészült szövegeket a plébános eltette, de azokat végül nem használta fel teljes mértékben: az ünnepi alkalomra készült bejegyzésében a *Historia Domus*ban csak pár adatot közölt ezekből. Nem tudjuk, hogy volt-e további célja ezekkel az önéletrajzokkal, de azt tudjuk, hogy végül semmilyen formában nem kerültek elő többet.

1. sz. önéletrajz³

A szöveg egyoldalnyi, kézzel írták egy vonalas, nagy méretű füzetlapra, majd egy borítékba helyezték. A szöveg írója elmondja, hogy 1922. február 9-én született, 8 évesen kezdett iskolába járnival, 6 osztályt végzett. 1931-ben volt elsőáldozó, ugyanebben az évben bérmelegedett. Ekkor 9 éves volt. 1936-ban, 14 évesen, iskolai tanulmányai után zárdába ment Máriaradnára a ferences rendi nővérekhez. Ezek a nővérek betegápolással foglalkoztak. 1940-ben 18 évesen lépett be a rendbe. 1942-ben elsőfogadalmat, fogadalmát négy éven át megújította. Végül 1946-ban tette le az örök fogadalmat. Itt rátér arra, hogy mivel foglalkozott: a belényesi kórházban dolgozott mint kiségitő nővér. 1946-tól átkerült a lippai kórházba, itt dolgozott 1949-ig, amikor a rendjüket feloszlatták. Azt írja, hogy akkor már tüdőbeteg volt, amikor hazament szüleihez. Magánkórházaknál éjszakai váltásban folytatta a betegápolást, aminek következtében saját egészsége is tovább romlott. 1951–54 között otthon kezelték betegségét, 1954–57 között szanatóriumban kezelték, majd Borsán megműtötték, és állapota jobbra fordult. Ettől kezdve otthon gondozta öreg szüleit. Szülei halála után egy beteg nővérral élt, aki 1975-ben elhunyt. A szöveg írásának időpontjában, 1975. április 12-én egyedül élt. Ekkor 53 éves volt. Az életrajzi szöveg alatt, más kézírással, más tintával feljegyezték azt, hogy meghalt 1983. július 28-án. Ez utóbbi kézírás a P. Gajdos Vince plébánosénak látszik.

² Jürgen Schlumbohm: *Mikrotörténelem – makrotörténelem*. Aetas XV(2000). 4 sz. <http://epa.oszk.hu/00800/00861/00016/2000-4-19.html> (Utoljára ellenőrizve: 2016. január 30.)

³ Adatvédelmi okokból a neveket nem közöljük.

2. sz. önéletrajz

A szöveg egy borítékban volt, írógéppel írták. Az alig féloldalmi szöveget rendezett módon helyezték el a lapon, mintha egy letisztázott példány lenne. Kézírás, javítás nincsen rajta, aláírás sem szerepel a végén. A szöveg írója elmondja, hogy 1918-ban született Kaplonyban. Megemlíti, hogy itt keresztelték, itt bérmálkozott, és itt járta a hét elemi osztályt is. 18 évesen, 1938-ban lépett be az Assisi Szent Ferenc kongregációba Máriaradnán. 1937-ben öltözött be, ekkor 19 éves volt. Ezután következett a noviciátus, amely alatt kórházakban dolgozott, egy évet radnai és egyet temesvári kórházban (1937–1939). A beöltözés után két évvel, tehát 1939-ben ideiglenes fogadalmat tett. 1939-től két évig járt Temesváron egy egészségügyi iskolába. Örök fogadalmat 1942-ben, 24 évesen tett. Ápoló nővérként 12 évet dolgozott, 1937–49 között, míg a rendet feloszlatták. Itt ellentmondó adat következik. Bár korábban azt írja, hogy 1937-től egy évet a radnai és egyet a temesvári kórházban dolgozott a noviciátus ideje alatt, később azt írja, hogy 1937-től 1942 augusztusáig Temesváron működött mint ápoló nővér. A rend feloszlása után hazatért szüleihez Kaplonyba, és itt tartózkodott 1961-ig. 1961-ben orvosi rendelőben kezdett dolgozni: két évet Csomaközön, nyolc évet Kaplonyban volt ápoló nővér. 1971-ben kérte nyugdíjazását, 53 évesen. Az önéletrajz itt véget ér.

3. sz. önéletrajz

Majdnem kétoldalas, kézzel írott szöveg, első szám első személyben írták. A szöveg írója 1907-ben született. A születési adatai után szüleit, testvéreit említi röviden, majd élete fontos döntéseként a zárdába vonulásának történetét meséli el. Öten voltak testvérek, és emlékei szerint ő már kiskorától mondogatta édesanyjának, hogy zárdába megy: „Már kiskoromtól fogva mindég mondogattam édesanyámnak, hogy a zárdába megyek, nagyon szeretek imádkozni. Az asszonyok is mindég mondták milyen imádságos vagyok.”⁴ Hat osztályt végzett, és három télen ismétlődőbe járt, háromszor egy héten. Itt a szövegben törlés és javítás látszik. Nem részletezi, hogy miért és milyen tantárgyakból kellett ismétlőt járnia. Azzal folytatja, hogy ahogy nagyobb lány lett, szeretett táncolni, minden bálban ott volt. A mondat második részében azonban kifejti, hogy csak azért ment a bálókba, hogy ne tudja meg senki, hogy ő zárdába akar menni. Azért tett így, mert a szülei elleneztek ezt a tervét, és ahogy írja, hallani sem akartak róla. A szülei azt szerették volna, ha férjhez megy, és mindenféle szép ruhákkal kecsegtették, ezeket meg is vették neki. Azt mondták, hogy attól félnek, nem szeret majd a zárdában lenni, és keseregve tölti majd az életét. Azt nem meséli el, hogy hogyan sikerült mégis meggyőznie a szülőket, hanem ezt követően már arról a pillanatról ír, amikor a zárdába utazott. Itt elmondja, hogy édesanyja az úton végig sírt. 1927-ben, 20 évesen lépett be, és 1930-ban tett fogadalmat. Az édesanyja látogatásaikor elsőként mindig azt mondta neki, hogy szereti a zárdában. Ezt követően felváltva olvasunk két témáról: a betegségeiről és a munkakörökről, amelyeket rábíztak 1949-ig. Említi, hogy szívbeteg volt, a tüdejével is gond volt, kórházakban dolgozva tifuszt is kapott, majd leírja, hogy később műtöttek is, bár nem derül ki, hogy miért. A munkakörei így alakultak: előbb szövőgyárban és varrodában dolgozott, majd ápolóként egy máramarosszigeti kórházban működött 4 évig. Itt kapott tifuszt és trombózt, és olyan beteg volt, hogy megkapta az

⁴ Az önéletrajzokból származó részeket szó szerint idézzük, megtartva az eredeti helyesírást.

utolsó kenetet is. Innen hazavitték Szatmárra, írja. Feltehetően itt a rendházra gondol. Az előző eseményekhez nem társul évszám, itt azonban következik egy: 1949-ben, amikor bevonultak az oroszok, őt hazavitték a testvérei. Itt már Kaplonyra utal. Miután hazakerült szülőfalujába, két évig volt a szülői házban, majd a következő húsz évet egy falubeli családnál töltötte. Nem tudjuk meg, hogy itt mivel foglalkozott. Amikor a szöveget írta, már egy éve egy öreg nénivel lakott együtt, hogy az ne legyen egyedül. Egy regényt lehetne írni az életéről, mondja, de csak röviden ír. Zárásul megjegyzi, hogy nagyon szeretett a zárdában a négy fal között lenni, és hozzáteszi, hogy az áhítatgyakorlatokat ugyanúgy végzi, mint a zárdában, kivéve, ha beteg vagy utazik, végül pedig hálát ad a sok kegyelemért.

4. sz. önéletrajz

Egy nagyfüzet lapjának két oldalára kézzel írt életrajz. Az első mondat első szám harmadik személyben szól („született”, „ment zárdába”), de a következő mondattól áttér az első szám első személyű elbeszélésre. 1904-ben született. Gyerekkoráról, iskoláiról semmit nem ír. Egy másik kézírás, feltételezhetően a plébánosé, ceruzával megjegyzi az első oldal felső felében, hogy amikor elemiben járt, Nagykárolyban lakott. 1927-ben, 23 évesen ment zárdába, 1930-ban öltözött be, 26 évesen. A következőkben a zárdai életéről olvashatunk. A beöltözése előtt a mosókonyhában dolgozott, beöltözése után zárdai takarító volt három évig. Az 1932-ben letett fogadalom után egy sekrestyében kapott munkát. Ezt 6 évig, 1938-ig végezte. Ekkor Szentmiklósra (Temes megye) helyezték. Itt érte az 1949-es rendelet, amely felszámolta a rendeket. Erről így fogalmaz: „Ott ért 49-ben a nagy tragédia az a fájó emlék mikor kikellett menni kedves otthonunkból. Vérző szívvel bucsuztunk el atól a csendes kis hajléktól, mejben ojan sok ima szált az Úr Trónusához de menni kellett akárhogy is fáj. Én akkor 45 éves voltam.” Bár a rendet felszámolták, és sok társuk hazament szülőhelyére, páran azért ott maradtak. Ő is ott maradt az öregekkel és betegekkel. Családoknál kaptak helyet, csak enni jártak össze, és ő főzött nekik. Hónapok teltével azonban a többiek lassan hazaszállingóztak, és végül hármán maradtak. Harmadik társuk beteges volt, ezért csak ketten dolgoztak, és ahogy írja, nehéz munkát végeztek: szőlőkertekben dolgoztak, farmokon vállaltak kertészeti munkát felesben. Nagyon fáradtak voltak, de vidáman dolgoztak, míg végül a dolgozó társa is beteg lett, így többet nem vállalhattak ilyen munkákat. A továbbiakban ő napszámban dolgozott, és a templomi ruhákat mosta. 1967-től azonban már csak a két társát ápolta, annyira betegek voltak. 1970-ben halt meg a főnöknőjük, és akkor a másik nővért is elvitték Lippára, úgyhogy ő is hazament Kaplonyba hűgához, aki akkor már maga is egyedül volt. Boldog évek következtek, írja, míg végül 1975-ben elhunyt a hűga. Így zárja: „Ez volt életem legfőbb eseményei. Egy egész nap kellene hogy az ember elmondaná élete történetét. Dicsértessék a Jézus Krisztus.” A plébános ceruzával bejegyezte a végére: „1982-ben volt 50 éves fogadalmas.”

5. sz. önéletrajz

Kézzel írott féloldalmi szöveg. Az első mondatokban a születési dátumát, szülei nevét, kaplonyi iskoláját említi, majd rátér a zárdába vonulására. 1922-ben született, 1939-ben, 18 évesen ment a szatmári zárdába, 1941-ben öltözött be, 1943-ban tett fogadalmat. Szigorúan csak a nagyobb életesemények évszámait ismerteti. Megtudjuk, hogy Szatmáron a háztartással

foglalkozott 1946-ig, majd 1949-ig az erdődi fiókházban, 1949–57 között az erdődi plébánián működött, és onnan a szatmári öregek otthonába került, ahol a konyhán dolgozott. 1968 óta nyugdíjas, 1973-tól a szülői házban él az édesanyjával. A szövegen nem szerepel keltezés.

6. sz. önéletrajz

A szöveget írógépen írták, a címet aláhúzták. Terjedelme kevesebb, mint fél oldal. Az életrajz írója 1904-ben született, 1924-ben, 20 évesen vonult zárdába. Megtudjuk, hogy miután 1926-ban fogadalmat tett, betegápolóként dolgozott 1926–1946 között Máramarosszigeten, Szatmáron és végül 2 hónapot Sepsiszentgyörgyön. 1949-ig a szatmári szövdében dolgozott, majd 1956-ig édesanyját ápolta. 1956–1974 között Alsófernezelyen volt „a testvéreknél”, ahol a feladata volt a kápolna díszítése és a virágoskert gondozása. Ezután a keltezés következik: 1974-ben készítette Kaplonyban.

7. sz. önéletrajz

A szöveg írója 1908-ban született. Szülei említése után testvéreiről ír: tizenhárman voltak testvérek. Ő hat osztályt végzett. Sosem szerette a nagy társaságot, mondja, mindig visszahúzódott, mert szegények voltak. Ő az ötödik gyerek volt, és segített a kisebbek nevelésében. A zárdába vonulása előtt sokat imádkozott, hogy megtudja, melyik utat válassza. 1928-ban, 20 évesen lépett be a rendbe, 1931-ben öltözött be, és ahogy írja, nagyon boldog volt, hogy ő „az Úrjézus jegyese” lehetett. A következő helyeket sorolja fel mint működése helyszíneit: 1928–34 Temesvár, 1934–35 Temesvár belvárosa, 1935–36 Szeminárium, 1936–39 Jugentheim, 1939–1945 Máriaotthon, 1945–1946 Oravica, 1946–49 Máriaotthon. Munkakörei között említi a mosodát, konyhát, takarítást. Hozzáteszi, hogy ahol nehéz munka volt, ő ott volt. A munkakörei leírása után így folytatja: „Isten úgy meg őrizet két értelműbeszédet nem értetem és nem kérdeztem csak sok imákat röpimákat kültem az én Jegyeseimnek őrizen segicsen, hogy célokat elérjem.” Nem világos, hogy mit ért a kétértelmű beszéd alatt, de az kiderül, hogy szembeállítja az általa helyesnek tartott magatartással, ami a kemény munkán és imádkozáson alapult. Nem beszél arról, hogy 1949 után hogyan élt.

Az életrajzon kívül egy másik szöveg is öhozzá kötődik: ide tették a végrendeletét is. A végrendeletet 1975. január 15-én keltezték, írógéppel írták. Nyelvezete alapján úgy tűnik, hogy nem ő, hanem olyasvalaki fogalmazhatta, aki jártas volt a végrendelet műfajának nyelvi fordulatait illetően. A végrendeletből kiderül, hogy egy kis házról, a benne található bútorokról, felszerelésről, valamint a CEC takarékpénztárban elhelyezett, ismeretlen összegű megtakarításról rendelkezik. Mindezt a testvéreire és annak feleségére hagyja, illetve azok halála esetén a lányukra. Hozzáteszi, hogy annak fejében hagyja rájuk, hogy azok élete végéig őt eltartják. Tulajdonképpen egy szabályos eltartási szerződést készítettek a rokonai javára. A szöveget a végrendelező mellett két tanú is aláírta.

8. sz. önéletrajz

A szöveget egy nagy füzet kockás lapjaira írták kézzel, összesen három és fél oldal terjedelemben. Írója 1905-ben született, Kaplonyban járt iskolába, 6 osztályt végzett. Édesanyja

meghalt, amikor ő egyéves volt. Gyerekkoráról így ír: „gyermeki örömeiket nem ismertem, nem élveztem, árvák keserű kenyérét ettem.” A háború kitörésekor 8 éves volt, és a nyomor, éhség, szegénység csak növekedett ezután. Amikor 20 éves lett, 6 hónap alatt elveszített három családtagot: meghalt a mostohaanyja, a háborúban meghalt a bátyja, és az egyik testvére (Sziéna) zárdába vonult. Az édesapja mellett maradt ő és két kis leánytestvére. Ötévi kemény munka következett, háztartás, mezei munka, gyereknevelés. Amikor a kislányok egy kicsit megnőttek, ő is zárdába vonult, bár ennek voltak akadályai: jó lett volna a családnak, ha otthon marad, és az egészsége sem volt kifogástalan, de mint írja, ellenállhatatlan erővel vonzotta a zárda. 1931-ben, 26 évesen lépett be a Szent Ferenc lányai közé, 1933-ban tett fogadalmat. Állomáshelyei: 1930–39 Radna, 1939–43 a temesvári nagykórház, 1943–49 újra Radna. Munkakörei: házimunkákat végzett, mint kisegítő, ápoló dolgozott a szegények kórházában, majd varrodába került Radnán, ahol sekrestyés is volt, a radnai főoltárt díszítette. Később kórházi kisegítő volt a temesvári szemklinikán, majd visszakerült Radnára, ahol épp zenét kezdett el tanulni, amikor feloszlatták a rendet. Részletesen ír a világi életbe való visszailleszkedés nehézségeiről. Előbb azt meséli el, hogy mit jelentett számára a zárda. Ezt a külvilági és a zárdai élet összehasonlításával érzékelteti: „Míg zárdában éltem számomra mindennap egy ünnepnap volt. Bár itt is volt kereszt bőven megnevelés, félreértés, s több efélék a lelkem legmélyén boldog voltam, habár ez külsőleg nem mindig látszott így. Valahogy úgy van hogy küzdeni, dolgozni, szenvedni lehet a világban is, de ünnepelni, igazán ünnepelni csak a zárdában lehet hol az ember lelke tele van boldogsággal, azt a sok boldog napot, különösen a [...] és ünnepnapokat a lelkem sokszor visszasírja.” A hazamenetelét kiüzetésként élte meg, és nem tudta, hogy otthon mihez kezdjen. Ő az egyetlen, aki erre az időszakra is reflektál: „Aztán 1949 aug. 20-án haza jöttem, holcsak egy üres szoba várt a zárdából kiüzeve othon nélkül bolyogtam gyenge egészséggel mihez is lehet kezdeni, mégis csak kell, mert élni kell valahogy, be kell illeszkedni a világi életben, ami sok gondot okozott, mert délben nem csöngettek ebédre, sem reggel, sem este, kik szüleikhez mentek azok nem tudják ez mit jelent.” Elment szabászatot tanulni, majd gyerekekre vigyázott, beteget ápolott, ahol jól fizették, és ebből tudott vásárolni egy varrógépet. Azt tervezte, hogy a varrásból fog megélni, bár a rokonainak az volt a véleménye, hogy a varrásból nem lehet megélni. Az elején nagyon nehéz volt, annak is örült volna, ha valaki egy ebédet adott volna neki, de erre senki nem gondolt, a saját nővértársai sem, igaz, teszi hozzá, nem is mondta el nekik, hogy milyen nehéz helyzetben van. Egy idő után aztán több munkája lett, és így több jövedelme is, és kezdte megvenni a szükséges bútordarabokat, majd ő is segíteni próbált más rászorulókon. Bár mindig beteges volt, mondja, egy-két napnál többet nem feküdt, és hálás azért, amiért mindig meg tudta keresni „az élethez szükséges dolgokat”. Azzal zárja, hogy sok mindent kihagyott, mert röviden írt, hisz egész könyvet lehetne írni, ha mindent részletesen elmesélne. Elnézést kér a sok hibáért és bocsánatot a késésért. 1971. május 7-én keltezte. P. Gajdos Vince kézírásával szerepel a szöveg végén az, hogy 1975. április 3-án este 11 órakor halt meg.

9. sz. önéletrajz

A nővér 1903-ban született Kaplonyban, ott végezte el a hat osztályt. 23 évesen kérte a felvételét a Miasszonyunkról elnevezett irgalmas nővérek rendjébe, és 1926. májusában el is ment oda, ám pár hónap múlva beteg lett, és hazaküldték. Kis idő múlva azonban ismét kérte a felvételét a szatmári Irgalmas nővérekhez, ahova ugyanazon év szeptemberében felvételt nyert.

1928-ban öltözött be, 1930-ban tett fogadalmat, és ezt követően a szatmári szalag- és szövőgyárban dolgozott. 1941-ben Gyergyóba helyezték gyerekek mellé, közelebbről azonban nem nevezi meg az itteni munkáját. 1944-ben menekülnie kellett az oroszok elől, ekkor hazatért. Pár hónap után Máramarosszigetre helyezték, ahol tíz hónapig betegeket ápolt, ám itt a tífuszos betegektől ő is elkapta a betegséget. Miután felgyógyult, a szatmári varrodában dolgozott 1949-ig. Amikor felszámolták a rendet, hazament Kaplonyba, majd Nagykárolyban vállalt sekrestyési munkát. Nyolc évig dolgozott ott, míg nyugdíjba ment, és nyugdíjasként egy ideig még a városban élt. 1970-ben Kaplonyba költözött. Azzal zárja, hogy mindig beteg volt, most is az, a templomig sem tud elmenni, csak várja a felgyógyulást. Itt pontot tesz a mondat végére, majd hozzáteszi: „vagyis a menybe jutást”. 1971 áprilisában keletkezett az írást Kaplonyban.

10. sz. önéletrajz

1904-ban született Kaplonyban, ahol az elemi iskoláit is végezte. Ezek után Nagykárolyban járta a 3 éves polgári iskolát. Iskolai évei után hazatért, és otthon dolgozott 22 éves koráig – bár azt nem részletezi, hogy mit. A lap szélén a plébános kézírásával szerepel az, hogy tizenhárman voltak testvérek, így elképzelhető, hogy a háztartásban volt szükség rá. Ezután elmondja, hogyan döntött a zárdába vonulás mellett. Súlyosan megbetegedett, ahogy ő nevezi, „arccsontgyulladásban”, feltehetően szinusztiszben szenvedett. Ekkor azt ígérte magának, hogy ha felgyógyul, zárdába vonul. Felgyógyult, és sokat gondolkodott az ígéletén, amíg egyszer a templomban azt hallotta, hogy bár akik bajban vannak, sokat ígérnek, az ígéletüket végül nem tartják be. Ezután sokat imádkozott, hogy megtudja, van-e hivatása a zárdai élethez, majd úgy döntött, hogy bevonul. A fogadalmat 1930-ban tette le, ekkor a szatmári kórházba került betegápolóként. Itt kevés volt a tűzifa, és ő megbetegedett. Amikor felgyógyult, Gyergyószentmiklósról küldték pihenni, 1936-ban. 1937-ben Nagykárolyban volt betegápoló, majd ugyanebben az évben Sepsiszentgyörgyre került, és ott 1944-ig dolgozott. Onnan visszatért Szatmárra, majd szülőfalujába, míg 1945-ben hivatalosan is kérték, hogy térjen vissza Sepsiszentgyörgyre, mivel nem volt elég ápolójuk. 1960-ban onnan ment nyugdíjba, de 1973-ig még minden évben helyettesítőként dolgozott. 1973-ban hazatért. Azzal zárja, hogy szerette a munkáját. A szöveget 1975. június 28-án keletkezett.

11. sz. önéletrajz

1899-ben született. Ő a legidősebb azok közül, akiknek az adatai ebben a csomagban feltehetően. 1906-ban ment iskolába, hat osztályt végzett. Azt írja, hogy amikor nagybácska lett, csak a szülei körül érezte jól magát, szórakozni, bálba nem járt. Az 1914-es háborúban fogságba esett a bátyja, ezután ő nem is mozdulhatott sehova szülei szeme elől, mondja. Sokat gondolt arra, hogy zárdába menjen, de nem tudott dönteni arról, hogy melyik rendhez. A ferences lelki vezetőjéhez fordult tanácsért, aki egy könyvet adott neki. A ferences rend is tetszett neki, mondja, de úgy vélte, hogy a betegápolást nem bírná. Így a Miasszonyunkról elnevezett szegény iskolanővéreket választotta. Szülei örültek a szép elhatározásának, ezek az ő szavai, de mondogatták neki, hogy jól gondolja meg, nehogy hazaküldjék, és szégyent hozzon rájuk. Végül 1921-ben Márton napján vonult be, előbb Máriaradnára, majd Temesvárra került. Ott örültek neki, mondja, mert addig Kaplonyból még nem volt senki közöttük. Első hónapban

takarított, majd a mosókonyhára került, és végig ott dolgozott. 1949-ben hazatért a bátyjához, mert a szülei bölcs intézkedése folytán neki is hagytak lakhelyet, és most van egy kis otthona. A szöveget 1971-ben keletzte. 1978-ban hunyt el. Nem szól egy szót sem arról, hogy 1949 után mivel foglalkozott.

A fenti életrajzi írások nem saját elhatározásból, hanem felkérésre készültek, azaz a szerzők a felkérés nélkül nem készítették volna el ezeket a szövegeket. A szövegek íróinak nem volt egységes elképzelése arról, hogy mit fed az önéletrajz mint műfaj, azaz mit várnak el tőlük. Ezért készült olyan szöveg, amelyben a szerző csupán az évszámokat, adatokat sorolja fel, mások azonban részletesebben mutatják be az életük egyes epizódjait. Műfaji szempontból ezek a szövegek az életrajzi elbeszéléshez állnak a legközelebb, amennyiben külső felszólításra lejegyzett élettörténetről van szó, azzal a megszorítással, hogy itt csak az életünk néhány fontosabbnak tartott eseményét jegyezték le, és egyik esetben sem kapunk részletes életrajzot. Nem tudjuk, hogyan magyarázta el a plébános azt, hogy mit vár el tőlük, de azt látjuk, hogy az önéletrajzok szerzői nem azonos módon értelmezték az autobiográfia műfaját. Mindenképp nagyban meghatározta a szövegek tartalmát az a tény, hogy a plébános kérésére készítették az önéletrajzokat: a szövegeken érezni lehet azt, hogy a plébános általuk vélt elvárásainak kívánnak megfelelni. Van, aki mintegy a plébánoshoz szólva, mentegetőzve jegyzi meg, hogy amikor beteg, vagy utazik, nem tudja a megfelelő időben teljesíteni az áhítatokat. Másvalaki a szöveg végén elnézést kér a késésért – valószínűleg határidőre kérték tőlük a szövegeket. Ami a fontos dátumokat illeti: mindannyian napra pontosan közlik a bevonulásuk, beöltözésük, fogadalomtételük időpontját. Tehát ezekben az esetekben a szakirodalom által kikényszerített életrajzoknak⁵ nevezett műfajról beszélhetünk, azzal a megjegyzéssel, hogy nem a kutató kérésére készültek el, hanem egy plébános kezdeményezésére.

A zárdába vonulás mint fordulópont

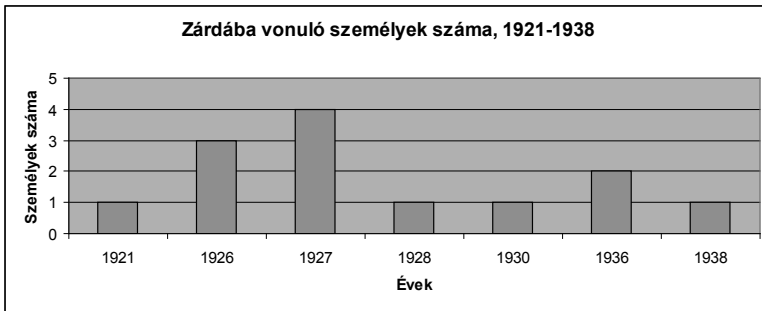
Néhányan érintik a zárdába vonulásuk történetét. Az egyik legrészletesebben leírt esetből, a 3. sz. önéletrajzból megtudjuk, hogy a szülők férjhez akarták adni a lányukat, ám ő helyette a zárdát választotta. Már kisgyerekként az asszonyok imádságosnak nevezték őt, és ő azt mondogatta, hogy zárdába megy. Ez egyrészt arra utal, hogy mélyen vallásos neveltetést kapott, másfelől azonban az is kiderül, hogy ennek mások is tanúi voltak, asszonyok, akik látták a gyereket imádkozni, és meg is jegyezték ezt. A zárdával kapcsolatos információkat a szocializáció folyamatában hallotta a gyerek felnőttektől, majd maga is mondogatni kezdte. Két fordulat is van ebben az élettörténetben: a vallásos neveltetés után az első meglepő fordulat a bálba járás. Bár előbb leírja, hogy mennyire dicsérték, hogy ő imádságos volt, megtudjuk, hogy nagyobb lány korában bállokba járt, sőt minden alkalommal ott volt, amikor táncolni lehetett. Majd újabb fordulat következik: azt szeretné mégis elérni, hogy a szülei ne férjhez adják, hanem zárdába engedjék. Úgy tűnik tehát, hogy a szülők igyekeztek vallásos szellemben nevelni a gyereket. Később azonban látták, hogy lányuk szeret bálba, táncmultságokba járni, és attól tartottak, hogy mégsem lesz neki való a zárdai élet. Az önéletrajz további mondatai is erre utalnak: a

⁵ Lásd erről Keszeg Vilmos: *A történetmondás antropológiája*. Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kvár 2011. 189–191.

szülők azért ellenezték a zárdába vonulását, mert félték attól, hogy nem fogja szeretni, és keseregve tölti majd az életét. Ő ennek ellenére zárdába ment.

Nem tudjuk, később hogyan gondolt erre a döntésre. Egyvalami biztos, nevezetesen az, hogy két opció állt a fiatal lány előtt: vagy férjhez megy, vagy zárdába. Valószínűleg a választási paletta ebben az időszakban a többi lány esetében is ugyanígy alakult. A közösség részéről az elvárás az volt, hogy a fiatal felnőttek elhagyják a korábbi, családjuk nyújtotta szociális hálót, és új családot alapítsanak. Akik nem kívántak vagy nem tudtak házasságot kötni a megfelelő életkor betöltéséig, azok számára lehetőséget jelentett az, hogy egy szerzetesi közösségben kezdhettek új életet, alakíthatták újra a szociális hálójukat: ott együtt élhettek, tanulhattak, dolgozhattak azokkal, akikkel közös értékrendjük és életszemléletük volt.

A zárdába vonult személyek száma 1921 és 1938 között így alakult:



Nagyrészt ismerjük a zárdába vonulások dátumait, a beöltözések és fogadalmak dátumait is. Az adatokat vizsgálva látni lehet, hogy néha furcsa egyidejűségek vannak. A dátumok egybeesése azonban nem véletlen, ahogy az alábbi adatokból látni lehet, ugyanabból a faluból ugyanazon időpontban ketten is bevonultak ugyanabba a rendbe, hárman ugyanazon a napon öltöztek be, ugyanakkor tettek fogadalmat:

Sorszám	Született/elhunyt	Zárdába ment	Beöltözött	Fogadalom
1.	1904. júl. 6. – 1981. jan. 14.	1927. okt. 1. 23 éves	1928. dec. 8. 24 éves	?
2.	?	1927. nov. 19.	1928. dec. 8.	1930. szept. 8.
3.	1907. febr. 12. – ?	1927. nov. 19. 20 éves	1928. dec. 8. 21 éves	1930. szept. 8. 23 éves

A fenti adatok csak néhány egybeesést mutatnak meg, még néhány hasonló előfordul. Ez arra utal, hogy gyakran nem egyedül tették meg a lépést, hanem a faluból ketten vagy többen léptek be a zárdába, azaz összehangolták a belépésüket, majd a későbbi nagy mozzanatok is.

A munkakörökről

A szövegekben legrészletesebben a zárdai és a zárda utáni munkaköreikre reflektálnak. Van közöttük olyan, aki arra volt büszke, hogy a nehéz munkákhoz osztották be, mások a betegségük okán kaptak könnyebb hivatalt. Külön érdemes kiemelni, hogy legtöbben közülük betegápolóként működtek, és fertőző betegek mellett dolgoztak, ám ezekkel a betegségekkel szemben akkor és ott nem alkalmaztak sem oltásos, sem egyéb védelmet. Így csak idő kérdése volt, hogy ők maguk is megkapják azokat a betegségeket. Két esetben konkrétan említik is, hogy azért kapták el a tífuszt, mert hónapokig tífuszos betegeket ápoltak.

Az elhallgatásról

A biografikus beszédmódról szóló szakirodalmi írások felhívják a figyelmet arra, hogy a direkt, indirekt és a kutató által kikényszerített történetmondás mellett legalább ilyen fontos szerepe lehet az elhallgatásnak.⁶ A kutató számára ugyanis fontos információ az is, hogy mi az, amiről nem beszél az adatközlő. Az általunk vizsgált szövegek esetében is azonosíthatók ilyen témák.

Bár az életrajzukban néhányan részletesen szólnak zárdába vonulásuk okairól, a bevonulással kapcsolatos döntés meghozataláról, senki egy szóval sem említi azt, hogy társával, barátnőjével egyszerre mentek zárdába, öltöztek be, tettek fogadalmat. Ezek az egybeesések csak akkor derülnek ki, amikor az adatok táblázatos formában egymás mellé kerülnek. Ebből az következik, hogy bár személyesen mindenkinek volt egy magánéleti története, amit az életrajzban úgy mond el, mint a döntésének a hátterét, magát a döntést számos más tényező is befolyásolta, amiről az életrajzban nem tesz említést, például több falubeli lány hasonló döntése. Számolni kell ugyanis azzal, hogy mindenki ismerte a korábbi években zárdába vonultakat, azokat a nőket, akik ezt az utat választották. Tudták azt, hogy hol vannak, mivel foglalkoznak. Volt a szemük előtt egy követhető társadalmi modell egy olyan életútról, amelyet a faluban tisztelet övezett. Ez közbeszéd tárgya volt, és az asszonyok ennek megfelelően mondták rá erre vagy arra a kisgyerekre, hogy „imádságos”, azaz úgy látták, a viselkedése megfelelő ahhoz, hogy apáca lehessen.

Külön érdekes a 8. és 9. sz. szöveg ebből a szempontból, hiszen ha a szövegeket jobban megnézzük, kiderül, hogy ezek szerzői testvérek voltak, ám erre csak egyikük reflektál futólag egy szóval, a másikuk egyáltalán nem tesz említést erről. Azaz életrajzaikban elhallgatják az ugyancsak apáca testvérükhöz fűződő viszonyukat. A fiatalabbik, a 8. sz. szöveg szerzője futólag említi a nővérét apácanevén, pontosabban azt, hogy testvére zárdába vonult, és ő ezután még öt évig otthon maradt az özvegy édesapja és két kisebb lánytestvére mellett. De ő sem mondja ki, hogy a testvéréről beszél, hanem annak az apácanevét használja. Ez az apácanev vezet el a testvéri viszony felismeréséhez. A nővér azonban egyáltalán nem ír a családi körülményekről, a korán elhunyt édesanyjáról, a mostohaanyjukról, aki 1925-ben halt meg, az ugyanebben az évben elveszített katona bátyjukról, mindezt csak a hűg szövegéből ismerjük. Alig egy évvel ezen tragikus családi események után azonban a nővér már jelentkezett a temesvári zárdába. A zárdába vonulásának indokáról nem ír, ám abból, hogy öt hónap leforgása

⁶ Uo. 189–191.

alatt két helyre is jelentkezett, és amikor az első helyről hazaküldték, nem törődött bele, hanem gyógyulása után azonnal jelentkezett egy másik helyre, nos mindebből látni lehet, hogy semmi szín alatt nem kívánt otthon maradni. A hűg leírásából érezni lehet azt, hogy a családra gondot viselő legidősebb nő súlyos szerepe hárult rá, miután nővére távozott. Ha megnézzük az évszámokat, világossá válik, hogy az említett, gondozást igénylő két kislány testvérük az édesapa második házasságából származott. Azaz az immár másodszer is megözvegyült édesapa második házasságából született gyerekeire kellett volna gondot viselniük a nagyobb lánytestvéreknek a mostohaanyjuk halála után. Ez az, amit a nővér nem vállal, hanem zárdába vonul, és a feladatot a hűgára hagyja. Elképzeltető, hogy ez a körülmény az oka annak, hogy nem említik egymást az életrajzaikban. A hűga csak annyiban említi nővérét, hogy annak zárdába vonulása olyan korszakhatár az ő életében, amit őt nagyon nehéz év követett. A rendek felszámolásának évében, 1949-ben mindketten hazatértek szülőfalujukba, ám ebből az időszakból sem említik egymást az önéletrajzukban. Az elhallgatás itt családi nézeteltérést jelent: a nővér menekülni akart a rázúduló feladatoktól, ezért zárdába vonult, majd miután betegsége miatt hazaküldték, azonnal jelentkezett egy másikba, csak hogy ne kelljen vállalnia a család ellátását. Döntéséről azonban nem beszél az életrajzában. A hűga sem tér ki a családi kötelesség vagy felelősség kérdésére az életrajzában, nem mondja ki, hogy magára hagyták egy nehéz helyzetben, de azt elmondja, hogy milyen nehéz időszak várt rá a nővére távozása után, és miután felnőttek a kisebb testvérei, ő is zárdába vonult. Ezen két szöveg kapcsán ritka lehetőség kínálkozott arra, hogy a ki nem mondott történeteknek legalább egy részét rekonstruálhassuk. Csak a két különálló életrajzi szövegben szereplő adatok, évszámok egymás mellé helyezése révén bontakozik ki a családtörténet, és a fiatalabb lánytestvér küzdelmei így válnak igazán érthetővé.

Útkeresés a rendek felszámolása után

A 8. sz. szöveg az, amelyben a családi háttér mellett a szerző a legrészletesebben ír a szerzetesrendek felszámolása utáni időszakról és a világi életbe való visszatérés nehézségeiről. A rendek felszámolásakor nyilván a többi életrajz írójának is szembe kellett néznie az új helyzettel, de csak kevesen írják le részletesen ezt az időszakot. Voltak, akik átmenetinek gondolták a rendelkezést, és egy ideig még megpróbálták együtt maradni, másoknak annyival volt könnyebb a helyzetük, hogy ők a családjukhoz térhettek haza. De voltak olyanok is, mint a 8. sz. szöveg szerzője, aki bár hazatért, nem támaszkodhatott a családjára támogatására, hiszen már akkor, amikor a zárdába ment, a családjára szétszéledőben volt. A hazatérése után az a kérdés számára, hogy milyen munkát vállalhat, konkrétan miből fogja fenntartani magát. Azok esetében, akik a családjukhoz térhettek haza, a család át-, pontosabban visszavette a szerzetesi közösségtől a szociális háló szerepet. Ez az, amit ő, a 8. sz. szöveg szerzője hiányolt: a szerzetesi életmód rendezett volt, leírja, hogy csengő szólított ebédre, vacsorára, megvolt a munkája, az életének biztos pontjai voltak. Mindezt elveszítette akkor, amikor hazatért: a zárdából kiúzva érezte magát, gyenge volt az egészsége, és nem tudta, mihez is tudna kezdeni. Ő itt a bolyongás szót használja. A célját azonban pontosan megfogalmazta: azt szerette volna, hogy egy kis otthonban élhetne egyedül: „arra vágytam hogy egy kis otthonom legyen, hol egyedül lehessen akár milyen szegényen is élek nem tudja nem látja senki.” Bár futólag szól a rokonairól, azok csak annyiban szereplői a történetnek, hogy kételkednek tervének sikerében, de támogatást tőlük nem kapott. Ehhez képest minden segítség nélkül sikerült egy stratégiát felépítenie és kiviteleznie: elment

és megtanult egy szakmát, a szabászatot. Korábban többnyire ápolói munkakörben dolgozott, de rövid ideig dolgozott egy radnai varrodában is – talán ez adhatta az ötletet. Tervéhez többlépcsős cselekvési tervet készített. Ahhoz, hogy varrásból megéljen, varrógépre volt szüksége, ezért kezdetben gyerekfelügyeletet, betegápolást vállalt, hogy megvehesse a varrógépet. Az elején nehezen ment, keveset hozott a varrás, de később mind több munkát kapott, és keresetéből lassan megvásárolta a szükséges bútorokat magának. Elképzelését tehát megvalósította.

A 4. sz. szöveg szerzője azon kevesek közé tartozott, akik a rendek felszámolása után még jó ideig abban bíztak, hogy ez az intézkedés csak ideiglenes, vagy ha marad is, ők együtt tudnak maradni. A csoport azonban lassan szétszéledt, azok a társai, akiknek volt hova hazamenniük, lassanként hazatértek. Ő azonban ott maradt, amíg csak lehetett, megmaradt a két beteg társa mellett, és csak akkor ment haza szülőfalujába, amikor már valóban teljesen egyedül maradt. Az utolsó maradás élménye volt tehát az övé, és ennek az élménynek a leírásával az egyik legfájdalmasabb történetet adta át nekünk. A zárdai közösség felszámolódása után hazatért a húga mellé, ám öt év múlva itt is magára maradt – másodszor is.

Olyan nők rövid életrajzairól beszéltünk, akik szerzetesrendek tagjai voltak a 20. sz. első évtizedeiben, és akiknek a szerzetesrendek felszámolása után vissza kellett térniük a világi közösségekhez. Erre nem állt rendelkezésükre sem intézményes megoldás, sem modell, amit követhettek volna, itt mindannyian egyedi megoldásokat kellett találniuk. Úgy vélem, pontosan ez a két mozzanat teszi fontossá ezt az anyagot. A zárdába vonulás ugyanis egy rendezettnek mondható folyamat volt: egy korábban kialakult, a faluban mindenki által jól ismert, követhető modell állt a rendelkezésükre. Mihelyst megszületett a döntés a zárdába vonulásról, a követhető lépések, beavató eljárások ismertek voltak, és a személy, aki kikerült a korábbi szociális háló (család, faluközösség) védelme alól, bekerült egy másik (szerzetesi közösség) védelme alá. A szerzetesrendek megszüntetése ennek a folyamatnak pont az ellenkezője volt: semmiféle rendezett visszavonulás nem történhetett, nem volt semmiféle egységes útmutatás, elképzelés, minta arra vonatkozóan, hogy hogyan kell eljárni, és hogyan kell felépíteni egy új életformát. Egyesek az akkori közösségük fenntartása mellett döntöttek, mások a családhoz, faluközösséghez való visszatérés mellett. Egyik út az egyházon belül még fellelhető fizetett munkakörök vállalása, mint például a sekrestyési állás. Voltak, akik a zárdában végzett munkakörhöz hasonlót próbáltak keresni, és az ott szerzett tudásukat kamatoztatni, ebből megélni. Páran, akik korábban ápolóként dolgoztak, sikerrel találtak ápolói, asszisztensi állást a rend megszüntetése után, de volt eset, amikor hasonló megfontolásból valaki a rend keretében elsajátított szerényebb tapasztalatát kamatoztatva új szakmát tanult meg, és abból próbálta fenntartani magát.

Az önéletrajzokból körvonalazódik az, hogy milyen fontos szerepet játszott a közösség által birtokolt tudás, a viselkedési minták, a közösen birtokolt értékek az életút megtervezése alkalmával. Láttuk azt is, hogy mi történt később, amikor egy váratlan fordulattal a hatalom felszámolta ezeket a közösségeket. Ekkor már nem áll rendelkezésre előzetesen kialakított tapasztalat, nem voltak alkalmazható, intézményes, közösségi megoldások, és a krízishelyzetet kialakító hatalom sem kínál megoldást az érintetteknek. Láttuk, hogy az útkeresés sok esetben drámai fordulatokkal volt terhes, de észre kell venni azt is, hogy közben sem maguk a szereplők, sem a közösség nem mondott le arról, hogy a rendek megszüntetése után pár évtizeddel is apácának tekintse a valamikori rend tagjait. Bár hivatalosan nem működhettek ezek a rendek, a plébános a hetvenes években is minden további nélkül rendtagoknak tekintette őket, és

különösen fontosnak tartotta azt, hogy az ünnepi alkalommal készített bejegyzéseiben megfelelően, adatokkal és fényképekkel dokumentáltan jelenjenek meg az apácák is. A közösségek szétestek, a tagjaik szétszéledtek, életmódot váltottak, de a szellemi, lelki odatartozás ezeken túlmenően is megmaradt számukra.

Arround Communities. Nun-Autobiographies from Szatmár/Satu Mare County

Keywords: Swabians, nuns, autobiography, religion, the dissolution of religious orders

A priest from a village in the surroundings of Satu Mare inhabited by Swabians decided in the early seventies to collect biographical data of the nuns who were born in that village. He urged the nuns to write their autobiography. Eleven nuns responded and have written their autobiography. The sisters entered religious orders in the first half of the 20th century. The dissolution of religious orders in 1949 created a particularly difficult situation for their members: these communities have meant much more than a spiritual and emotional support to its members. After that for most them it was hard to find a means of subsistence. The nuns wrote about this period in the seventies.

Makkai Júlia Anna

A múlt kiállítható részei: Erdély-reprezentációk a 20–21. századi szépirodalomban

Az elmúlt években a magyar nyelvű könyvpiacra megjelent néhány olyan Erdélyről szóló regény, amelyek népszerűségük révén ma képet, identitást, márkaértékeket hoznak létre és alakítanak ki, vagyis fontos szerepet játszanak a régió megítélésében. Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy milyen toposzokba, narratív sztereotípiákba és ikonográfiai összefüggésekbe ágyazódik bele Erdély neve ezekben az Erdélyről szóló szépirodalmi alkotásokban. A kiválasztott könyvek Ugron Zsolna (*Úrilányok Erdélyben*), Cserna-Szabó András (*Szíved helyén épül már a halálcsillag*), Méhes György (*Kolozsvári milliomosok*) és Bánffy Miklós (*Erdélyi történet*) művei.¹

Módszerem lényege, hogy egy elemzési modell keretében gyűjtöm össze azokat a régiót tárgyiasító komponenseket, amelyek több regény összehasonlítására is alkalmasak. Ilyen komponensek például: *időszerkezet* (elbeszélte idő, idő-tér viszonya), *térszerkezet* (urbánus-rurális jelleg, a terekhez kapcsolódó értékek és jelentések, épített környezet, tipikusan erdélyi tájként jellemzett tájak, táji civilizációs komponensek – gazdaság, kultúra, politika, gasztronómia), *demográfiai adatok* (etnikumok elosztása, társadalmi hovatartozás, életkori és foglalkozási kategóriák), *szövegfelszín* (nyelv, stílus, nyelvi sajátosságok, rétegek, nyelvi markerek), az erdélyi múlttal kapcsolatos *források, sztereotípiák és mítoszok*.

A szociálpszichológiából jól ismert *reprezentáció*fogalom és a társadalmi imaginárius kutatások adták a kiindulópontot az elemzési modell kialakításához.² A *reprezentációk*

Makkai Júlia Anna (1989) – doktorandusz, BBTE, Kolozsvár, Hungarológiai Tanulmányok Doktori Iskola, julia.makkai@gmail.com

¹ Ugron Zsolna: *Úrilányok Erdélyben*. Ulpius, Bp. 2010; Cserna-Szabó András: *Szíved helyén épül már a halálcsillag*. Magvető, Bp. 2013; Méhes György: *Kolozsvári milliomosok*. Ulpius, Bp. 2008; Bánffy Miklós: *Erdélyi történet*. I–III. Harmadik kiadás. Helikon, Bp. 2012.

² Arjun Appadurai: *A lokalitás teremtése*. Szelják György–Árendás Zsuzsa (ford.), Regio 3. 3–32; Bronislaw Bacsko: *Les Imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*. Payot, Paris 1984; Charles Taylor: *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press, Durham–London 2004; Cornelius Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société*. Edition de Seuil, Paris 1975; Dominique Kalifa: *Les bas-fonds. Histoire d'une imaginaire*. Seuil, Paris 2013; Feischmidt Margit: *Erdély-(de)konstrukciók*. Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Bp.–Pécs 2005; Hanna Fenichel Pitkin: *The Concept of Representation*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1967; Katja Valaskivi–Johanna Sumilaia: *Circulating Social Imagineries. Theoretical and Methodological Reflections*. European Journal of Cultural Studies 17(2014). 229–243; Marc Augé: *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Seuil, Paris 1992; Moscovici Serge: *Theory of social representations (Társadalomlélektan)*. Osiris kiadó, Bp. 2002; Saadi Lahlou–Jean-Claude Abric: *What are the „elements” of social representations?* Papers on Social Representations 20(2011). 1–10.

valóság tartalmakat jelentenek, amelyek szoros kölcsönhatásban vannak a világról alkotott percepcióinkkal. Ezek a valóság tartalmak megképzett, konstruált tartalmak, amelyeket a kultúripar termelői hoznak létre és terjesztenek különböző médiumokon (például a sajtó, népművészet, szépirodalom, a vizuális tartalomtermelés formái, mint a festészet, mozgókép, fotó stb.). Jellemzőjük, hogy állandó használatban vannak a társadalomban, azon közösség által, amely számára létrehozták őket. Használat során társadalmi képzeletté alakulnak, és meghatározzák a terek kezelését és az identitások szerveződését, ugyanis forgalomba hozzák a terekről és a közösségi identitásról felfogott és megélt képet.

A társadalomról felfogott vagy a társadalom önmagáról alkotott képe, a társadalmi imaginárius reprezentációi „nem leképezik a társadalom értékösszefüggését, hanem létrehozzák azt. [...] mindezt történetmondással, látványképzéssel lehet elérni, az összefüggések fel/megmutatása, elmesélése által”.³ Mivel ezek a tartalmak konstruált voltukból fakadóan jelentéssel vannak ellátva, képesek az érintett közösség aktivizálására, pontosabban képesek arra, hogy „a közösségi identitások kijelöljék területüket és annak határait, másokhoz való viszonyukat, a barátokról és ellenségről alkotott koncepciójukat s múltjuk és jövőjük értékösszefüggését. Továbbá a közösségi identitás az, amely a régiót megkülönbözteti az egyszerű fizikai tértől, amely nem más mint társadalmi konstrukciók együttese.”⁴

A megkonstruált tartalmak forrása az *emlékezet*, *örökség* és az *identitás*, amelyet a historiográfusok a „nagy kiterjedésű jelen”, a *prezentizmus* jelenségével magyaráznak. Egyik megjelenési formája egy térség kulturális örökségének középpontba állítása, amelyben a megmentés, megőrzés társadalmi gyakorlatai nyernek teret. François Hartog francia ókortörténész és historiográfus *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat* című könyvében, a szeptember 11-i eseménnyel magyarázza a jelenséget, amely egy időben történik, láttatja is magát, megemlékezik saját magáról a kamerák által, azonnal *történeti dimenziót* nyer.⁵

Ebből is érzékelhető, hogy a *média* nagy szerepet játszik a jelenség létrejöttében, a televízió térnyerésével a média a jelent felhasználva eseményeket termel és fogyaszt. A jelen már alakulása pillanatában történetinek mutatja magát, múltnak látszik.⁶ A *turizmus* is erős hordozója a prezentizmusnak: az egész világ elérhető közelségbe került, „szűrőjén” keresztül a múltnak más-más részei lesznek érdekesek.⁷

Hartog ehhez a nagy kiterjedésű jelenhez három kulcsfogalmat rendel, amelyek ugyanakkor feltételei is: az *emlékezet*, amely akaratlagos (oral history) és rekonstruált (megírt történet), az *örökség* (megóvása, értékének hangsúlyozása, előmozdítása) és a *megemlékezés*. Mindhárom kifejezés egy negyedike mutat rá, vagy akár ez képezi az előző három alapját: az *identitás*.

Az *emlékezet* Hartog definiálása szerint a társadalmi gondolkodás sajátja, amely kollektív emlékekből, áll és ezekből az emlékekből csak azok maradnak meg, amelyeket a jelenlegi keretein belül működő társadalom rekonstruálni tud.⁸ Ezáltal az *emlékezet* egyre nagyobb teret hódított magának, az 1980-as években már látványosabb és kézzelfoghatóbb formában, a *kulturális*

³ Keszeg Anna: *A holdbéli völgy képzelete*. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kvár 2015. 16.

⁴ A. Paasi: *Region and Place-regional identity in question*. Progress in Human Geography, XXVIII(2003). 4. sz. 475–485.

⁵ François Hartog: *A történetiség rendjei – Prezentizmus és időtapasztalat*. L'Harmattan – Atelier, Bp. 2006. 20.

⁶ Uo. 115.

⁷ Uo. 114.

⁸ Uo. 123.

örökség fogalmával teljesebben ki. A *kulturális örökséget* rendeltetéséből fakadóan védeni kell és összeírni, fel kell írni és újragondolni idővel. Ezen új hullám hatására emlékműveket emeltek, múzeumokat renováltak és nyitottak meg. Az emberek kötődni kezdtek a helyek emlékezetéhez, ebben az időben Pierre Nora megalkotta az „emlékezet helye” kifejezést a *Les Lieux de mémoire* (*Az emlékezet helyei*) című korszakalkotó munkájával. Megállapítása szerint az örökség az emlékezethez kötődik, és az *identitás* hordozója, egy olyan identitásé, amely eltűnéstől fenyegetett, feledésbe merült, önmagát kereső és kitaláló identitás.⁹ Az *örökség* feladata valójában az, hogy kiemeljen, észlelhetővé tegye mindazt amit nem látunk, amit hamarosan nem is láthatunk majd.

Azt, ahogyan látjuk a múltat, számos „prezentációs elem” alakítja, történeti emlékekhez rendelt tájékoztatásra és népszerűsítésre szánt reklámhordozók (füzetek, táblák stb.), idegenvezetők magyarázatai vagy lerombolt műemlékek helyreállítása és létrehozása.¹⁰

A múlt különböző részeinek megragadása, kiemelése és megmutatása a média és a turizmus mellett a szépirodalomnak is a sajátja. Kutatásomban a szépirodalom mint médiatermék jelenik meg, ugyanis mediális szempontból nagyon fontos komponenseit hordozza adott közösségnek, jelen esetben az erdélyi magyar és magyarországi magyar társadalom „autentikus tudásának”. Az általam kiválasztott szerzők írásaiban elemzem, Hartog kulcsfogalmai mentén, az emlékezetnek azon komponenseit, amelyek aktualizálásra kerülnek: *akaratlagos emlékezet* (oral history), *rekonstruált* (megírt történet), *örökség* (megóvása, értékének hangsúlyozása, előmozdítása) és *a megemlékezés*.

Ugron Zsolna (szül. 1978) *Úrilányok Erdélyben* című regényében a kommunista rezsim idejében államosított birtokokat visszaszerző hajdani erdélyi arisztokrácia leszármazottainak életébe enged betekintést. Célja egy egzotikus régió megmutatása egy olyan letűnt társadalmi osztály révén, amely a 20. századi történelem megrázó eseményeinek áldozata. A könyvben a kortárs populáris női irodalom kánonja szerint hozta létre Erdélyt a szerző, ahol a központi szereplők, ezen családok örökösének életét mitikus keretbe állította. A regényben visszaemlékezés jelleggel a rendszerváltás előtti korszakból családi anekdotákat, történeteket ékelt be a napjainkban zajló eseménysorba. A retrospektív elemek ötvözése a jelent érzékeltető cselekménnyel kiváló eszköze a prezentizmusnak, a romániai kommunista diktatúra időszakának szeleiteit, a rendszer következményeit, a társadalomra való hatását állítja közszemlére. A regény elején megjelölt szerzői szándék a megemlékezés, a múlt identitásként való felvállalása és használata: „Nem gondolom, hogy a múltat kellene élnünk, vagy azt a világot próbálnunk visszahozni saját életünkbe. Akkor sem, ha a történelem szeszélye most néhányunknak megengedi, hogy visszatejünk a kastélyokba. De abban hiszek, hogy meg kell őriznünk azt a darabot, amit még lehet, és tudnunk kell a helyét. A történelmet, azt hiszem, nem lehet megúszni – valamit kezdeni kell vele.”¹¹ Továbbá a valamikor virágkorát élő erdélyi arisztokrácia örökségéből megmaradt „ereklyék” megmutatása elsődlegesen egy olyan magyarországi közönségnek, melynek nincs hiteles tudása erről a térről. Ebben az értelemben a szerző által „létrehozott” Erdély a François Hartog féle *örökség* idődimenziója szerint működik, célja a *megóvás* és *értékhangsúlyozás*.

Ugron Zsolna regényének központi dilemmája a valamikor államosított ingatlanok visszaszerzése, majd azok rendbehozatala és felhasználása kereskedelmi célok szándékával. A rendszerváltás előtti múlt ilyen formában válik aktuálissá.

⁹ Uo. 148.

¹⁰ Uo. 90.

¹¹ Ugron Zsolna: *Úrilányok Erdélyben*. Upius, Bp. 2010. 7.

A *prezentizmus* mellett áll a szövegben érzékelt interkulturalitás, amely az Erdélyből elszármazott arisztokraták „új hazájával”, azokkal az országokkal mutatkozik meg, ahova a rendszerváltás előtti időszakban az arisztokrák menekültek. Örököseik hazájuknak tekintik egyaránt Erdélyt és ezeket az országokat a világ bármely pontján. Ilyen formában az egész világ elérhető közelségbe kerül, mintegy hálózatot alkotva.

Az idő tapasztalatával kapcsolatos fogalmak visszaköszönek a regényhez írt reklám- és fűlszövegekben is, mint ilyen a *moly.hu* népszerű könyves webportálon olvasható bemutatató leírásban: „valóságos”, „utazás”, „sodró”, „nyüzsgés”, „találkozás” (feltétele a távollét az időben), „örökség”, „pillanatképek”, „elsüllyedt”, „világ”, „kései”, „nem mindennapi”, „hétköznapjaiból”.¹²

Az erdélyi tájat regényében az író az Erdélyről szóló mai magyarországi társadalmi beszédben élő kép szerint hozza létre, amelyet az *Erdély-(de)konstrukciók* című tanulmánykötetben „ősmagyar-egzotikus” ambivalenciával diagnosztizáltak a szerzők.¹³ A régió a valamikori Magyarország maradványaként jelenik meg, az ősi, autentikus magyar kultúrát „örző” kultuszhelyként. Emelett kevésbé modernizált, civilizálatlan, paraszti társadalom idilljével szinonim a nyugatosodott, urbanizálódott, fogyasztói Magyarországgal szemben. Erdélyt „másként”, egzotikusként, természetközeliésként mutatja be. „mi úgy nőttünk fel, hogy ez volt az Atlantisz, az elveszett világ, mi nem tündérmeséket hallgattunk tátott szájjal, hanem nagyapám meg Pólika történeteit, az ő Erdélyük volt a meseország, és most tessék, Szent György, itt a sárkány, mehetsz harcolni, szerezd vissza, építsd fel. Szerinted nem lennék hülye, ha ehelyett Budapesten valami multinak próbálnék minél több pénzt keresni?”¹⁴ Ebben az értelemben Erdély ellenvilágként, amolyan menedékként jelenik meg a regényben az ide utazó szereplők számára. Ugron Zsolna regénye szembeállítja a budapesti létformát és az elmaradott, de autentikusan megmaradt erdélyi települések életét. A kortárs populáris női irodalom hazatérés-kliséjét, a modern nagyvárosból a szülőhelyre, ahol az igaz énre való rátalálás zajlik¹⁵, ebben az esetben az *Erdély-eszképzés* helyettesíti. A tájképzés során a magyarországi Erdély-reprezentációkban megtalálható legismertebb sztereotípiákat is felsorakoztatja, mint például: épített környezet - rossz és poros utak, tönkretett és lepusztított épületek, „reneszánsz ablakkeret”; gasztronómia - kolozsvári töltött káposzta; Erdélyhez köthető hírességek - „az angol trónörökös üknagyamamája”. A természeti tájból „villanások” formájában egy-egy értéket emel ki, mint például a borvíz: „A hideg ásványvízű medencét ritkán, szinte alig látogatták az udvarház lakói. Bár a birtokhoz tartozott, nyáron leginkább a falubeli gyerekek pancsoltak benne, csak néha zavarta meg őket egy-egy reumás öreg, aki csontjait kúrálni járt a forráshoz.”¹⁶

A kritikákban megfogalmazódik az az álláspont, miszerint a regénybe ékelt anekdotikus részek mind nyelvileg, mind tartalmilag felülmúlják a kerettörténetet. Számos köznyelvben használatos fogalmat, a kortárs szleng elemeit építette be a szerző a szövegbe, mint „nyüzsgöve”,

¹² Moly: *Ugron Zsolna-Úrilányok Erdélyben*. <http://moly.hu/konyvek/ugron-zsolna-urilanyok-erdelyben>, letöltés ideje: 2015.12.5.

¹³ Feischmidt Margit: *A magyar nacionalizmus autenticitásdiskurzusainak szimbolikus térfoglalása Erdélyben. = Erdély-(de)konstrukciók*. Szerk. Feischmidt Margit. Néprajzi Múzeum, Bp.–Pécs, 2005. 7.

¹⁴ Ugron Zsolna: *Úrilányok Erdélyben*. Ulpius, Bp. 2010. 85.

¹⁵ Sally Robinson: *What's Contemporary about Contemporary Women's Fiction?*. *Modern Fiction Studies* XVII(2001). 987.

¹⁶ Ugron Zsolna: *Úrilányok Erdélyben*. Ulpius, Bp. 2010. 62.

„pózolt”, „belebambulni”, „nagyon szőke, „nagyon happy”. A regény nyelvezetének szükössége miatt csak olykor, egy-egy villanásra kapunk némi ízelítőt a helyi nyelv sajátosságaiból.

Az *Úrilányok Erdélyben* a jelenlegi magyar nyelvű populáris irodalom azon terméke, amelyből többszöri újrakiadás révén hetvenezer példányt adtak el Magyarország- és Erdély-szerte.

Cserna-Szabó András (szül. 1974.) *Szíved helyén épül már a halálcsillag* 2013-as kiadású regényében napjaink Kolozsvárjára kalauzolja olvasóit, ahova főhőse szerelme után, egy romániai lány nyomába ered. A szerző a múlt század eleji történelmi épített környezettel és utcanevekkel, elismert román költők és prózairók neveivel „misztifikált” Kolozsvárra utazunk. Kolozsvár a regényben „kultikus térré” alakul egy „történetetlen” időben, a főhős eredetileg Léna után érkezik ide, de egy „mindent elsöprő” szerelem hatására Kolozsvár egy Krúdy féle időtlenség színtere lesz, egy időutazásé, ahol Emlék Bundás nevű főszereplő elveszíti időérzékét. Az időutazás egyfajta menekülési lehetőség is, a főhős saját jelenétől, sivár valósága elől menekül gyakran műltszázadi szakácskönyvek, 20. századi költők megidézett világába és Kolozsvárra. Erdély ebben a formában a szubjektív idő színtere, nincs identitásvonatkozása, mivel a szerző egzotikus színhelyként használja a térséget. Egy bizonyos értelemben, inkább csak sejtetve, Cserna-Szabónál is megjelenik az „Erdély, mint ellenvilág” szimbólum, menedék a nagyváros zaja elől a kissé elmaradott, idillikus világba. De ez a szempont nem kap akkora hangsúlyt a regényben.

Az időbeli dimenziók megtapasztalása, idősíkokkal való játék kedvelt eszköze a szerzőnek, a főhős western regényt ír és ezzel a párhuzammal lesz ez a könyv „regény a regényben”, melyben egyidőben ismeri meg az olvasó Emlék Bundás életét és az őaltala kitalált Mocskos Tizenegyek Bandájának történetét. A két idősíki találkozik időnként a regény folyamán. A regényhez kapcsolt ismertetőben az időt a következő fogalmakkal érzékelik: „vasárnap délután”, „pillanat”, „emlék”.¹⁷

A tájképzés Kolozsvár virtuális térképének sztereotipizált elemeiből épül fel, a város olyan fontos csomópontjai kerülnek említésre a könyvben, mint a „főtéri OTP-automata”, a Bulgakov Café, a Farkas utcai templom, Vár utca, a Karolina tér vagy a Házsongárdi temető. A határolmáltások „örökül hagyott” kettősségre utalnak az épített környezet ékességei. Az erdélyi magyarok körében napjainkban is használatosak a „régii magyar” utcanevek még a múlt század tájképaról. Nem hivatalosan Kolozsváron is két neve van az utcáknak, ahogy erre utal is a szerző „Tandem kerékpárral érkezett élelem. Felültem mögé, és már suhantunk is át az öreg városban, végig a hosszú Horea úton. – Ezt régen Horthy Miklós útnak hívták, de ezt nem kell hangoztatni.”¹⁸ Ebből a kettősségből fakadóan a múlt, az úgy nevezett „magyar világ” állandóan jelen van, nem múlt el teljesen az épített örökség és egy közösség által megőrzött és használt utca-
nevek formájában.

Cserna-Szabó regényében a hagyományos magyaros ételektől kezdve, a keleti különlegességeken át az erdélyi konyha sajátjait vonultatja fel: körömpörkölt, paprikáskrumpli, ökörszályleves, kolozsvári káposzta, hurka-kolbász stb. Az „ál-székely” karakter turisták számára igen vonzó székely tájszólással további étkeket sorol fel: „Tőtött árdé, sárgalegény, pityókatokány, bőcuj, lófinggombás laska, kirlánflékeny, hecsempeccses pánkó, kokojzás lapótya,

¹⁷ Moly: Cserna-Szabó András – *Szíved helyén épül már a halálcsillag*. <http://moly.hu/konyvek/cserna-szabo-andras-szived-helyen-epul-mar-a-halalcsillag>, letöltés ideje: 2015.12.5.

¹⁸ Cserna-Szabó András: *Szíved helyén épül már a halálcsillag*. Magvető, Bp. 2013. 245.

agycsorba.”¹⁹ A többségi Magyarország által kevésbé ismert Székelyföld képzeletbeli tájként jelek által egzotikussá alakul, a saját földrajzi koordinátáitól függetlenül.

A regény főhőse szellemi találkozásokat folytat a kolozsvári erdélyi magyar kultúra nagy alakjaival: „Délutánonként átjárok Dsidához sakkozni, Istenről diskurálunk, Bajor Andorral a lírai novella esélyeiről tárgyalunk reggelig, Bánffy gróffal szivarra gyújtunk a naplementében, és Erdély jövőjét latolgatjuk.” A Magyarország felől jövő Erdély iránti érdeklődést bizonyítja, amelyet György Péter diagnosztizált,²⁰ munkájára alapozva joggal állíthatjuk, hogy a megnevezett, hitelessé avatott erdélyi személyiségek, helyszínek elérhetik a magyar nyilvánosság ingerküszöbét, amelyeket az kiemelt és narratívába illesztett. Ezáltal Cserna-Szabó regényében Kolozsvár „kultikus térré” alakul egy „történetetlen” időben. Olyan Kolozsvár-képnek tűnik, amit egy 2011–2012 tájkéán egy hetet a városban töltő turista össze tudott rakni.

Méhes György (1916–2007) *Kolozsvári milliomosok* legismertebb írása egy iparos (tímár-) család perspektívájából szemlélteti a Trianon előtti és utáni erdélyi társadalom és a család magánéletének eseményeit. A részletes kor, tér és személyleírásokkal a polgárság berendezkedésének bemutatására törekedett az elbeszélő. A könyvben fontos szerepet kap a térség multietnikus jellege, amely vállalkozó és professzionális polgárság differenciáltságát eredményezte.²¹ Méhest a Renner család inspirálta, róluk mintázta hőseit, és életüket adaptálta regényébe.

A szerző történelmi ismereteket, valós személyektől begyűjtött emlékeket, információkat dolgozott fel saját történetírásába, amely bizonyos tekintetben az „oral history” módszer sajátja. Ebből kifolyólag François Hartog időértelmezésében a regény *akaratlagos*, ha úgy tetszik, *oral history* szerű történet.

A regényt bemutató kísérőszövegben az időt kifejező fogalmak: „Trianon előtti és utáni”, „békebeli”, „háborús idők”, „mesék – valóság”, „tündöklés – bukás”, „ma is érvényes”.²² Az erdélyi táj megképzésénél a tipikusan erdélyi konyha gasztronómiai elemei fontos szerepet játszanak: lucskos káposzta füstölt csülökkel, aranygaluska, heránytokány, meggyes rétes, szalonna, pálinka stb.

Kritikusok szerint Méhes György szereplői hiába hiteles alapokból, a kolozsvári Renner család történetéből ihletődtek, a megrajzolt karakterek sokkal inkább mesealakok, olyan hősök, akik „egy elvet beszélnek”, s nincs az a fordulat, ami kizökkentené őket meggyőződésükből. A jellemvonások leegyszerűsítettek és ebből kifolyólag hiányzik az árnyalt jellembrázolás, felszínessé válik, mint például idősebb Keller Frigyes karaktere közhelyessé válik azáltal, hogy munkakedvének köszönhetően szinte megdicsőül munkásai körében, és inkább a „szocreál derék munkásigazgatóját” vetíti elének. Továbbá a sablonosság fellelhető abban is, hogy Méhesnél az alakok jellege legfőképpen nemzetiségükből fakad: „a németek szorgalmasak, és csak a tisztas munkában hisznek”; „a zsidók – persze akad »jó zsidó« is – meg az üzletelésben”; „a magyarok bohémek, mégis csavaros gondolkodásúak, a románok pedig korrupáltak, de azért ők sem hülyék.”²³

¹⁹ Cserna-Szabó András: *i. m.* Magvető, Bp. 2013. 230.

²⁰ György Péter: *Állatkert Kolozsváron – Képzelt Erdély*. Magvető, Bp. 2013.

²¹ Gyáni Gábor: *A középosztály és a polgárság múltja különös tekintettel a dualizmus kori Erdélyre*. http://www.adatbank.ro/html/alcim_pdf530.pdf, letöltés ideje: 2015. 06. 14.

²² Moly: *Méhes György. Kolozsvári milliomosok*. <http://moly.hu/konyvek/mehes-gyorgy-kolozsvari-milliomosok>, letöltés ideje: 2015.12.5

²³ Méhes György: *Kolozsvári milliomosok*. Ulpius, Bp. 2008. 154.

Bánffy Miklós (1873–1950) *Erdélyi történet I–III.* című regénytrilógiájában, 1904-től 1914-ig zajló eseménysorban mutatja be az Osztrák–Magyar Monarchia és a történelmi Magyarország felbomlását előre jelző időszakot. A kiegyezés óta kormányon levő Tisza István miniszterelnök Szabadelvű Pártjának széthullása, az ellenzéki koalíció választási sikere és bukása, balkáni háborúk, szarajevói merénylet és a kirobbanó első világháború keretébe helyezi regényének cselekményét. Hartog idődimenziója alapján Bánffy trilógiája *emlékezet, rekonstruált (megírt) történet.*

A regény online ismertetőjében Móricz Zsigmond a trilógiáról írt méltatását olvashatjuk, a következő fogalmak utalnak az időre: „20. századi”, „az első világháborút megelőző évtizedek”, „1904 és 1914 közötti évtized”, „megújulás”.²⁴

Vallasek Júlia *Az elismerés fokozatai* című tanulmányában ír a Bánffy-novellisztika „ősi”, „primitív világokat” megjelenítő erejéről, történetek, melyek a külvilágtól elzárt térben alakulnak.²⁵ Az „Erdélyi történet”-ben részletesen bemutatásra kerül a havasi románok, mócok kultúrája és sorsa, akiken Abády segíteni akar. Odautazása során mutatja be a havasi életformát, az embereket, akiket meg is szólaltat néhány román nyelvű kifejezés erejéig.

A régió civilizációs komponenseként hangsúlyos szerepet kap a regényben az erdélyi regionális politika ismertetése a magyar országos politika, illetve az európai nagypolitika eseményeinek és konfliktushelyzeteinek vetületében. A regényben elhangzó kérdés egy havasi román ember részéről a nyelvi jogokat illetően a sors iróniája is lehetne napjaink perspektívájából: „Azonban a gróf úr is el kell ismerje, mennyire igazságtalan, hogy az adminisztrációban, amely közvetlen a nép szolgálatára van rendelve, lehetséges az, hogy a jegyző, a szolgabíró, az adószedő nem beszél a nép nyelvét. Hogy az a saját nyelvét nem használja a bíró előtt, vagy csak tolmáccsal. Pedig ezeket még az a nemzetiségi törvény is beígérte, melyet a magyarok hoztak minélkülünk, mert mi keveseltük azt, amit ígért.”²⁶

A regény során Bánffy több nyelvi regisztert mozgat meg egymással párhuzamosan: „rétegnyelvi elemek (pl. vadászat, kártya, bál sajátos szóhasználata) keverednek a *couleur locale* szerepet betöltő mezőiségi »a-ző« nyelvjárás, illetve az erdélyi regionális köznyelv egyes elemeivel.”²⁷

A kritikusok szerint a trilógiát egyedülállóvá teszi a magyar irodalomban az arisztokrácia életmódját részletekig felidéző képsor. A szerző társadalmi helyzetéből fakadóan egy hiteles belső szemlélet egy letűnt társadalmi osztály életviteléből: kaszinói összejövetelek, táncmulatságok, nagy családi ebédek, lóversenyek, vadászatok, haboskávés társalgások, kártyapartik, párbajok, szerenádok élményszerű rajza, az akkori életforma és belső rend felidézésével: „Cukorrepátáblán fogolyra vadászni, vaddisznót lesni a kiskárpáti erdőkben; [...] Nagyokat lovagolni a lankás dombokon a Kollonich fiúkkal, igen, és Klárával! Teniszezni egész délutánokat, és este ott a hosszú, sötét zeneteremben zongorázni.”²⁸

²⁴ Libri könyvkiadó: *Erdélyi történet I–III.* – Bánffy Miklós művei I. <http://www.libri.hu/konyv/erdelyi-torteneti-iii.html>, letöltés ideje: 2015.12.5

²⁵ Vallasek Júlia: *Az elismerés fokozatai – Bánffy Miklós munkássága a második világháború idején*, <http://www.holmi.org/2002/10/vallasek-julia-az-elismeres-fokozatai-banffy-miklos-munkassaga-a-masodik-vilaghaboru-idejen>, letöltés ideje: 2015.06.15

²⁶ Bánffy Miklós: *Erdélyi történet I. – Megszámláltattál... Helikon*, Bp. 2012. 220.

²⁷ Vallasek Júlia: *Az elismerés fokozatai – Bánffy Miklós munkássága a második világháború idején*, <http://www.holmi.org/2002/10/vallasek-julia-az-elismeres-fokozatai-banffy-miklos-munkassaga-a-masodik-vilaghaboru-idejen>, letöltés ideje: 2015.06.15

²⁸ Bánffy Miklós: *Erdélyi történet I. – Megszámláltattál... Helikon*, Bp. 2012. 80.

A regényben igen nagy részletességgel felvonultatott gasztronómiai elemek két társadalmi réteget határolnak be, az arisztokrata családok nagyszabású külföldi, más kultúrából át-emelt ételkülönlegességei mellett, képet kapunk a szerényebb, kevésbé pompázatos, de annál természetközelibb, tipikusan erdélyiként jellemzett étkekből: „Friss, egészen fekete rozsenyeret, vastag, savanyú tejföllel, hideg bivalytejet vagy valami édes süteményt a tegnapi tésztából.”²⁹

Politikus az erdélyi „másféleség” megtestesítője és a magyar-román kölcsönös megértés híve, Bánffy önmagáról mintázott főhősét és az erdélyi ember típusát így láttatja: „Maguknál, erdélyieknél, az ember sohasem tudja, miként fogadják. [...] Maga azt nem tudja, de én jól látom, hogy mások maguk, mint az itteniek. Egyénibbek talán, nem olyan egyetlen módlból öntötték, mint az idevaló embereket, legalább a mi körünk embereit és... és nem olyan bizonyos, hogy ki mire és hogyan reagál. (– Talán a medvékkel való szorosabb kapcsolataink...) – Lehet. Medve? Az egészen rokonszenves fráter is lehet, egy olyan jó, kicsit lomha medve! De nem, nem ez! Magát és Gyerőffy, más erdélyit én úgysem ismerem, én nem ilyenek látom [...] Inkább valami sólyomféle, aki messze néz, mindig messze... valahova el...”³⁰

Jelen tanulmányban azokat a régiót tárgyasító komponenseket (időszerkezet, térszerkezet, demográfiai adatok, szövegfelszín és az erdélyi múlttal kapcsolatos sztereotípiák, mítoszok), amelyek hatására Erdély mint kultúrtáj létrejön, François Hartog időértelmezése alapján próbáltam rögzíteni. Ugron Zsolna *Úrilányok Erdélyben* című írásában Erdély az örökség idődimenziója szerint „működik”, központi téma a megóvás és az értékhangsúlyozás. Cserna-Szabó András *Szíved helyén épül már a halálcillag* könyve Erdélyt egzotikus színhelyként használja, így nincs identitásvonatkozása, a régió egy szubjektív idő színtere. Méhes György *Kolozsvári milliomosok* regényében az emlékezet *akaratlagos* formájával találkozunk: a szerző által egy *oral history* szerű történetet képzel el. Bánffy Miklós *Erdélyi történet* című regénytrilógiájában mint *megírt történetben* az emlékezet a *rekonstruált* formája jelenik meg.

Elements of the Transylvania-Representation

Keywords: literature, representation, region, Transylvania

The research topic of my ongoing PhD-research aims to find the answer to the question: what kind of space-representations have the Transylvania-related literary works of the last few years, increasingly present on the European book-market created, and how are they capable of shaping the image of the region? The author of this paper intends to choose the literary works for analysis according to an own methodical model, and also intends to gather data about the chosen authors and poetical components through which the representations can be optimized during the demonstration.

²⁹ Bánffy Miklós: *Erdélyi történet I. – Megszámláltattál...* Helikon, Bp. 2012. 12.

³⁰ Bánffy Miklós: *Erdélyi történet I. – Megszámláltattál...* Helikon, Bp. 2012. 111.

Tekei Erika

Folklorizmus és emlékez(t)és

Az 1980-as évek végén megjelent néprajzi/antropológiai kötetekhez kapcsolódó sajtóviták

A romániai magyar néprajzi könyvkiadás második korszaka – az 1948–1989 közötti időszak – elsősorban a Kriterion Könyvkiadóhoz köthető. Az Állami Irodalmi és Művészeti Könyvkiadó 1950-ben kezdte meg tevékenységét. 1960-tól a neve Irodalmi Könyvkiadó lett, majd 1969-től a Kriterion Könyvkiadó vette át a szerepkörét, mely a romániai nemzeti kisebbségek kiadványainak megjelenítése céljából jött létre. Az 1970–80-as években a kiadó a romániai magyar néprajzi könyvkiadás legfontosabb fórumává vált, ekkor sorra jelentek meg a tárgyi kultúra, a díszítőművészet, a munkavégzés és munkaszervezés néprajzának regionális szintézisei, a szövegfolklor körébe tartozó balladagyűjtemények, mesegyűjtemények és egyéniségmonográfiák, népi memoárok, a történeti néprajz előzményének tekinthető kiadványok. Kós Károly és Faragó József szerkesztésében 1976-tól jelent meg a *Népismereti Dolgozatok* sorozat. A kiadó a folklor-tudomány legújabb eredményeit közlétező elméleti munkákat is megjelentetett.

Az 1980-as években bevezetett sajtóigazítási szigorítások ellehetlenítették a kéziratok megjelenését, így a Kriterion Könyvkiadó ebben az időszakban már alig adhatott ki nyelvészeti, néprajzi és történelmi kiadványokat. Két, 1987-ben publikált kötettel kapcsolatban, amelyek a népi kultúra helyzetéről, a médiumok szerepéről, a tömegfogyasztási cikké vált néphagyományról, a megőrzés és megújítás, a folytonosság és innováció viszonyáról, az emlékezés és az emlékeztetés mikéntjéről szóltak, jelentős sajtóvita bontakozott ki

Tanulmányomban a sajtóviták nyomán követésével arra a kérdésre keresem a választ, hogy az adott történelmi-politikai kontextusban, az államszocializmus idején hogyan viszonyultak a népköltészeti/antropológiai kiadványokhoz, mit vártak el egy népköltészeti kiadványtól a professzionális olvasók, a társadalmilag pozicionált egyének – néprajzkutatók, írók, költők, szerkesztők, egyetemi oktatók, az értelmiségi elit, a különböző médiumok képviselői –, és hogy ezek az elvárások hogyan változtak az adott időszakban. Kik voltak a sajtóviták résztvevői, mi volt a társadalmi pozíciójuk a sajtóviták idején? Mi volt a vitatípust meghatározó domináns konfliktus, a vitában részt vevők célja, melyek voltak a viták során alkalmazott érvek és eszközök?

Kutatásom forrásai a korszak meghatározó folyóiratainak, havi- és hetilapjainak a hasábjain az 1980-as évek végén megjelent vitacikkek, kritikák és recenziók, egy adott történelmi korszak hatalmi-ideológiai befolyása alatt született írott dokumentumok.

A folklorizmusvita – Néphagyományok új környezetben

Csíkszeredában még a rendszerváltás előtt, az 1980-as években alakult, és akkoriban informálisan működött a Kommunikációs és Antropológiai Munkacsoport (KAM),¹ melynek célja a korabeli romániai magyar társadalom antropológiai vizsgálata volt. Kutatásaik eredményeit, írásaikat akkoriban A Hét²című hetilap tudományos ismeretterjesztő mellékletében, a TETT-ben³ közzölték. Első közös kutatási témájuk a *folklorizmus* jelensége volt: a kutatók a folklórelemek „mai világunkba” való beépülésének folyamatát és lehetőségeit vizsgálták. Amikor 1987-ben a Bíró Zoltán, Gagy József és Péntek János által szerkesztett, Nagy Olga által lektorált tanulmánykötetük, a *Néphagyományok új környezetben*⁴ megjelent, a kötet tanulmányai egyfajta „hadüzenetet” jelentettek az „ösiség”, az „eredeti”, az „igazi” mitikus értelmezésének a népi kultúrában, a romantikus nosztalgiának és a manipulált tekintélytisztelőnek. A szerzők a népi műveltség funkció- és jelentésváltozatait vizsgálták és értelmezték, azt az átalakulást, amelynek során a tradicionális népi műveltség felbomlik, elveszti eredeti rendeltetését, egyes elemei pedig kiragadva saját kontextusukból, új környezetbe kerülve vagy médiumváltás következtében merőben módosult szerephez jutnak, és ezáltal a folklórból folklorizmus lesz. A tömegfogyasztási cikké vált néphagyomány elősegíti a szokatlan helyzethez való alkalmazkodást, másrészt a divat szeszélyének van kitéve, a piac törvényeinek kénytelen engedelmessé válni, és így „hígul”, „szennyeződik”.

A tanulmánykötet szakmai recepciója, az ún. folklorizmusvita A Hét és az Utunk⁵ hetilapokban 1987-ben publikált vitacikkekben követhető nyomon. Egyrészt nemzetközi viszonylatban is nagy jelentőségű, időszzerű témáról volt szó, hiszen éppen 1987 nyarán Párizsban, az UNESCO-székházban a tagállamok kormányszakértőinek különleges bizottsága a folklór szennyeződését megakadályozó nemzetközi szabályzatról tárgyalt, másrészt a témaválasztás a Magyarországon néhány évvel korábban lezajlott elméleti megalapozást⁶ is áthozta a romániai magyar tudományos életbe, és nagy érdeme volt, hogy romániai, illetve erdélyi példákkal mutatta ki a folklorizmus különböző megjelenési formáit.

¹ A KAM kutatócsoport időközben nevet változtatott, Regionális és Antropológiai Kutatások Központja néven kezdeményezett székelyföldi, regionális kutatásokat, és 1995-től jelent meg a cíkszeredai Pro-Print Könyvkiadónál Helyzet Könyvek című sorozata.

² A Hét 1970 októberétől jelent meg Bukarestben, a Szocialista Művelődési és Nevelési Tanács társadalmi-politikai-művelődési hetilapja. *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon. Szépirodalom, közírás, tudományos irodalom, művelődés. II. (G–Ke)* szócikke alapján. Buk. 1991. 152–154.

³ TETT: Természet – Tudomány – Technika rövidítése.

⁴ *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből.* Szerk. Bíró Zoltán–Gagy József–Péntek János. Buk. 1987.

⁵ Az Utunk a leghosszabb életű romániai magyar irodalmi lap, 1946 júniusától 1989 decemberéig jelent meg Kolozsváron, kezdetben kéthetenként, majd 1951 januárjától hetenként. Indulásakor a Romániai Magyar Írószövetség lapja volt, 1948 februárjától a Romániai Írószövetség Magyar Csoportjának Lapja, 1954 januárjától a Román Népköztársaság Írószövetségének Lapja. Utolsó számát 1989. december 22-én nyomták ki, de a forradalmi események miatt már nem került terjesztésre. Szerkesztősége 1989 végén kimondta megszűnését, és megalakult az utódlapja, a Helikon. *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon. Szépirodalom, közírás, tudományos irodalom, művelődés. V. (S–Zs)* szócikke alapján. Buk.–Kvár 2010. <http://lexikon.kriterion.ro/szavak/4880/>

⁶ Hermann Bausinger: *Az újrarajzolt nép. Folcloristica* 7. Bp. 1982; Uő: *A folklorizmus fogalmához.* Ethnographia XCIV(1983). 3. sz. 434–440; *A folklorizmus fogalma és jelenségei. II. Előadások. Folklor – Társadalom – Művészet* 9. Szerk. Verébelyi Kincső. Kecskemét 1981. Uő: *A folklorizmus fogalma és jelenségei. III–IV. Előadások. Folklor – Társadalom – Művészet 10–11.* Kecskemét 1982.

A vita résztvevői és a vitacikkek ismertetése

1. Rostás Zoltán: *A hiteles népi kultúra védelmében* A Hét XVIII(1987). 15. szám. (április 9.) 1. és 3.

A tanulmánykötet megjelenését Rostás Zoltán,⁷ A Hét szerkesztője, tudományos rovatának vezetője egyértelműen pozitívan üdvözölte. Tágabb társadalmi-politikai és tudományos kontextusba helyezte a könyv jelentőségét – az 1980-as évek végének mindenkire kötelezően érvényes retorikája szerint Nicolae Ceaușescu elvtársra, a Román Kommunista Párt és annak vezetője művelődéspolitikájára hivatkozott, melynek értelmében a népi és az urbánus kultúra elemeit, „objektívációit” mindig abból a funkcionális szempontból kellett megközelíteni, hogy mennyiben járultak hozzá a kommunista szellemű neveléshez, az „új ember” szellemi arcélinek kialakításához. A cikk szerzője a *Megéneklünk, Románia* országos fesztivált méltatta mint a politikai-ideológiai, tudományos-műszaki és kulturális-művészi nevelés országos mozgalommá vált intézményes formáját, amelynek keretében rendkívüli eredmények születtek, ám ugyanakkor román és magyar szakemberek elemző-bíráló írásai is megjelentek vele kapcsolatban, melyekben a „néphagyományok szennyeződése” ellen emeltek szót, a népi kultúra átörökítésének és értékesítésének negatív aspektusait taglalták. A Hét szerkesztője a Scînteia⁸ hasábjain 1986 nyarán kibontakozott vitára hivatkozott, valamint a Contemporanul⁹ 1987 márciusi számára, melyekben tudományos igényességgel megírt cikkek¹⁰ sorozata foglalkozott a szocialista nevelést nem szolgáló, ízlésformálást megzavaró jelenségekkel. Az említett román lapokban cikkeiket megjelentető szerzők több példamutató kötetéről is említést tettek – többek között a *Néphagyományok új környezetben* című tanulmánykötetről is, melynek magyar és román szerzői¹¹ Mihai Pop¹² professzor tanítványaiaként és követőiként a folklorizmust vizsgálták,

⁷ Rostás Zoltán (1946) szociológus, szerkesztő. 1970–1974 között szerkesztő a Román Televízió bukaresti magyar szerkesztőségében, 1974–1977 között a Román Rádió bukaresti magyar szerkesztőségének a munkatársa, 1977–1991 között A Hét kulturális hetilap szerkesztője, tudományos rovatának vezetője, szerkesztőségi főtítkára, valamint a hetilap TETT című tudományos mellékletét is szerkesztette. *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon. Szépirodalom, köztársasági irodalom, művelődés. IV. (N–R)* szócikke alapján. Buk.–Kvár 2002. 569.

⁸ A Scînteia/Scînteia a Román Kommunista Párt sajtóorgánuma volt, utódlapja az Adevărul. 1931 augusztusa és 1940 októbere között illegálisan jelent meg, majd 1944–1989 között már legálisan.

⁹ A Contemporanul 1946–1989 között jelent meg, a Szocialista Művelődési és Nevelési Tanács társadalmi-politikai-művelődési hetilapja, *A Hét* ennek volt a magyar nyelvű „testvérlapja”. 1990 áprilisától új folyama indult, Contemporanul – Ideea Europeană címmel, kulturális, politikai és tudományos folyóiratként.

¹⁰ Suzana Gâdea: *Folclorul – element de dănuire și de continuitate creație – grijă neabătută față de autenticitate*. Contemporanul 1987. 12 (2105). 1. și 8–9; Mihai Pop: *Păstrarea identității*. uo. 8; Laurențiu Ulici: *Un imperativ*. uo. 8; Dr. Alexandru Popescu: *Nunta românească – permanențe și coordonate actuale*. uo. 8; Paul P. Drogeanu: *Gîndirea prin poveste*. uo. 8–9; Eugen Eftimiu: *Drumuri deschise bunului gust!* uo. 9; Horváth Andor: *Expresii ale valorificării tradițiilor culturale ale naționalităților conlocuitoare*. uo. 9. Ez utóbbiban olvashatunk a *Néphagyományok új környezetben* tanulmánykötetről.

Rostás Zoltán a Contemporanulban megjelent cikkek szerzői közül név szerint Suzana Gâdeát, a Szocialista Művelődési és Nevelési Tanács elnökét és a nemzetközi híró Mihai Pop professzort említ.

¹¹ A Péntek János előszavával közölt tanulmánykötetben a Kommunikációs Antropológiai Munkacsoport tagjai közül Bíró Zoltán, Bodó Julianna, Gagy József, Oláh Sándor, Oláh Csíki Irén, Lukács Borbála és Túros Endre közölt tanulmányt, valamint megjelentek benne Balázs Lajosnak a folklorizmus témájához kapcsolódó tanulmányai. A román szerzők közül Mihai Pop, Dumitru Nicu és Iosif Herțea szerepelnek benne.

¹² Mihai Pop (1907–2000) folklorista, kulturális antropológus és etnológus. 1949–1954 között a Bukaresti Folklor Intézet tudományos tevékenységének koordinátora, 1954–1965 között igazgató helyettese, majd 1965–1974 között igazgatója. Ezen kívül 1957-től 1962-ig a Bukaresti Tudományegyetem Román Nyelv- és Irodalom Karának előadója,

a népi kultúra elemeit a változó falu és az új város környezetében, interdiszciplináris megközelítésben, a szociológia, a kulturális antropológia és a kommunikációelmélet eszközeivel.

Rostás Zoltán kiemeli, hogy a művelődés terén dolgozóknak kötelességük megőrizni a néprajz hitelességét és tisztaságát, fokozni kell a néprajzi kutatómunka felelősségét.

2. Kardalus János: *Amilyen a jelenségvizsgálat, olyan a következtetés is* A Hét XVIII(1987). 23. szám (június 4.) 4.

Kardalus János¹³ a Hargita megyei Népi Alkotások és Művészeti Tömegmozgalom Irányító Központjának igazgatója pozitívan értékelte a folklorizmus jelenségének vizsgálatát, a néphagyományok új környezetben való tanulmányozását mindenkori feladatnak tartva. Méltatta, példaértékűnek tartotta Mihai Pop professzornak *A folklor korunkban*¹⁴ címmel a kötetben megjelent tanulmányát, több részletet idézve belőle, valamint Balázs Lajos *Színpadra vitt népszokások*¹⁵ című tanulmányát. Viszont hiányolta, egy következő kötetbe ajánlotta az alkotás lélektanának tanulmányozását; „a fogyasztók, a folklorközeg” visszajelzéseinek vizsgálatát; a folklorfogyasztók tájékozottságának felmérését, az egyes műfajok iránti érdeklődésük mértékének vizsgálatát. Mihai Pop és Balázs Lajos kivételével a kötet többi szerzőjének szemére vetette, hogy kevés kapcsolatuk van „a folklorizmus gyakorlatával, indítékaival, megnyilvánulási formáival”, hogy írásaik inkább elméleti jellegűek. Külön kiemelten foglalkozott Bíró Zoltánnak *Az árcsói kerámiavásár*¹⁶ című írásával. **A szerzőnek felróta, hogy következtetései nem reálisak, felületeseek, sztereotíp formulák, mert a gyakorlattól elszakadva vizsgálja a jelenségeket**, ráadásul jelenségvizsgálata idejétmúlt, mert az 1987-ben közzétett kötetben egy 1982-es rendezvényt vizsgál és elemez. Bíró Zoltán tanulmánya szerint az ötödik (1982-es) árcsói vásáron a fő szerep a „magas rangú szervezők”-nek jutott, és így ez a rendezvény valójában nem egy hagyományos népi foglalkozás fóruma, hanem a reprezentációs folklorizmus ritka szép példája. Kardalus János az árcsói vásár¹⁷ egyik szervezőjeként arra hivatkozott, hogy 1987-ben már tizedik alkalommal rendezték meg sikerrel ezt a vásárt, és hogy a főszerep mindig is az egész falué, egy hagyományos népi foglalkozásé volt. Véleménye szerint a jelenségek

majd 1962–1975 között folkloort tanító professzora, 1968–1972 között a Régi Román Nyelv és Folklor Tanszék vezetője. Mihai Pop már a hetvenes évek elejétől vizsgálta a folklorizmus jelenségét. *Dictionarul etnologicor români*. vol. II, Ed. Jordan Dacu. Buc., 1998. 161.

¹³ Kardalus János (1935–2006) tanár, néprajzi író, etnográfus. 1965-ben a Babeş–Bolyai Tudománygyetemen román nyelv és irodalom szakos tanári oklevelet szerzett. 1956-tól 1976-ig tanárként dolgozott Csehétfalván, Oroszhegyen, Székelypálfalván, majd Homoródalmáson. 1976–1991 között a Hargita megyei Népi Alkotások és Művészeti Tömegmozgalom Irányító Központjának igazgatója. *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon. Szépirodalom, köztárs. tudományos irodalom, művelődés. II. (G–Ke)* szócikke alapján. Buk. 1991. 395. és <http://lexikon.kriterion.ro/szavak/1850/>

¹⁴ *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Szerk. Bíró Zoltán–Gagyai József–Péntek János. Buk. 1987. 15–25.

¹⁵ Uo. 147–161.

¹⁶ Uo. 120–134.

¹⁷ 1977-ben rendezték meg először Korondon a fazekasvásárt, részben egyfajta kényszer hatására, mert nem kaphatott iparengedélyt az, aki nem vett részt valamilyen kiállításon, akinek nem volt igazolása arról, hogy ő is aktív szereplője volt a *Megéneklünk, Románia* össznépi propagandahadjáratnak. Korondon az akkori kultúrház-igazgató, Balázs László tanár szövetkezett a pedagógus kollégákkal, a helyi tanáccsal és az iparosok képviselőivel, és Horezuból (Vâlcea megye) meg Csíkszeredából hívtak meg fazekasokat maguk mellé. Tófalvi Zoltán–István Lajos–Kardalus János–Ambrus Lajos: *A korondi fazekasvásárok. Árcsó. 1978–1997*. [Korond], 1997.

alapos vizsgálatára van szükség, mert akár a közösség, akár az egyén csak így használhatja megfelelőképpen a következtetések eredményeit.

**3. Szilágyi N. Sándor: *Egy méltatás margójára*
A Hét XVIII(1987). 25. szám (június 18.) 4.**

A Kriterion Könyvkiadó szerkesztője, Szilágyi N. Sándor¹⁸ a folklorizmusvitába Kardalus János cikkének megjelenését követően kapcsolódott be. A tanulmánykötetet illetően összességében egyetértett a két cikk szerzője, viszont Bíró Zoltánnak az árcsói kerámiavásárról szóló elemzéséről a véleményük már eltérő. Szilágyi N. Sándor a *Néphagyományok új környezetben* nagy érdemének tartja, hogy a folklorizmus jelenségét a szerzők elfogulatlan tudományossággal, tárgyilagosan vizsgálták, függetlenül magukat az érzelmi szempontoktól, hogy nem mondtak ítéletet a különböző típusú folklorizmusjelenségek szükséges avagy haszontalan voltáról, valamint azt, hogy a szakszerű, elméleti megközelítésen túl a folklóralkotások intézményes forgalmazásával foglalkozó szakemberek közvetlenül is hasznát vehetik a mindennapi munkájukban ennek a tanulmánykötetnek. Azt viszont károsnak tartották a kötet szerzői és szerkesztői – és annak tartotta a Kriterion Könyvkiadó szerkesztője is –, ha azt az illúziót táplálja bárki a nézőben, „fogyasztóban”, hogy a hagyományos népi kultúra elemei kiszakítva a saját környezetükből (pl. színpadra állítva) ugyanazok, ugyanolyan autentikusak maradnak, nem változik meg a jelentésük és a szerepük. Továbbá annak a veszélye is fennáll, hogy a népi kultúra alkotói kényszerből vagy érdekből az új, „piacosabb”, jobban eladható keretekhez alkalmazkodnak, és így a néphagyomány tömegfogyasztási cikké válik, a népi kultúra „szennyeződik”.

Szilágyi N. Sándor egyetért Bíró Zoltánnal abban, hogy az árcsói vásárt, a korondi kerámia seregszemléjének felfogott rendezvényt olyan elemek szövik át, amelyek lényegüknél fogva idegenek a népi kultúrától.

**4. Boér Károly: *Nem elég „felmérni”*
A Hét XVIII(1987). 27. szám 4.**

Boér Károly a tanulmánykötet egyik szövegében, Gagy József *Egy műfaj születése*¹⁹ című tanulmányában felfedezett tárgyi tévedésekre kívánta felhívni a figyelmet.

**5. Rostás Zoltán: *Nem ellene – érte*
A Hét XVIII(1987). 29. szám (július 16.) 5. és 7.**

Bár A Hét szerkesztője első írását nem vitaindító cikknek szánta, később maga is részt vett a folklorizmusvitában. Arra figyelmeztetett, hogy sem a *folklorizmus* fogalma – hiszen Mihai

¹⁸ Szilágyi N. Sándor (1948) nyelvész, szerkesztő. 1972–1990 között a Kriterion Könyvkiadó bukaresti szerkesztőségének belső munkatársa, szerkesztője. *Romániai magyar irodalmi lexikon: Szépirodalom, költészet, tudományos irodalom, művelődés V. (S–Zs)* Buk.–Kvár 2010.

¹⁹ *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből.* Szerk. Bíró Zoltán–Gagy József–Péntek János. Buk. 1987. 135–146.

Pop e tekintetben irányadó tanulmánya már 1971-ben megjelent²⁰ –, sem a néphagyományok felhasználásában mutatkozó negatív jelenségekre való reflektálás nem újkeletű, a közművelődés irányító szervei már évekkel korábban felfigyeltek az ilyenszerű jelenségekre.

Rostás Zoltán ezúttal részletesen ismertette a tanulmánykötetet, amelynek szerzői és szerkesztői a modern nyelvészet és a kommunikációelmélet elveire alapozott kulturális antropológiai megközelítéssel kísérleteztek, amely lehetetlenné tette a folklórnak, a néphagyománynak az ünnepi szférára való korlátozását. Röviden összefoglalta a kötet szerzőinek fogalomhasználatát, azt, hogy hogyan értelmezték a folklorizmus²¹ terminust, és milyen négy alaptípusba²² sorolták a folklorizmus jelenségvilágát. Fontosnak tartotta a folklorizmusjelenségek kibontakozását és aktivizálódását biztosító történelmi és társadalmi háttér vizsgálatát is, és e tekintetben Kardalus Jánossal és Boér Károllyal szemben Bíró Zoltán és Gagy József véleményével ért egyet. Cikkének végső következtetése, hogy a folklorizmus tulajdonképpen válságjel, a hagyományos közösségek válságát, bomlását jelzi, a folklorizmus különböző típusai ahelyett, hogy közösséget formálnának, a közösség létezésének illúzióját teremtik meg.

6. Mihai Pop: *Az érem két oldala*

ŰA Hét XVIII(1987). 31. szám (július 30.) 5.

A *Néphagyományok új környezetben* kötet szerzői közül egyedül Mihai Pop doktor docens, egyetemi tanár vált A Hétkben zajlott folklorizmusvita résztvevőjévé. A tanulmánykötet első, elméleti megalapozó részében két írása is megjelent: *A folklór korunkban*²³ és *A folklórrendezvények*

²⁰Rostás Zoltán valószínűleg Mihai Pop professzornak a következő francia és román nyelven közzé tett tanulmányaira utalt ebben a cikkében: *Folclorul în contemporaneitate*. Revista de etnografie și folclor XVI/5 (ez a tanulmány olvasható magyar nyelven a *Néphagyományok új környezetben* című kötetben is); *Problèmes généraux de l'ethnologie européenne*. = *Travaux du Premier Congrès International d'Ethnologie Européenne*. Paris, 1971; *De la obiceiurile străvechi la ceremoniale și la spectacolele contemporane*. = *Comunicări științifice pe teme folclorice: Sighetu Marmației, decembrie 1970-1971*. Baia Mare 1973. 5–13.

²¹ „a népi kultúra egy eleme, elem-csoportja vagy akár egésze idegen környezetbe jutva megváltoztatja jelentését, más lesz, mint ami a népi kultúra rendszerében volt”. Rostás Zoltán: *Nem ellene – érte*. A Hét XVIII(1987). 29. szám (július 16.) 5.

²² „tudományos (a megmentés, megőrzés motiválta gyűjtés és közlés), reprezentációs (a környezetéből kiemelt folklórelem az egész rendszert képviseli új környezetében), mindennapi (a népi kultúra eleme eszközzé változik az egyén önértelmezési kísérletei számára [...]) és irodalmi folklorizmus (a tankönyvek által említett egyetlen típus, amely a folklórnak a »magas« kultúrába történő bejutására utal).” Uo.

A kötetben Bíró Zoltán *Egy új szempont esélyei* című tanulmányában különböztet meg négy alaptípust a folklorizmusjelenségeket illetően. A *tudományos folklorizmus* arra a folyamatra utal, melynek során, a kutatómunka eredményeként, az adatrögzítés, a feldolgozás és tudományos kiadványban való publikálás révén a folklórelemet kiemeljük saját kontextusából, áthelyezzük egy, a tudományos diszciplína elvárásainak, módszereinek, ismeretelméleti és tudománytörténeti előfeltéveiseinek megfelelő környezetbe. A *reprezentációs folklorizmus* fogalmát annak a folyamatnak a megnevezésére használja, amikor a népi kultúra kiválasztott és előtérbe helyezett elemei mintegy kiállítási tárgyakként vagy áruként, a piac, az eladhatóság, a különböző izlésszférák kritériumainak megfelelően kerülnek új, idegen környezetbe. A népi kultúra ideológusai és szakértői kiválasztják, élénk helyezik a ma termelt vagy valamikor létrejött folklórelemeket, megszabják a megsemmisítés helyét, időpontját, módját, sőt a folklórelemek értékelését is. A *mindennapi folklorizmus* alatt változatlanul megőrződött hétköznapi mozzanatokot ért (az idő és a tér tagolását, a gyermeknevelési gyakorlatot stb. hozza fel példának). A *művészi folklorizmus* pedig a folklorizmus fogalmának klaszrikus meghatározása, a népművészetnek, a népköltészetnek a „magas” művészet általi adaptációja. Bíró Zoltán: *Egy új szempont esélyei*. = *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Szerk. Bíró Zoltán–Gagy József–Péntek János. Buk. 1987. 26–48.

²³ Uo. 15–25.

*tudományos megalapozásának szükségessége*²⁴ című tanulmányok. A magyar nyelvű hetilapban közzétett cikkében leszögezte, hogy tulajdonképpen nem szeretne senkivel sem vitába szállni, mert egymástól igencsak eltérő szempontok ütközéséről van szó, egyrészt azokéről, akik a folklór tudományos megőrzésére, tisztaságának megóvására törekszenek, másrészt pedig azokéről, akiknek célja a folklór – jó esetben nevelő szándéktól vezérelt – értékesítése, a tömegkommunikációs eszközök, különböző médiumok igénybevételével. Mégis állást foglalt a vitában, hiszen egyértelműen kijelentette, hogy egyetért a csíkszeredai kollégái tudományos módszerével, kultúrafelfogásával, a kötet elméleti részében foglaltakkal, valamint az esettanulmányokban ismertetett jelenségek megközelítési módjával, elemzésével és értelmezésével.

Cikke elején Mihai Pop professzor felhívta a figyelmet arra, hogy A Hét hasábjain zajló folklorizmusvita kirobbanásával egy időben, június 1–5. között Párizsban, az UNESCO-székházban a tagállamok kormányzszakértőinek különleges bizottsága a folklór szennyeződését megakadályozó nemzetközi szabályzatról tárgyalt. Nemzetközi viszonylatban is nagy jelentőségű, időszerű témáról volt tehát szó, ezért Mihai Pop jogosnak tartotta, hogy a romániai közművelődési lapokban is egyre több szó esett akkoriban a folklór szennyeződéséről, a különböző típusú folklorizmusjelenségekről, és örömmel üdvözölte a tanulmánykötet megjelenését is, hiszen véleménye szerint segítséget nyújthat(ott) abban a törekvésben, hogy az egyre inkább standardizálódó világban a folklór megtartsa alapfunkcióját: megmaradjon az etnikai azonoság egyik fontos jegyének, megerősítse egy adott közösség identitását.

**7. Szalay Zoltán: *Mi főleg csináljuk, mások félremagyarázzák*
A Hét XVIII(1987). 36. szám (szeptember 3.) 4.**

Szalay Zoltán²⁵ táncművész oktatóként, népzenei és néptáncgyűttesek tagjaként vett részt a folklorizmusvitában. Cikkében a *Mi főleg csináltuk, mások magyarázták – montázs a táncház-jelenségről*²⁶ című tanulmány szerzőivel szállt vitába. Véleménye szerint Bíró Zoltán és Gagyi József egy tipikusnak egyáltalán nem tekinthető részjelenségből – a csíkszeredai táncház 1983-as állapotából – próbálta levezetni a táncházmozgalom működésének szabályszerűségeit. Szalay Zoltán az 1987-ben másfél éve újra működő csíkszeredai táncházat, saját tapasztalatait vetette össze a tanulmánykötetben bemutatott, a tanulmány szerzői által négy évvel korábban felmért és elemzett állapotokkal.

**8. Magyarai Nándor László: *Ki magyaráz – félre?*
A Hét XVIII(1987). 39. szám (szeptember 24.) 4.**

Magyarai Nándor László Szalay Zoltán cikkére reagált. Tartomelemző módszerrel vizsgálta a *Mi főleg csináljuk, mások félremagyarázzák* című vitacikket, annak szókincsét, stílusát,

²⁴ Uo. 98–104.

²⁵ Szalay Zoltán (1959) – zeneszerző, zenetanár, táncművész oktató. A kolozsvári Gh. Dima Zeneművészeti Főiskolán, zeneszerzői szakon szerzett egyetemi diplomát, 1984-ben. 1984–1990 között a csíkszeredai 1. sz. Általános Iskola zenetagozatának zeneelmélet- és zenetanára volt. 1979-től népzene- és néptáncgyűjtéssel is foglalkozik; 1980-tól több népzenei és néptáncgyűttes tagja, vezetője, táncművész oktató volt. <http://lexikon.kriterion.ro/szavak/4245/>

²⁶ *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből.* Szerk. Bíró Zoltán–Gagyi József–Péntek János. Buk. 1987. 162–183.

az értéktételeket hordozó szavak, kifejezések és megjegyzések pozitív vagy negatív tartalmát, ezáltal próbálva felmérni a vitázó mögöttes attitűdjét, a bírált íráshoz és szerzőihez való viszonyulását. Magyarai Nándor László szerint szakítani kell a „folklorjelenségek vizsgálatához hagyományosan kapcsolódó ideológiai célokkal, amelyek az egész kutatás végső és közvetlen célját csupán a megőrzésben és bármilyen áron való átmentésben jelölik meg”, mert a különböző intézmények népművelői céllal kiemelik eredeti környezetükből a népi kultúra egyes elemeit, és így tulajdonképpen akadályozzák annak újratermelődését, szétrombol(hat)ják „azt a sajátos nyelvezetet, mentális struktúrát (mindscape), amely a folkloort folyamatosan termelte”.

**9. Pillich László: *Hagyományok új életkörüzetben*
Utunk XLII(1987). 32(2023). szám (augusztus 7.)**

Az Igazság²⁷ című kolozsvári napilap belső munkatársa, Pillich László²⁸ az Utunkban közölt cikkében örömmel üdvözölte a tanulmánykötet megjelenését. A szerzők és szerkesztők alapkérdéseinek összefoglalásaként Péntek Jánost idézte, a könyv előszavában általa megfogalmazott gondolatokat: mi történt a népi kultúrával a szocializmus korszakában; a folklor hagyományos jelentést hordozó alkotás maradt-e, vagy csupán kétes értékeket létrehozó termelésé vált?²⁹ Röviden összefoglalta a kötet elméleti, bevezető részét, az új tudományos megközelítés, értelmezésmód mibenlétét, majd az esettanulmányokat tartalmazó második részét, melyben a tudományos, a reprezentációs és a mindennapi folklorizmus sajátosságai kerülnek bemutatásra – a „kerámia-áru, viselet-reprezentáció, népszokás-színpad, tisztaforrás-pódium, néptánc-táncház (mint szabadidős cselekvés), szüreti bál-rituálé, folklorélemek-városi rítusok” kölcsönhatásának vizsgálata. Pillich László nagyon hasznosnak tartotta, hogy a szerzők eloszlatták azokat a tévhiteket, amelyek nem tesznek különbséget a folklor és a folklorizmus különböző típusai között; hogy figyelmüket a szellemi és tárgyi értékek átörökítésének módjára fordították, s az eddiginél realisabb képet igyekeztek nyújtani ezekről a folyamatokról. Úgy vélte, főleg azok forgathatják haszonnal, akik társadalom- és művelődéspolitikai céllal, népművelő szándékkal nyúlnak a népi kultúrához.

²⁷ Az Igazság a Román Kommunista Párt Kolozs megyei bizottsága és a megyei néptanács magyar nyelvű napilapja. Első sorozata illegálisan jelent meg 1939 júliusa és 1940 augusztusa között, havi különyként (összesen 9 vagy 10 lapszám látott nyomdafestéket). A második sorozat a KRP Észak-erdélyi Tartományi Bizottságának hetilapjaként 1945. március 8-án indult meg Erdélyi Szikra címmel Kolozsvárt, de még ugyanabban az évben, májustól Igazság lett a címe. 1945. november 7-től lett napilap. 1950 és 1965 között a Román Munkás Párt Kolozsvár tartományi bizottságának és a tartományi néptanácsnak, 1965 és 1968 között az Román Kommunista Párt Kolozsvár tartományi bizottságának és a tartományi néptanácsnak, majd az 1968-as területi-közigazgatási átszervezés után az Román Kommunista Párt Kolozs megyei bizottságának és a megyei néptanácsnak a lapja lett az 1989-es rendszerváltásig. *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon. Szépirodalom, közirás, tudományos irodalom, művelődés. II. (G–K)* szócikke alapján. Buk. 1991. 206–208.

²⁸ Pillich László (1951) erdélyi magyar közgazdász, szociográfus, lapszerkesztő. A Babeş–Bolyai Egyetemen szerzett közgazdász oklevelet 1975-ben. 1975–1980 között Porcelángyári tisztviselő, 1980-tól az Igazság belső munkatársa, 1988–89-ben a szerkesztőbizottság tagja is. *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon. Szépirodalom, közirás, tudományos irodalom, művelődés. IV. (N–R)* szócikke alapján. Buk.–Kvár 2002. 384–385.

²⁹ „...Mi történik tulajdonképpen a népi kultúrával? A népi műveltség, a folklor reneszánszát éljük-e hát valóban, vagy az, ami annak látszik, inkább a széthullást, a felszívódást álcázza? Az elmélet nyelvére fordítva: a folklor mint folyamat még mindig a hagyományos jelentést hordozó alkotás, vagy már csak (kétes?) értéket létrehozó termelés? [...] Hogyan találják meg helyüket a hagyományos kultúra felbomló paradigmájából szétszóródó elemek az új szintagmákban?” *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Szerk. Bíró Zoltán–Gagyai József–Péntek János. Buk. 1987. 5.

10. Gáll Ernő: *A folklorizmus-vita és háttere*

Utunk XLII(1987). 37(2028). szám. (szeptember 11.) 2. és 3.

Gáll Ernő³⁰ összegző cikkében kiemelte, hogy a tanulmánykötet megjelenését követő sajtóvita különös figyelmet érdemel, egyrészt a polémia során felmerült témák, jelenségek, másrészt a mögöttük meghúzódó társadalmi és kulturális folyamatok, az egyéni és csoportjellegű indítékok miatt. A folklorizmus vizsgálatát illetően ezt a könyvet azért tartotta jelentősnek, mert az első tudatos, romániai magyar szakszerű megközelítése, elemzése egy lényeges, időszerű problémának, jelenségnek. Az érzékenységeket felborzoló, különböző érdekeket sértő, „kényes vonatkozásokat is érintő” kötet mérlege Gáll Ernő szerint pozitívnak tekinthető, hiszen a vita résztvevőinek többsége a tanulmánykötet szerzőinek és szerkesztőinek, a csikszeredai kutatócsoportnak az érdemeit emelte ki. Rostás Zoltán cikkeire hivatkozik, majd Keszeg Vilmosnak az Ifjúmunkás 1987/27-es számában megjelent írására, ez utóbbiból idézve,³¹ melyben a szerző a tanulmánykötetben foglaltak továbbgondolására, a felelősségvállalás fontosságára hívja fel a figyelmet.

A tanulmánykötet egyes tanulmányaihoz a sajtóvitában negatívan viszonyulokat illetően Gáll Ernő véleménye az, hogy a *Néphagyományok új környezetben* szerzőinek és szerkesztőinek nagyobb figyelmet kellett volna fordítani azoknak az értelmiségieknek az értékelésére, akik „a népi műveltség felkarolását, forgalmazását eszmeileg-erkölcsileg motivált hivatástudattól is sarkallva vállalták fel”.

Gáll Ernő a sajtóvita és a megjelent recenziók alapján leszűrhető tanulságok kereteit bővítve a kötetben közölt tanulmányok által közvetített többrétű társadalomismeretet kívánta nyomatékosítani, mert esettanulmányaiban nem csupán a folklorizmus különböző típusait szemlélteti, hanem azok társadalmi, gazdasági, kulturális hátterével is foglalkozik (iparosodás, urbanizálódás, a faluról a városba, megváltozott életkörülmények közé kerülők alkalmazkodási és identifikációs nehézségei, a tömegkommunikációs eszközök hatására tömegfogyasztási cikké vált néphagyomány). Véleménye szerint ez a tanulmánykötet a kultúrantropológusok, néprajzosok, szociológusok, román és magyar szakemberek együttműködésének a megteremtését sürgette, jól használható értelmiségszociológiai szempontból. Örömmel üdvözölte azoknak a fiatal kutatóknak a tanulmányait, akik az 1970-es évek közepén, egyetemi hallgatókként ismerkedtek meg a kortárs etnológiával – annak ellenére, hogy hivatalosan, intézményes formában romániai magyar néprajzoktatás, antropológiaoktatás akkoriban nem létezett –, és akik a Ceaușescu-diktatúra utolsó évtizedében a modern román folklorizmuskutatás eredményeiből

³⁰ Gáll Ernő (1917–2000) szerkesztő, szociológus, filozófiai író. Egyetemi tanulmányait a kolozsvári egyetem jogi karán kezdte, majd a filozófia szakon folytatta és végezte el 1941-ben. 1942 őszétől munkaszolgálatra vitték, 1944 novemberében deportálták. A buchenwaldi internálótáborban szabadult fel 1945. április 11-én. Hazatérése után a kolozsvári Igazság főszerkesztője. 1949 februárjától a filozófia professzora a Bolyai Tudományegyetemen, majd 1959-től a Babeș–Bolyai Egyetemen. Közben az Utunk felelős szerkesztője (1949–1952), a Bolyai Tudományegyetem prorektora (1952–1956) és az 1957-es újraindulása után 1984-ig a Korunk főszerkesztője volt, lemondásáig, kényszernyugdíjaztatásáig. *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon. Szépirodalom, közírás, tudományos irodalom, művelődés. II. (G–Ke)* szócikke alapján. Buk. 1991. 27–29. és Szilágyi Júlia: *Búcsú Gáll Ernőtől (1917–2000)*. Szabadság 2000. május 19. <http://archivum.szabadsag.ro/archivum/2000/0maj-19t.htm>

³¹ „Most már teljesen nyilvánvaló, hogy a hagyományokkal szembeni nosztalgia anakronisztikus. A külsőségek átvétele, utánzása sznobizmus. A népi kultúra sorsával szembeni közömbösség – felelőtlenség. E kötet a felelősségvállalás első – s visszhangjától, eredményeitől függ, hogy mennyire eredményes – bizonyítéka.”

is merítve, román kutatókkal szövetkezve, az „elvidékiekedéssel, önfeladással és mindenfajta etnocentrikus beszűküléssel – naprakész tudományos vértetben – az alkotói helytállás szellemében” fordultak szembe.

Az emlékezés-/emlékeztetésvita – Vallomások a szolgasorsról

Az 1980-as évek végén az egyik „szerencsés” kézirat, amely könyv formát ölthetett, a Ráduly Jánosé³² volt – szintén 1987-ben jelent meg *Mikor a szolganak telik esztendeje* című könyve, zárójelben az alcím: (A kibédi gazdai szolgák életéből³³). A kötetet Keszeg Vilmos és Nagy Olga lektorálta, kiadói szerkesztője Szabó Zsolt volt. Valószínűleg a választott téma, a szolgasors bemutatása miatt jelenhetett meg a Ceaușescu-diktatúra legszigorúbb éveiben.

A bevezető tanulmányban megfogalmazottak szerint Ráduly János a szolgál- és cseléd-tartás utolsó történeti korszakának, a két világháború közötti időszaknak a *hiteles képé*³⁴ szeretné nyújtani, és ezt a még élő adatközlők emlékezése alapján, az oral history, a „szóbeli történelem”, a „magnós történelem”³⁵ módszerével véli megvalósíthatónak.³⁶ A rögzített vallomásanyagot társadalomnéprajzi, társadalomtörténeti és irodalmi szempontból tartja feldolgozhatónak.³⁷ A tényközlő és tárgyyszerű megfogalmazás mellett az igaztörténetek stílusbeli sokszínűségét is kiemeli. Az élettörténeti részletek tudományos feldolgozásának mintájaként utal Nagy Olga és Vöő Gabriella köteteire,³⁸ majd számba veszi, hogyan jelenik meg a cseléd, a szolgál, a zsellér a történelmi források, adatok tükrében,³⁹ utal arra, hogy a 19. századi és a 20. század eleji erdélyi társadalomban a cselédek és gazdai szolgák helyzetét, perspektíva nélküli, a felemelkedés lehetőségét kizáró életmódját Egyed Ákos ismertette.⁴⁰

³² Ráduly János (1937) néprajzkutató, tanár, költő, műfordító. 1966-ban a Babeș-Bolyai Egyetemen magyar nyelv- és irodalomszakos tanári oklevelet szerzett. 1962-től 1998-ig, nyugdíjba vonulásáig Kibédben volt tanár. Legnagyobb részét saját gyűjtéseit tartalmazó köteteiben a Kis-Küküllő menti Kibéd népmesekincsét és balladaköltészetét tárta fel. *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon. Szépirodalom, közírás, tudományos irodalom, művelődés. IV. (N–R)* szócikke alapján. Buk.–Kvár 2002. 464–465.

³³ A szerző jóval korábban, 1978 szeptemberében jegyezte le az első kibédi szolgálomást – őesztendei, vers formában megfogalmazott búcsúztató szövegeiket gyűjtötte ekkor, és írt róluk tanulmányt, mely a *Népismereti Dolgozatok* sorozatban jelent meg. Ráduly János: *A kibédi szolgák őesztendei búcsúja. = Népismereti Dolgozatok*. Szerk. Kós Károly–Faragó József. Buk. 1981. 170–174.

³⁴ Kiemelés tőlem.

³⁵ Ráduly János Theo Barkerre hivatkozik, aki e módszerrel így ír: „Nem adatokat, vagyis dátumokat, számokat, neveket kell kicsikarni, hanem az alany életkeretét (munka, szabadidő, család, kapcsolatok, hobbi stb.) kell felderíteni, s ebben pedig azt, hogy mit gondolt mindarról, ami körülötte történt életében [...] Az alany éppen ezekre a dolgokra emlékezik leginkább.” Rostás Zoltán: *Magnó és történelem. Rostás Zoltán beszélgetése Theo C. Barker professzorral*. Korunk XLI(1982) 6. szám 425–427.

³⁶ Ráduly János: *Mikor a szolganak telik esztendeje. (A kibédi gazdai szolgák életéből)*. Buk. 1987. 5.

³⁷ Uo. 5–6.

³⁸ Nagy Olga: *Parasztdeameron. Válogatás széki tréfákból és elbeszélésekből*. Bp. 1977; Vöő Gabriella: *Tréfás népi elbeszélések*. Buk. 1981.

³⁹ Példaként a következő köteteket említi: Szabó T. Attila: *Erdélyi Magyar Sztörténeti Tár. II. – cseléd és szócsládja*. Buk. 1978; Imreh István: *Erdélyi hétköznapok. 1750–1850. Társadalom- és gazdaságtörténeti írások a bomló feudalizmus időszakából*. Buk. 1979.

⁴⁰ „Az újabb keletű gazdai cselédség kevésbé zárt kategória, valahogy jobban beletartozik a paraszttársadalomba [...]. A cselédsors anyagilag bizonyos stabilitást biztosított, de szigorú s a felemelkedés lehetőségét általában kizáró, perspektíva nélküli élet volt.” Egyed Ákos: *Falu, város, civilizáció. Tanulmányok a jobbágyfelszabadítás és a kapitalizmus történetéből Erdélyben. 1848–1914*. Buk. 1981. 240–241.

A szolgálktól gyűjtött folklórszövegek már a 19. században megjelennek,⁴¹ de a szolgasors néprajzi szempontú vizsgálatára csak az 1970–80-as évektől találunk adatokat.⁴²

Bevezető tanulmányában Ráduly János a kibédi felmérés, az interjúkészítés és a kézirat-előkészítés mikéntjét is ismerteti.⁴³

Bevezető tanulmánya következő oldalain a kibédi szolgák életmódjának főbb jellegzetességeit taglalja: a szolgák és az őket fogadó gazdák társadalmi helyzetét, a szolgálélet vállalásának főbb okait, valamint a szolgák étkezéséről, lakásviszonyairól, a munkáért kapott fizettségről olvashatunk.⁴⁴ Ezután következnek a húsz adatközlő, egykori szolga emlékezései, az interjú-részletek alapján megírt vallomások.

A kötet zárórészében jegyzetek a közlésről és az adatközlőkről, helynévjegyzék és táj-szójegyzék található. *A közlésről* szóló részből idéznék, a következőkben ismertetésre kerülő sajtóvitában a leginkább kifogásolt módszer szemléltetése miatt: „A kötetben megjelent húsz kibédi szolgavallomást 1981. december és 1984. augusztus 13. között vettük hangszalagra. Gyűjtéskor a következőképpen jártunk el: minden adatközlővel előbb megbeszéljük, hogy milyen fontosabb szempontok figyelembevételével fogja elmondani szolgálélményeit. Lehetőleg az egymást követő évek sorrendjének a betartására törekedtünk. A magnetofonfelvétel után további beszélgetésre került sor, ilyenkor gyakran újabb emlékek, élmények bukkantak fel az emlékezet mélyéből. Ezeket is hangszalagra rögzítettük, majd e pótlásokat – a szöveg lejegyzésekor – a megfelelő helyre illesztettük be.”⁴⁵

A vita résztvevői, a vitacikkek ismertetése

A könyv recepciótörténete A Hét című hetilap 1987–1988-ban megjelent vitacikkeiben, a Korunk folyóirat 1988/3., az Utunk 1987/41., valamint az Igaz Szó 1988/2-es számában követhető nyomon. A vitaindító írás szerzője Bíró Zoltán, a Kommunikációs és Antropológiai Munkacsoport egyik tagja. A KAM tagjai közül Bíró Zoltán, Oláh Sándor, Gagy József és Magyar Nándor László szoltak hozzá a Ráduly-vitához. Rostás Zoltán A Hét szerkesztőjeként vett részt a vitában. Imreh Lajos tanár, néprajzkutató, Horváth Arany a Művelődés szerkesztője és Nagy Olga néprajzkutató – utóbbi a kötet lektora is volt – védelmükbe vették Ráduly János könyvét. Nagy Olga nem utasította el Bíró Zoltán antropológiai szemléletmódját sem.

Az alábbiakban röviden ismertetem a vitacikkeket:

⁴¹ Kriza János *Vadrózsák* című székely népköltési gyűjteményében (1863/1975) jelenik meg legkorábban a szolgák óesztendei búcsújának verses változata.

⁴² Dr. Kós Károly: *Eszköz, munka, néphagyomány. Dolgozatok a munka néprajza köréből*. Buk. 1979; Gazda Klára: *Gyermekvilág Esztelneken. Néprajzi Monográfia*. Buk. 1980; Molnár István: *Szolgák és szolgálók bére a Nyárád mentén a XIX. század elején*. = *Népmesmereti Dolgozatok*. Buk. 1980. 159–175.

⁴³ 1984 októberében és novemberében összeírt minden 40 éven felüli férfit, és egy táblázatba foglalva, külön oszlopban jelölte az egykori szolgálát. A 460 összeírt férfi közül 203 volt szolga, összesen 44,13%-uk. Az 1977-es nyilvántartás szerint Kibéd lakosainak száma 2040. A 203 összeírt szolga így a falu összlakosságának 9,95%-a. Ráduly János: *Mikor a szolgának telik esztendeje. (A kibédi gazdai szolgák életéből)*. Buk. 1987. 9–11.

⁴⁴ Uo. 12–40.

⁴⁵ Uo. 276.

**1. Bíró Zoltán: *Az emlékeztetés értéke és ára*
A Hét XVIII(1987). 42. szám (október 15.) 8.**

Bíró Zoltán⁴⁶ nem Ráduly János munkájára, hanem egy általánosan elfogadott gyűjtési gyakorlatra kívánt reflektálni, mely szerint a népi kultúra egyes elemeit azért kell összegyűjteni, mert az adatközlők már időskorúak, és az összegyűjtött anyag egy későbbi, összegező, értelmező vizsgálat számára majd felhasználható lesz. Bíró Zoltán azt kifogásolta a szolgasorsról szóló vallomásokban, hogy a szövegeket forrásként felhasználni kívánó kutató nem adatokat talál a könyvben, hanem a vizsgált életvilágra, a múltra irányuló interpretációkat – tehát nem hiteles képet kap, ahogyan Ráduly János a bevezető tanulmányában ígéri. Az egykori szolgák vallomásai olvasmányosak, érdekesek, de nem tudunk meg semmit a beszédeseményről, a szövegekben keverednek az intim beszédmód és a nyilvános beszédmód jellemvonásai – ez a beszédmód a hagyományos falu embere számára idegen. Bíró Zoltán következtetése: a könyv forrásanyagként nem használható, a falu világáról való „értelmiségi beszélést” tükrözi.

**2. Rostás Zoltán: *Hogyan járjunk a forráshoz?*
A Hét XVIII(1987). 43. szám (október 22.) 10.**

A Hét szerkesztőjének véleménye szerint Bíró Zoltán meggyőzően kifejtette, hogy a Ráduly János által közzétett vallomások nem tekinthetők utólagos vizsgálatra alkalmas dokumentumoknak. Rostás Zoltán szerint Ráduly Jánosnak az adatközlőkkel folytatott beszélgetések során nem kellett volna bejelentenie kutatási szándékát, és nem csak az egykori szolgákat kellett volna felkeresnie. Egyetértett Bíró Zoltánnal abban, hogy a könyv vallomásai a múltra utaló személyes interpretációk, hogy hiányzik a beszédesemény leírása, s ezért lehetetlenné válik a szövegek értelmezése, a forráskritika érvényesítése. Viszont nem tartotta elegendőnek egy könyv hibáiról a helyes diagnózist felállítani, követendő modellt is kellene akkor nyújtani. Véleménye szerint felmerül egy egész sor kérdés: Miként lehet szóbeli forrást teremteni? Hogyan lehet hiteles dokumentumot készíteni a falu életvilágáról? Hogyan kell közölni és értelmezni? Egyetértett azzal is, hogy a szövegek „a falu világáról való mai értelmiségi beszélésnek az adatai”, de vajon miért tüntetik fel hiteles dokumentumokként az ilyen jellegű szövegeket, milyen kulturális funkciót tölt be az ilyen gesztus? A felmerülő kérdések megválaszolása, Rostás Zoltán szerint, föltétlenül szükséges ahhoz, hogy Ráduly János könyvének ne csak a negatívumait, hanem az előrelépésben játszott szerepét is lássuk.

**3. Bíró Zoltán: *Nem elég a jó szándék*
A Hét XIX(1988). 6. szám (február 4.) 4.**

Bíró Zoltán nem értett egyet a kutatás során alkalmazott emlékeztetési gyakorlattal, ám beismerte, hogy Ráduly János könyvét saját intencióin túl sok más tényező tette ilyenné: korábbi kiadványok szolgáltattak mintát, vannak kiadói elvárások és lehetőségek, általánosan

⁴⁶ Bíró Zoltán (1955) magyar–orosz szakos tanári oklevelet szerzett a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen 1978-ban. A tanulmánykötet megjelenése idején tanárként dolgozott Csíkszeredában. A Kommunikációs és Antropológiai Munkacsoport egyik tagja. *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből.* Szerk. Bíró Zoltán–Gagyi József–Péntek János. Buk. Kriterion, 1987. 236.

elfogadott felfogás a gyűjtésről, hasonló kötetek sajtóbeli visszhangja. A könyvet kitermelő elképzelérendszeréről fogalmazta meg tehát véleményét. Elismerte, hogy emlékezni kell, de emlékeztetni nem mindig, nem mindenkinek és nem egyforma mértékben. Merthogy az emlékeztetés – mint minden aszimmetrikus kapcsolat – szükségszerűen tartalmazza az emlékeztető pozíciós előnyét: ő dönt, hogy kivel, mikor, miről kell emlékezni; tartalmazza az emlékeztető tudásbeli előnyét, „tudja”, hogyan kell emlékezni, mi a fontos, hogyan kell elmondani, tálalni. Az emlékeztetés így különböző érdekeket szolgálhat: 1. Valaki azért emlékeztet, mert ez számára személyes igényt jelent, elődei számára fontosak, de az emlékezéseket magának őrzi meg, nem teszi közzé. 2. Az emlékeztető tudományos kutató, akit az emlékek csak annyiban érdekelnek, amennyiben eszközként működnek a vizsgálat tárgyának bemutatására, és ehhez ő szabja meg az emlékeztetés menetét. Ezután közzéteszi a vizsgálat eredményeit, de az „élő” anyagot legfeljebb illusztrációként közli. 3. Az emlékeztető a közvetítő (mediátor) azok között, akik emlékez(né)nek, és akik kíváncsiak erre, de valamilyen oknál fogva az emlékezés mindennapos gyakorlata akadozik. Közbelép egy többé-kevésbé hivatásos emlékeztető, aki eljuttassa a többség képviselőjének szerepét, és az emlékezéseket beviszi a köztudatba. Ez az emlékeztetési gyakorlat, Bíró Zoltán véleménye szerint, nem természetes abban az értelemben, ahogyan az egyéni vagy tudományos emlékeztetés az. A mediátor mindig egy vélt valós „mi” nevében cselekszik, „tudja”, hogy kinek miről kell emlékezni, kinek milyen emlékekre van szüksége. Az ideális mediátor csupán eszköz az emlékezések nyilvánossá tételében, háttérben marad, hogy az olvasó ne a közvetítőnek az emlékekhez való viszonyulásával találkozzon. Ezt ugyan nem lehet teljes mértékben kiiktatni, de a torzításokról pontos képet kell adjon, hogy az emlékek a befogadó számára megközelíthetővé váljon, vagyis be kell mutatni a beszédeseményt.

4.1. Imreh Lajos: *Dokumentum-e?*

A Hét XIX(1988). 6. szám (február 4.) 4.

Imreh Lajos⁴⁷ középiskolai tanár és néprajzkutató véleménye Bíró Zoltán⁴⁸ és Rostás Zoltán⁴⁹ cikkei kapcsán: 1. A beszédeseménynek nem kell kizárólagos szerepet tulajdonítani. Felbukkanhatnak olyan kérdések, amelyek a beszélőt zavarba hozhatják, vagy amelyekre nem könnyű a válaszadás, vagy túlzásokba esik. 2. A beszédesemény nem tudja a kapott vallomásokat a tanulmányozott világ hiteles dokumentumaivá avatni, csak a múltra utaló mai, személyes interpretációk nyújtását segíti elő. 3. A falu világának csak a tényleges történés pillanatában készített hang- és filmfelvételek, gyorsírással lejegyzett beszámolók lennének a valódi dokumentumai. 4. A vallomások dokumentumértékűek, mert a szerző „első szájából” hallotta az egykori szolgálk életélményeit. Emlékiratok, önéletrajzok sem készülnek a „beszédesemény” adata

⁴⁷ Imreh Lajos (1917–1999) tanár, néprajzkutató. 1948-ban a Bolyai Tudományegyetemen szerzett magyar nyelv és irodalom, egyetemes történelem szakos tanári diplomát. 1948-tól Tordán középiskolai tanár, 1973-as nyugdíjba vonulásáig. Összegyűjtötte édesapja, id. Imreh Lajos székely tréfamester humoros történeteit (Imreh Lajos: *Sáska sógor: Imreh Lajos tréfás történetei*. A bevezetőt ífj. Imreh Lajos, az utószót Vőő Gabriella írta. Buk. 1985.) *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon. Szépirodalom, közírás, tudományos irodalom, művelődés. II. (G–Ke)* szócikke alapján. Buk. 1991. 227.

⁴⁸ Bíró Zoltán: *Az emlékeztetés értéke és ára*. A Hét XVIII(1987). 42. szám. (október 15.) 8.

⁴⁹ Rostás Zoltán: *Hogyan járunk a forráshoz?* A Hét XVIII(1987). 43. szám. (október 22.) 10.

körülmények között, mégis forrásmunkának tartják. 5. A kép teljesebb lenne, ha a szerző megszólaltatna olyanokat is, akik „szem- és fültanúi” voltak a szolgasorsnak – szolgálfeleségeket, szomszédokat.

4.2. A Hét szerkesztőségének megjegyzése Imreh Lajos cikke után

Imreh Lajos nem ismeri a szakirodalom ma már közkeletű alapfogalmait. A „beszédese-mény” az adatgyűjtés eseménye – a gyűjtő és az adatközlő beszélgetése. Ezt kellett volna Ráduly Jánosnak úgy bemutatnia, hogy a későbbi felhasználók pontosan rekonstruálhassák. Imreh Lajos pontatlanul értelmezi a „dokumentum”, „interpretáció”, „szájhagyomány” fogalmakat is. Az első szájból hallott történetek, a többszöri elmondás révén már lekerekített, a szelekció szűrőjén átment, önálló történetek. Tehát a megélt eseményekről szóló történetek interpretációk. Ha a gyűjtő hiteles adatokat kíván közreadni, vigyáznia kell, hogy saját értelmezései az adatközlők interpretációjába ne lépjenek be.

5. Nagy Olga: *Egy félreértett könyv esélyei* A Hét XIX(1988). 12. szám (március 17.) 4.

Bíró Zoltán a Dell H. Hymes nevéhez fűződő „beszélés néprajzá”-ra hivatkozva kérte számon Ráduly Jánostól, hogy a szövegekkel kapcsolatosan nem tért ki azok megszületésének körülményeire – írja Nagy Olga⁵⁰ néprajzkutató. Csakhogy Ráduly János nem ilyen vizsgálatot akart, és Nagy Olga véleménye szerint senkitől nem szabad számon kérni egy bizonyos, éppen divatos módszer alkalmazását, kizárólagosan egy bizonyos elméleti megközelítést. Bíró Zoltán azt állította, hogy cikkében „diagnózist készített” az ezt a könyvet is kitermelő „elképzelésrendszeréről”. Nagy Olga viszont Ráduly János könyvében azt tartja felfedezésszerűnek, hogy korábban senkinek nem jutott eszébe húsz embert emlékeztetni a szolgasorsra, s ezért inkább az újítást, az egyéni értéket kellene látni ebben a könyvben, hiszen a szolgál-gazda sors bemutatása a paraszti szociográfia területén fehér folt. A kötetnek dokumentumértéke van a társadalmi lélektani elemzések számára, de az egykori szolgák valóságai betekintést nyújtanak a termelői módba és a gazdasági állományba is. Ráduly János könyvét ugyanúgy dokumentumértékűnek tartja Nagy Olga, mint Győri Klára élettörténetét⁵¹ – melynek megírására ő kérte fel a széki paraszttasszonyt – vagy a kibédi szolgák vallomásaihoz hasonlóan szintén 1987-ben megjelent, Pillich László és Vetési László által közzétett népi önéletírás-gyűjtemény⁵². Cseke Péternek az Utunk 1987/41-es⁵³ és Farkas Árpádnak az

⁵⁰Nagy Olga (1921–2006) néprajzkutató, a kolozsvári egyetemen formálódott etnológusok második generációjához tartozott. 1941–1945 között Kisiklódon volt tanítónő, 1945–1951 között helyettes tanár volt Széken. 1948-ban a Bolyai Tudományegyetemen magyar nyelv és irodalom, valamint néprajz szakos oklevelet szerzett. 1952–1953-ban az *Utunk*, 1953–1958 között a Dolgozó Nő belső munkatársa volt, majd 1958-tól a Román Tudományos Akadémia Folklór Intézetének kutatója, ahonnan 1973-ban vonult nyugdíjba. 1978-ban doktori címet szerzett a kolozsvári tudományegyetemen. <http://lexikon.adatbank.ro/tematikus/szocikk.php?id=18>

⁵¹ Győri Klára: *Kiszáradt az én örömem zöld fája*. Buk. 1975.

⁵² *Leírtam életem... (Népi önéletírások)*. Közzéteszi Pillich László–Vetési László. Buk. 1987.

⁵³ Cseke Péter: *Eredeti látásmód – népi epika*. Utunk XLII(1987). 41. (2032.) szám (október 9.) 1–2.

Igaz Szó 1988/2-es⁵⁴ számában publikált recenziójára is hivatkozik – mindkét szerző pozitívan értékelte, dokumentumértékűnek⁵⁵ tartotta Ráduly János könyvét.

**6. Nagy Olga: *Vallomások a szolgasorsról*
Korunk XLVII(1988). 3. szám (március) 231–232.**

A Korunk 1988/3 számában megjelent, *Vallomások a szolgasorsról* című cikkében Nagy Olga szintén a Ráduly-kötet dokumentumértéket hangsúlyozta – néprajzi, népjogi, szociográfiai, nyelvészeti és társadalomlélektani dokumentumoknak tekintette a magnetofonnal rögzített mélyinterjúk szövegeit. Véleménye szerint Ráduly János a szolgavallomások társadalmi-történelmi háttérét is ismertette, de könyvének szociográfiai vonatkozásait tartja a legjelentősebbnek. A dokumentumértéken kívül a kötet „irodalmi erényei”-t emelte ki cikkében.

**7. Oláh Sándor: *A hitelesség útvesztői*
A Hét XIX(1988). 14. szám (március 31.) 5.**

Oláh Sándor⁵⁶ egyetért Bíró Zoltán elvi álláspontjaival, és csatlakozik Rostás Zoltán kérdésfelvetéséhez: „Hogyan lehet hiteles dokumentumot írni?” A pszichológiának az emlékezetkutatásban elért eredményeit veszi számba, majd néhány emlékeztető akadályt említ: 1. a hely, ahol sor kerül a beszélgetésre, 2. a beszédeseményt megelőzően a kérdező-kérdézet kapcsolat minősége, 3. a kérdeztől önmagáról való tudása, 4. a kérdező válaszreakciói, 5. hangfelvevő készülék jelenléte. A továbbiakban az értékelés két fontos körülményéről ír: 1. a hétköznapi gondolkodásmódban az egyén nem tud elvonatkoztatni saját jelenbeli helyzetétől és 2. a kutatónak sem szabad mai szemmel visszatekintenie. Oláh Sándor véleménye szerint amennyiben egy néprajzi kiadvány tudományos igénnyel készül, akkor bárki joggal kérheti számon a szerzőn a legkorszerűbb adatgyűjtési és forráskritikai szabályokat, semmiféle státus és célkitűzés nem szolgálhat mentségül.

⁵⁴ Farkas Árpád: *Mikor a szolgának telik esztendeje*. Igaz Szó XXXVI(1988) február. 187–188.

⁵⁵ „A *Mikor a szolgának telik esztendeje* mélyinterjúi úgy mutatják be a paraszti életforma egyik szélsőséges vetületét, a történelmileg már letűnt szolgasort, hogy azzal a két világháború közötti paraszttársadalomról kialakított képünket is árnyalják, korrigálják; de legalább ennyire lényeges az is, hogy a kötet jelentős mértékben gazdagítja a népi epikára vonatkozó ismereteinket. Az a réteg mond itt ítéletet – történelmi alulnézetből – egy életforma felett, amelyik intenzíven átélte azt. De mert egy olyan életformáról beszélnek, amelyből rég kiléptek, van távlatuk az élmények megrostálásához, megformálásához és értelmezéséhez.” „... mind a szociológiai érvényű tényközlést, mind a megformálást tekintve releváns.” Cseke Péter: *Eredeti látásmód – népi epika*. Utunk XLII(1987). 41. (2032.) szám (október 9.) 2. „Valljuk be, a könyv legnagyobb érdeme mégis csak az, hogy tudósít – egyikeként az utolsó közül – egy, tájainkon elsüllyedt, s hálistennek mélyre vermelődött életformáról, a szolgasorsról, pontosabban annak a feudalizmus homályába gyökeredző s nálunk az ötvenes évek elejéig fennmaradt szokásrendjéről. S valamicskével ennél is többről. Mert a hűsz egykori kibédi szolgaleány vallomását a személyesség hitével, hevével szövik át az eltűnedezve megmaradó falu gazdasági-erkölcsi szokásai, munkához, maga mulatásához, öltözködéshez és táplálkozáshoz való viszonya, maga a népelet hajdanvolt teljessége”. Farkas Árpád: *Mikor a szolgának telik esztendeje*. Igaz Szó XXXVI(1988). február. 187–188.

⁵⁶ Oláh Sándor (1954) 1975-ben végezte el a geológiai technikumot. A tanulmánykötet megjelenésekor a csíkszeredai Geológiai Kutató- és Feltáró Vállalat technikus. A Kommunikációs és Antropológiai Munkacsoport egyik tagja. *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Szerk. Bíró Zoltán–Gagyai József–Péntek János. Buk. 1987. 237.

**8. Gagy József: *Dokumentum és/vagy szimbólum*
A Hét XIX(1988). 16. szám (április 14.) 5.**

Gagy József⁵⁷ véleménye szerint fogalomtisztázással kellene kezdeni ahhoz, hogy vitázni lehessen: ki mit ért „dokumentumon”. Ráduly János nem használta a dokumentum szót, „hiteles kép”-ről beszélt. Ám hitelességértelmezése nem az utóbbi évtizedek tudományos szemléletére támaszkodott, hanem írói, újságírói, szociográfiai hagyományra. Ezt a jelleget hangsúlyozza a címlap is – legfelül a szerző, Ráduly János neve, a vallomástevők, az egykori kibédi szolgák a zárójeles alcímbe kerülnek. Keszeg Vilmos,⁵⁸ a könyv lektora a fűszövegben ezt írja: „A társadalomtörténet közelmúltban lezárult fejezetének hiteles, meggyőző dokumentumát tartja a kezében az olvasó.” Véleménye szerint a dokumentumjelleg két tényezőnek tulajdonítható: egy életforma társadalmi-gazdasági-művelődési kereteit rajzolja meg a szerző, másrészt az a réteg mond véleményt, amely intenzíven át is élte a szolgasorsot. A kötet kettős célja, a tudományos jelleg és az olvashatóság Gagy József szerint érthető, elfogadható célok, csak a megvalósulásukban ne akarja elfedni egyik a másikat. Bíró Zoltán szerint a gyűjtött anyagnak csak akkor van dokumentumértéke, ha azt más kutatók is forrásanyagként használhatják. Imreh Lajos cikkében a dokumentumérték kritériuma, hogy „első szájból”, a „legmegbízhatóbb forrásból”, és nem közvetítőktől származik az adat. Gagy József szerint félő, hogy az olvasók dokumentumszimbólumokat értenek – a dokumentumjelleg megkérdőjelezésére is a szimbólumjelleg a válasz. Meghatározott kulturális közegben lehet-e csak tudományos a dokumentum? – tette fel a kérdést. Válasza az, hogy minden dokumentum előbb: tény. A tudós számára nem a tudósítás ténye a legnagyobb érdem, hanem a tudósítás természete, igazságértéke. Amennyiben kidolgozott, kipróbált módszertannal rendelkezik, a tudományosságot nem kijelentenie, hanem érvényesítenie kell.

**9. Horváth Arany: *A néprajzi gyűjtőt magnójáról?...*
A Hét XIX(1988). 19. szám (május 5.) 4.**

Horváth Arany⁵⁹ párhuzamot von saját tapasztalata és a Ráduly-könyv nyomán kibontakozó vita között. Cikkében arra hivatkozik, hogy a *Leéltem életem...* című kötet sajtó alá rendezése során Pillich László megkérdőjelezte Csibi Istvánné Siklódi Márika orotvai parasztasszony magnószalagra mesélte, életútjának⁶⁰ dokumentumértékét, mondván, hogy Horváth Arany interjút közölt, holott a szöveget az adatközlővel kellett volna megíratnia. Horváth Arany véleménye

⁵⁷ Gagy József (1953) magyar–francia szakos tanári oklevelet szerzett 1978-ban a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen. A tanulmánykötet megjelenésekor Csikszereében tanár, valamint a Kommunikációs és Antropológiai Munkacsoport egyik tagja. *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből.* Szerk. Bíró Zoltán – Gagy József – Péntek János. Buk. 1987. 236.

⁵⁸ Keszeg Vilmos (1957) magyar–francia szakos tanári oklevelet szerzett 1981-ban a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen. 1981–1990 között Tordán tanított a Mihai Viteazul Elméleti Liceumban. <http://keszeg.adatbank.transindex.ro/belso.php?a=oneletrajz&k=3>

⁵⁹ Horváth Arany (1934) szerkesztő, riporter. 1963 és 1994 között a Művelődés, a romániai magyar közművelődés havi folyóiratának szerkesztője. *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon. Szépirodalom, közírás, tudományos irodalom, művelődés. II. (G–Ke)* szócikke alapján. Buk. 1991. 171.

⁶⁰ Korábban, 1980 januárja és júniusa között folytatásban jelent meg a Művelődés hasábjain Horváth Arany gyűjtésében és gondozásában: *Pontot, vesszőt nem tudok, de a szó mind igaz* címmel.

az, hogy a szóbeli források kutatásának módszere az emlékeztetés. Nagy Olgához csatlakozik, mondván, hogy nem szabad számon kérni senkitől, miért végzett ilyen vagy olyan kutatást, és nem mást.

**10. Magyarai Nándor László: *Érvényes szövegért*
A Hét XIX(1988). 19. szám (május 5.) 4.**

Ha élettörténeteket felhasználva a társadalomról, társadalmi jelenségekről akarunk lényeges dolgokat megtudni, akkor elsősorban nem az a kérdés, hogy a magnóra mondott történetek igazak-e, hanem, hogy érvényesek-e. Magyarai Nándor László szerint a múltból szóló eseménybeszámolók nem az egyéni epikuskedv véletlenszerű megnyilvánulásai, hanem a közösségi tradíciót áthagyományozó és továbbélhető médiumok. Akadályozó tényező lehet a memória működése – gyakran csak emlékkockákat vagyunk képesek előhívni, és ezért hozzáadással vagy elhagyással értelmes egészé formáljuk beszámolóinkat. A Ráduly János által gyűjtött szövegek nemcsak arról adnak hírt, hogy milyen volt a szolgálóélet, hanem arról is, hogyan viszonyulnak a szolgáló egykori önmagukhoz és a szolgáló intézményéhez. A beszámolókból kibontakozó kép eleve bizonyos szempontok szerint elrendezett racionalizálás és értékelés eredménye. Az emlékezések mitikus tartalommal is telítődnek, előfordulhat, hogy olyan tapasztalatokról is beszámoltak, amelyeket nem is ők éltek meg, de akkori helyzetük logikus következményeképpen megélhettek volna.

11. A szerkesztőség vitázárója ismerteti a vita két irányának érveit. Arra hívja fel a figyelmet, hogy a társadalomkutatás sokat fejlődött az utóbbi időben, tehát több megközelítési mód él egymás mellett. A kommunikációs antropológia szerint a kutatás célja belülről megismerni és megérteni a valóságot. A másik vonulat szerint a kutatás célja a valóságból merített, régebben kialakult elemek feldolgozása és lehetőleg irodalmi igényű felmutatása.

Összegzés

1987–88-ban ez a két vita a korszellemet tükrözi, a mindenféle szempontból – társadalmi, ideológiai téren, a tudományos paradigmákat illetően váltás, változás szükségességét, a társadalmi és a tudományos „forradalom” hangulatát.

A *Néphagyományok új környezetben* kötetet ért kritika a fogalmi tisztázatlanságok miatt vált vehemenssé. A szokatlan kérdésfelvetést a recenzensek egy része a folklór elleni támadásként értelmezte, habár a szerzők a bausingeri értelmezést (a népi kultúra ideológia általi kisajátítása, a nagyközönség identitásváltása – lavirozó identitás) követték, anélkül, hogy a kommunista gyakorlatot explicit módon bírálták volna.

A folklORIZMUSVITA és az emlékezés-/emlékeztetés-vita résztvevői tulajdonképpen intézmények és különböző médiumok képviselői, így a vitatípust meghatározó domináns konfliktus a médiumok konfliktusa – oralitás versus írásbeliség (a népköltészet, a népi kultúra könyvben, folyóiratok vagy újságok hasábjain), hagyományos kontextus versus színpadra állított, pódiumon bemutatott, rádióban, televízióban megjelenített, versenyekre, vásárookra vitt, tömegfogyasztási cikké vált népi kultúra.

Bár a néprajzi, népismereti, népköltészeti kiadványok az 1980-as években homogén olvasói réteget céloztak meg, az *erdélyi magyar olvasókhöz* szóltak, és a folklórkutató szerepe is különleges volt, a *Néphagyományok új környezetben* és a *Mikor a szolgának telik esztendeje* című kötetek recepciója, a könyvek megjelenését követő tudományos vita is része volt annak a folyamatnak, melynek eredményeként az 1989-es történelmi fordulat után, a romániai magyar néprajzoktatás és az intézményhálózat újjászerveződésével a néprajzi kiadványok különböző finalitásokhoz és célközönséghez igazodva differenciálódtak, ám a viták során felmerülő kérdések és problémák, véleményem szerint, ma is aktuálisak.

Folclorism and Remembrance

Keywords: book-related debates, socialism, folclorism, remembrance

This study includes two book-related debates which took place in 1987-1988, at the end of the second period of the Hungarian ethnographic book publishing in Romania (1948–1989), in well defined historical, political and intellectual contexts, the years of socialism and communism. The book's scientific and professional reception can be followed in the argumentative press articles, reviews and critiques. The debates around two key themes – folclorism and remembrance – raise awareness of the power of representation, and of the power and responsibility of institutions and socially positioned individuals.

Bakos Áron

Karnevál a hálón

Trollkodás egy sok játékos részvételén alapuló online szerepjáték világában

Bevezetés

Az internet hozta kulturális és társadalmi folyamatok kutatásának egyre nagyobb figyelmet szentelnek a bölcsészet- és társadalomtudományok, ahogy a jelenségvilág tanulmányozásának céljával különböző néprajzi, antropológiai irányzatok is születtek.¹ Habár úgy tűnik, hogy a kortárs kultúra általában egyre kevésbé vizsgálható az internet szerepének figyelem kívül hagyásával, a technológia egyik sajátossága, ám mindössze egy szűkebb kör² számára fontos alkalmazási területét kiemelt figyelem kíséri. Az egzotikumra, a szokatlanra mindig is fogékony néprajz és antropológia előszeretettel fordult az internet használatának különleges módja, az internetes játékok felé.³ Tanulmányomban egy ilyen online szerepjáték köré szerveződő közösség kutatásának eredményeit ismertetem, az elemzést, értelmezést elsősorban az internetes bosszantás és nevetetés, vagyis a *trollkodás* műfajára szűkítve. Fő kérdésem, hogy a játék logikájától független tevékenység milyen funkciót tölt be, mit jelent a felhasználók számára a hétköznapiok részévé⁴ és nagyon gyakran monotonná váló időtöltés szempontjából. A *trollkodás* nevetése hogyan oldja fel a gépiessé váló játékot, hogyan teremt a játékon belül karneváli világot?

Bakos Áron (1988) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár – Hungarológiai Tanulmányok Doktori Iskola, bakosaron@gmail.com

Jelen írás a *Salzburg Easter School and PhD-Forum. Feasting and Fasting: Carnival Cultures* szimpóziumon 2015. március 27-én elhangzott *Trolling on the Internet as a Contemporary Carnival* című előadás bővített, átdolgozott változata. A játék alapvonásainak bemutatásakor részben megismétlem az *Antroport Lapozóban Játék a játékon túl. Beszámoló egy online közösségről szóló kutatás eredményeiről* címmel közreadott tanulmányomban leírtakat.

¹ Lásd Mester Tibor: *Hálózati közösségek etnográfája. Megközelítések és elemzési példák*. 2010. Doktori disszertáció. http://nydi.btk.pte.hu/sites/nydi.btk.pte.hu/files/doktori_vedesek/Mester_Tibor2013_disszertacio.pdf (letöltés ideje: 2015. január 3.); Nagy Károly Zsolt: *Ösvény a dzsungelben*. Replika 90–91. sz. (2015). 45–46.

² Természetesen relatív, hogy mit értünk szűkebb kör alatt. Az általam vizsgált játéknak fénykorában tizenkét, de napjainkban is többmillió felhasználói köre van.

³ Nancy K. Baym: *Interpersonal Life Online*. = *The Handbook of New Media*. Szerk. Leah A. Lievrouw–Sonja Livingstone. London–Thousand Oaks–New Delhi 2006. 35–54.

⁴ Az általam vizsgált közösség tagjairól általában elmondható, hogy az elmúlt évek során több ezer órát játszottak a programmal.

Módszer

A valós gyakorlatok, szokások, cselekvések belső logikájának és a közösségi élet, nézőpontok és konfliktusok megismerésének érdekében kutatásom során elsősorban a néprajztudományban és a kulturális antropológiában bevett módszertant alkalmaztam.⁵ A körülbelül tíz-tizenkét főből álló magközösség tagjaival félig strukturált interjúkat készítettem, két kulcsadatközlőmmel pedig strukturálatlan beszélgetéseket folytattam 2013 januárja óta hozzávetőlegesen havi rendszerességgel, amellet, hogy online is gyakran érintkeztem velük. Az utóbbi két-három évben részt vevő megfigyelőként jelen voltam a közösség offline találkozóin, amiket általában szintén havi rendszerességgel rendeznek meg.⁶ Az online színteret csak részlegesen kutattam. A játékot és a közösség tagjainak a játék alatt folytatott beszélgetéseit kulcsadatközlőim mellett ülve figyeltem meg és értelmeztem,⁷ de magában a játék tevékenységében saját *avatar*⁸ keresztül nem vettem részt, bár korábban magam is kapcsolatba kerültem a játékkal, így alapvető logikáját, rendszerét ismertem. Az online kommunikációt rendszeres jelleggel a közösség aktív, zárt *Facebook* csoportján⁹ és a kevésbé aktív internetes fórumán keresztül követtem. 2015. október óta be szoktam kapcsolódni néhány másik játékba,¹⁰ amelyet a közösség tagjainak egy része együtt játszik.

A játék online világában részt vevő megfigyelést csak meglehetősen közvetett módon végeztem. Praktikus szempontok mellett¹¹ döntésemet az a meggyőződés befolyásolta, hogy a kutatás módszerének a kutatás kérdésfeltevéséhez szükséges igazodnia. Mivel gyakorlatilag már a kutatás megkezdése előtt világossá vált, hogy a játék mindössze az egyik érintkezési felületét adja a közösségnek, helyesebbnek tűnt olyan megközelítésmódot választani, amely

⁵ Mester Tibor: *i. m.* 20.

⁶ A kisebb, kevesebb résztvevővel lezajló találkozók általában nem kapcsolódnak semmilyen ünnephez vagy eseményhez. A nagyobb összejövetelek valamelyik naptári ünnephez (szilveszter, farsang, *halloween*), életeseeményhez (születésnap), közösségi (a céh megalapításának évfordulója) vagy valamilyen (szub)kulturális eseményhez kapcsolódnak (*Blizzcon*, filmbemutatók, játékok forgalomba hozásának első napja).

⁷ Első olvasásra talán különösnek hathat a választott módszer, de a játékosok szubkulturájában gyakori, hogy másik játékát figyeli a többi játékos. Az internet térhódítása előtt ez a személyes jelenlétet jelentette, azóta pedig az internetes videó megosztó portálokon figyelhető meg a gyakorlat tovább élése. Beszédés, hogy a *youtube* egyik legnépszerűbb csatornája, melynek jelenleg több mint negyvenkét millió feliratkozója van, ilyen videókkal (*gameplay video*) lett népszerű. A szokás az általam vizsgált közösségben is tovább él, például a legutóbbi szilveszteri összejövetel során felváltva játszott két személy, míg a többiek figyelték, kommentálták a játékot.

⁸ A játékos által irányított karakter online manifesztálódása. Eiko Ikegami meghatározása szerint „avatars are digital representations of the self, technological artifacts that provide a three-dimensional graphic body as anchor for communication in the virtual world”. (Eiko Ikegami: *Visualizing the Networked Self. Agency Reflexivity, and the Social Life of Avatars*. Social Research LXXVIII[2011]. 1157–1158. A terminus a szakirodalomban elterjedt, de a közösség egyáltalán nem használja, helyette a *karakter* vagy *kari* szót hallhatjuk.

⁹ A kommunikáció gyakoriságát szellemesen jellemzi az egyik tag üzenete: „fél nap alatt egy falu telefonkönyvének megfelelő szöveget írtok itt :D” (Mibu).

¹⁰ Elsősorban az *Age of Empires II. HD Edition* című programba.

¹¹ A program megvásárlásán túl a feltelepítését követő három hónap letelte után a felhasználó havi rendszerességgel köteles adott összeget befizetni, hogy továbbra is be tudjon jelentkezni a játékba. A kutatás így egy kisebb beruházást igényelt volna.

lehetővé teszi az események lehető legszélesebb körének megfigyelését.¹² Megpróbáltam elkerülni a „virtuális” és a „valós” merev elválasztását, azt a megközelítésmódot, amely a virtuális játékokban szerzett tapasztalatokat elkülönült élményként kezeli, és nem veszi figyelembe a két szféra egymásra hatását.¹³ Természetesen mindemellett elismerem, hogy elmélyültebb etnográfiaíat lehet adni, ha a kutató a játék világában is végez intenzív részt vevő terepmunkát.¹⁴ Mivel a jelen tárgyalandó kérdés szorosabban kötődik ehhez a világhoz, ezért november óta a játék egyik nem hivatalos szerverén játszva gyűjtöttem további adatokat.¹⁵

A játék világa

A vizsgált közösség a *World of Warcraft* (2004) című játék virtuális világában jött létre. Az angol terminussal a *Massively Multiplayer Online Role-Playing Game* (MMORPG) típusába sorolható számítógépes programban a játékosok szinkron módon léphetnek interakcióba egymással. A felhasználók egyazon háromdimenziós játéktérben való mozgása és az online színtérben való egyidejű jelenlétének lehetősége a kommunikációnak és az együttműködésnek számos formáját teszi lehetővé. A tartósabb kapcsolatok kialakításának egyik kerete és biztosítéka a program által kínált céh (*guild*)¹⁶ alapításának lehetősége. A céhben való tagság a játék egyik fő céljának tekinthető fejlődés (*progress*) egyik legfőbb biztosítéka.

¹² Egyes beszélgetőtársak ki is emelték, hogy a többi kommunikációs felület intenzívebb használata miatt kevesebben jelentkeznek be a játékba, hiszen máshol (elsősorban a *Facebookon*) könnyebben el tudják érni egymást.

¹³ Néprajzi szempontból irányadó lehet Alex Golub érvelése, miszerint ahogy elméletileg sem helytálló a „virtuális” és a „valós” világ elválasztása, úgy metodológiailag sem, így a részvétellel alapuló online kutatást más adatfelvételi technikákkal is szükséges kiegészítenünk (Alex Golub: *Being in the World [of Warcraft]. Raiding, Realism and Knowledge Production in a Massively Multiplayer Online Game*. *Anthropological Quarterly* LXXXIII[2010]. 20–27.). Golub érvelése Christine Hine meglátásaira emlékeztet (lásd Mátyus Imre: *Terepcseré. A terep fogalmának átértékelődése a virtuális etnográfában*. Replika 90–91. sz.[2015]. 32–33.).

¹⁴ Míg Bonnie A. Nardi (*My Life as a Night Elf Priest. An Anthropological Account of World of Warcraft*. Ann Arbor. 2009.) határozottan kiáll amellett, hogy a játékon belüli részt vevő megfigyelés a legfontosabb eszköze ezeknek a vizsgálatoknak, addig Richard Bartle recenziójában (*A „Digital culture, play and identity: a World of Warcraft reader” reader*. *Game Studies* X[2010].) amellett érvel, hogy a játékok világában már tapasztalatokat szerzett egyén számára elegendő a játék kipróbálása a program logikájának megértéséhez, az intenzív részvétel nem szükségszerű eleme egy megalapozott kutatásnak. A játékkutatásban T. L. Taylor monográfiája óta (*Play Between Worlds. Exploring Online Game Culture*. Cambridge–London. 2006.) mindenesetre tetten érhető az autoetnográfiai gyakorlatok alkalmazásának propagálása (vö. Julie Rak: *The Electric Self. Doing Virtual Research for Real in Second Life*. *Biography* XXXII[2009]. 156–157.). Az autoetnográfiai megközelítés, bár kétségtelenül hasznos, egyes esetekben a közreadott szöveg mégsem több, mint a szabadidejét játékokkal töltő kutató személyes élményeinek, tapasztalatainak összegzése (lásd Alan Filewod: *Patch Notes. Playing the Selves in Gamespace*. *Canadian Theatre Review* CLIX[2014]. 38–42.), ideologizált interpretációja (lásd Katherine Angel Cross: *The New Laboratory of Dreams. Role-playing Games as Resistance*. *Women’s Studies Quarterly* XL[2012]. 70–88.).

¹⁵ Bár a közösség legtöbb tagja először hasonló, úgynevezett „tört” szervereken ismerkedett meg a játékkal, a közösségen belül rendkívül rossz a felhasználóik megítélése.

¹⁶ A közösség tagjai jellemző módon az angol terminusokat használják, de emellett többen az eredeti angol kifejezéseket becéző jellegű formában magyarosítják, rövidítik (például az *achievement* helyett az *acsi* szót használják). A rövidítési formát néhány magyar szó esetében is átvesszik (a *küldetés* helyett például a *küldi* szót mondják [lásd még 6. jegyzet]). Ezeknek a nyelvi megoldásoknak a megítélése korántsem egységes, többen mereven elzárkóznak a használatuktól. A szövegben az olvasmányosság és követhetőség végett az első említés után a szavak magyarra fordított alakját használom, de az interjúkból, beszélgetésekből vett részleteket változtatások nélkül közlöm. A tagok a *ceh* szót legfeljebb magyarázó jelleggel használják, egyébként a *guild* vagy a *klán* (értelemszerűen az angol *clan* fordításaként) a bevett megnevezés.

A játékba bejelentkezve a címnek megfelelően valóban egy világ tárul fel a felhasználó előtt, mely sommásan Tolkien fantáziavilágához hasonlítható. A játékos szabadon mozoghat, és kapcsolatba léphet másokkal a háromdimenziós játéktérben, amely óriási bejárható, felfedezhető területeket, számos különböző, legyőzendő ellenséget, teljesítendő küldetést, összegyűjthető tárgyat és megtanulható képességet tartogat számára. A játék egyik fő célja bizonyos értelemben nem is más, mint ezeknek a küldetéseknek a teljesítése, a karakter folyamatos fejlesztése, az avatart erősebbé tevő tárgyak beszerzése, tehát a fejlődés, az előrehaladás (*progress*). A játék nyújtotta élvezetet Sigmund Freud *Vorlust* és *Endlust* fogalmán keresztül értelmezve Jos de Mul többek között arra jut, hogy a számítógépes játékok nyújtotta élvezet lényegénél fogva mindig *Vorlust* marad, mivel az élvezet alappillére a készségek folyamatos fejlesztése, az eredmények javítása.¹⁷ „*A Warcraft nekem azt jelenti, hogy fejlődési lehetőség, tehát ugyanúgy, mint a valós életben. [...] Nekem ez, ami a kulcs. Valakinek inkább a társaság, de ez személyiség kérdése. Nekem az, hogy vagyok egy szinten, és el tudok jutni egy még jobb szintre.*” (Final)¹⁸

A *World of Warcraft* és a kiegészítői¹⁹ saját történettel rendelkeznek. Valójában az újabb részek és az újabb kiegészítők a történet új epizódjaival ismertetik meg a játékost.²⁰ A történet követése, megismerése számos játékos számára fontos motivációt jelent. Ahogy arra Peter Brook nyomán Anna Everett is rámutatott (2005: 312.), a cselekmény követése olyan vágy, ami továbblandíti az olvasót a szövegben, adott esetben pedig a játék „szövegén”. „*A történet, ami nagyon érdekel. A kiegészítő²¹ is az eleje mindig a legjobb, amikor az ember végigszintezi a karakterét a területeken. A történet meg ezeket nagyon szeretem. [...] Tájak, kis történetek, ugye a lorenak²² a továbbfűzése, bármilyen kis apróság.*” (Fürti)

A játéktérben egyszerre vannak jelen a más játékosok által irányított karakterek és a számítógép által irányított, mesterséges intelligenciával rendelkező egységek (*Non-Player Character*, azaz *NPC*). Az egyazon területen belül tartózkodó játékosok a játék világát szinkron módon tapasztalják meg, tehát mások karakterének vagy a mesterséges intelligencia által vezérelt lények cselekvéseit mindenki egy időben érzékelheti. A játékosoknak lehetőségük van kapcsolatba lépni egymással. A bejelentkezett játékosok azonnal üzeneteket válthatnak egymással, kereskedhetnek, cserélhetnek, harcolhatnak egymás ellen egyedül (*duel*) vagy csapatokba szerveződve (*arena*, *battleground*), illetve küzdhetnek egymással összefogva a számítógép irányította erősebb lények ellen (*instance*, rövidebben *insta*, alfajai a *raid*, a *dungeon* és a *scenario*). A játékba tehát számos együttműködési lehetőség van beépítve, azt is mondhatjuk, hogy a játékosok az előrehaladás érdekében kénytelenek együttműködni másokkal.

¹⁷ Jos de Mul: *The Game of Life. Narrative and Ludic Identity Formation in Computer Games*. = *Handbook of Computer Game Studies*. Ed. Joost Raessens–Jeffrey Goldstein. Cambridge–London 2005. 251–266.

¹⁸ Az adatközlőkre a játékban használt nevek, pontosabban a név rövidített, becézett formája alapján hivatkozom. A közösség tagjai ezeket a neveket használják egymás megszólítására online és offline is, bár a legtöbbször egymás polgári nevét is ismerik. A közösség párkapcsolatban vagy házasságban élő tagjai – legalábbis a közösségi eseményeken – egymást a játékban használt nevükön szólítják, feltéve, hogy mindketten játszanak.

¹⁹ Az eredeti játék történetét továbbfűző, új tartalmakat elérhetővé tevő bővítvény.

²⁰ A sorozat fantáziavilágában játszódó, többnyire mellékszálak tekinthető történeteket feldolgozó regények is megjelentek.

²¹ Kiegészítő.

²² Azaz a játék történetének.

Az összefogás szükségessége kidomborítja a játék másik fontos mozzanatát, a kapcsolatépítést.²³ A játékban „a társadalmi kapcsolatok, a kollektív tudás és csoportos cselekvés központi szerepet tölt be az egyéni tapasztalatban”.²⁴ „De nyilván ez is nagyon itt tart, mert nem biztos, hogyha full egyedül lennék, akkor ugyanígy. Max a kiegészítők²⁵ elején valamit játszanék, de én például nem szeretek idegenekkel raidelni meg ilyenek. [...] Szóval nekem azért ilyenekért fontos a közösség, hogy olyanokkal játsszak, akiket ismerek, akiket szeretek, a közösség.” (Fürti)

Mindezek alapján tehát három fő motivációs tényezőt vázolhatunk fel a játék használatával kapcsolatban: a folyamatos fejlődés és előrelépés; a történet követése, illetve a történetbe való bekapcsolódás; a társas kapcsolatok kialakítása és ápolása. A három fenti tényező alapvetően kihat a játék egész menetére, de részben a közösség szerveződésére is.²⁶

A játékon belüli cselekvések

Nincs elég hely arra, hogy a játékban végrehajtható cselekedetek összes típusát egyenként jellemezzem, szerepüket és jelentőségüket külön-külön elemezzem. Éppen ezért talán elegendő, ha összefoglaló táblázatban közlöm a játékon belül végrehajtható legfontosabb tevékenységeket, és ez alapján rajzolom fel, hogy a játék, azaz az elsődleges szociális közeg meghatározottságai hogyan hatnak a közösségre.

	feladatorientált		nem feladatorientált
egyéni	szintezés, farmolás és grindolás, küldetések, szakma tanulás és craftolás, achievement		jelenlét, trollkodás és bolondozás ²⁷
csoportos	kompetitív	kooperatív	csevegés, trollkodás és bolondozás
	duel, pet-battle, kereskedés	instance (achievement), guild achievement, arena, battleground, csere	

²³ Ahogy ezt egy átfogó, nemzetközi szociológiai vizsgálat bizonyította (Schiano et al. 2011), a felhasználók többségére jellemző, hogy ismerősökkel játszik. Az eredmény értelemszerűen hitelteleníti az otthonülő, magányos játékos elterjedt képét.

²⁴ T. L. Taylor: *i. m.* 9.

²⁵ Kiegészítő.

²⁶ A játék népszerűségét talán részben annak köszönheti, hogy többféle játékmódot tesz lehetővé. Roger Callois *ludus* és *paidia* fogalmára építve Marie-Lauren Ryan megkülönbözteti (*From Narrative Games to Playable Stories. Toward a Poetics of Interactive Narrative*. StoryWorlds I[2009]. 45–47.) a narratív játékokat (*narrative games*) és a játszható történeteket (*playable stories*). A narratív játékok esetében a történet háttérbe szorul, a hangsúly a győzelemre, a versenyzésre, a problémák megoldására kerül. A játszható történeteknél a játék esztétikai dimenziója hangsúlyos, a történet kibontakozása, a felfedezés és a kapcsolatok kiépítése jelenti a fő élményt. Az általam vizsgált közösség tagjainál a játékban töltött idő csökkenése részben azzal magyarázható, hogy a játék játszható történetként egyre kevésbé élvezhető. A kiegészítők hozta új tartalmak, új felfedezhető területek csak rövid ideig jelentenek újszerű élményt számukra, az utolsó két, de különösen a legutóbbi kiegészítő pedig a legtöbb tag megítélése szerint tönkretette a játék történetét. Mindemellett a társas kapcsolatok ápolásának más fórumait is kialakította a közösség.

²⁷ Kulcsadatközlőm szóhasználatát veszem át.

A fenti táblázat természetesen leginkább áttekinthető jellegű. Két tengelyének a játék két legfontosabb mozzanatát tettem meg: a vízszintes a feladatok végrehajtását, a fejlődést, a különböző tárgyak, illetve képességek megszerzését szolgáló cselekmények meglétét vagy hiányát, míg a függőleges azt jelöli, hogy az adott cselekmény a meglévő társadalmi kapcsolatok ápolását szolgálja-e. E két összetevőhöz mérten a fentebb szintén kiemelt motivációs tényezőnek, a történet átélésének szerepét kevésbé jelentősnek tartom. Ennek oka, hogy a történet követése, a világ felfedezése csak ideig-óráig, jellemzően az új kiegészítők, tartalmak (*content*) megjelenését követő hetekben motiválja a játékosokat. Azt a sokkal nagyobb jelentőségű ténytet, hogy a csoport legtöbb tagja évek óta, napi rendszerességgel játszik, ez nem magyarázza meg.²⁸ A jelenség oka sokkal inkább a társas kapcsolatok ápolásában, az újabb és újabb, egyéni és közös kihívásoknak való megfelelésben keresendő.

A táblázat emellett abból a szempontból sem teljesen pontos, hogy bizonyos cselekmények több kategóriába is beilleszthetőek, az egyéni és a közösségi, a kooperatív és a kompetitív mezők részlegesen átfedésbe kerülnek. Így a halászat a *farmolás*²⁹ egyik válfajaként, mint egyéni tevékenység szerepel, pedig szolgálhat közösségi célokat, amennyiben a céh bankjába³⁰ adja be a halakat a játékos. Hasonlóképpen az egyéni eredmények elérése is megmozgathat több játékos, hathat építő módon a társas kapcsolatokra. „*Akkor kapott egy ilyen tokent, minden halál után, és abból kellett száz valamennyi. És akkor először ő [Fürti] hagyta, hogy Mibu ölje, és aztán Mibu hagyta, hogy őt ölje.*” (Nuwi) Végül az *arena* és a *battleground*³¹ első olvasatra inkább tűnik kompetitív tevékenységnek, hisz célja, hogy két csapat összemérje az erejét. A kutatás során azonban világossá vált, hogy a közösség tagjai számára fontosabb a céhből érkező csapattársakkal való együttműködés, a közös élmény, semmint a másik legyőzése. Természetesen e helyütt sem szabad engednünk „a totalitás kísértésének”,³² és el kell ismernünk, hogy ez esetben is vannak egyéni eltérések. Elmondhatjuk, hogy a haladást szem előtt tartó játékosok számára fontosabb a másik legyőzése, mint a másikkal való együttműködés. Ugyanakkor a céh egésze, ahogyan azt több tag is számos alkalommal megfogalmazta, nem ezt, hanem a társas kapcsolatokat tartja elsődlegesnek. „*Ez egy kimondottan közösségi guild.*” (Bárd)

A táblázatból kiolvasható, hogy a játékon belüli cselekvések legtöbb fajtája célracionális: ahogy azt David Golumbia megállapítja, a játék alapvetően végrehajtható feladatokból, mérhető eredményekből áll.³³ Golumbia ezzel rávilágít a játék egyik legfontosabb, elméletileg

²⁸ A rendszeres bejelentkezés közösségi elvárásként jelenik meg.

²⁹ A *farmolás* szintén általános fogalom, jelenthet bármilyen tárgy vagy erőforrás beszerzésére irányuló folyamatos, ismétlődő cselekvést. „*Farmolhatok virágot, de lehet az is farmolás, hogy lemegyek egy instába farmolni, hogy kiessen az adott mount [hátas, azaz bármilyen, a közlekedést gyorsabbá, illetve a repülést lehetővé tevő állat vagy eszköz].*” (Mibu) Rokon értelmű a *grindelés* fogalmával, mellyel olyan cselekedeteket jelölnek, melyek szintén egy-egy eszköz vagy bizonyos mennyiségű erőforrás beszerzésére irányulnak, de a kifejezéssel a beszélő a cselekvés ismétlődő jellegéből következő monotonitást hangsúlyozza.

³⁰ A céh bankja (*guild bank*) az eszközök és erőforrások tárolására szolgáló fiók, melybe a tagok szabadon tehetnek be értékeket, és a céh vezetője (*Guild Master*, azaz *GM*) által megszabott mértékben vehetnek fel a céh aranykészletéből, a beadott tárgyakból. Az arany a játék fizetőeszköze.

³¹ Különböző számú csapatok egymás ellen folytatott harca.

³² Marc Augé: *Nem-helyek. Bevezetés a szürmodernitás antropológiájába*. Ford. Fáber Ágoston. Bp. 2012. 32.

³³ David Golumbia: *Games without Play*. New Literary History XL(2009). 192. Golumbia ugyanakkor súlyosan téved, amikor amellett érvel, hogy a játék valójában együttműködés nélkül, magányosan is teljesíthető (Uo. 187–188.), mivel egészen egyszerűen a játék történetének és az egyéni fejlődésnek szempontjából vett legfontosabb feladatok, küldetések kizárólag csapatban teljesíthetőek.

messzire vezető vonására: a játék bizonyos értelemben megszűnik játék lenni, a feladatok monotonitásukat, ismétlődő jellegüket tekintve sok tekintetben a munkára emlékeztetnek. Itt nem tudom a kérdést részletesebben tárgyalni, így mindössze összefoglalom a korábban részletesebben kifejtett meglátásaimat.³⁴ A játék a közösség tagjai számára elsődlegesen fórum, társas közeg, nem az elkülönült élmények, az identitással való kísérletezés terepe.³⁵ A játék a mindennapok része, a közösségen belül megosztott élménytörténetek forrása. A játékban elért, mérhető, nyilvános, mások által megtekinthető egyéni teljesítmények a közösségen belül elfoglalt pozíció, társadalmi presztízs alapját képezik.³⁶ A játékban a történet követése, a felfedezés az idő elteltével háttérbe szorul, helyét átveszik a közösség tagjaival együttműködve vagy a többi játékkal versenyezve véghezvitt feladatok, amelyek sokszor ismétlődőek, monoton jellegűek. Az online játék így nem jelent egyfajta kilépést a mindennapok strukturális rendjéből, a játékokra jellemző elkülönülést, szabadságot a közösségi kapcsolatok és elvárások formájában megjelenő kötődések, kötöttségek váltják fel. A játékban használt, illetve a legtöbb esetben nem is használt, csak birtokolt tárgyak megszerzése, a felmutathatóan teljesített feladatok végrehajtása sok esetben rengeteg időt emészt fel. A sikerhez az újra és újra végrehajtott, rutinszerűvé váló cselekményeken keresztül vezet út: „Vannak *legendary fegyverek*,³⁷ és mindegyiknek különböző küldetésorozata van. Például amit tegnap megcsináltunk, az annyi, hogy *Uldurban*³⁸ van tizenkét vagy valahány boss,³⁹ és mindegyik dobhat⁴⁰ kis eséllyel egy szilánkot, és abból a szilánkból kell harminc darab. [...] Az *Ice Crown Citadeles*⁴¹ az olyan, hogy ott két bossnak a vérét meg kell szerezni, plusz még huszonöt cuccot, amit más bossok dobnak kis eséllyel, vagy meg lehet venni, aztán háromféle *Infusionos questet* megcsinálni, amiből az egyik rohadt nehéz, és akkor még ötven-hatvan szilánkot összeszedni, amiből volt, hogy egy menet⁴² alatt esett nekem egy.” (Mibu)

³⁴ Bakos Áron: *i. m.* 11–13. Lásd még Bonnie A. Nardi: *i. m.* 96–120; Thomas M. Malaby: *Anthropology and Play. The Contours of Playful Experience*. New Literary History. XL(2009). 208–210. Stefano De Paoli: *Automatic-Play and Player Deskillling in MMORPGs*. Game Studies XIII(2013).

³⁵ Az identitás, az avatar és a játékos közötti viszony fontos kérdése az online játékok kutatásának. Eiko Ikegami saját kutatását bemutatva meggyőzően érvel amellett, hogy a *Second Life* című program, legalábbis az általa elért játékosok számára pontosan ilyen funkciót tölt be (Eiko Ikegami: *i. m.* 1180–1182.)

³⁶ A következő *facebook* dialógus részlete jól példázhatja a játékhoz köthető élmények megbeszélését, a birtokolt eszközök jelentette presztízs és a megszerzésükre irányuló fáradságos munkát. A *mount*, azaz háttas valamilyen állat, ritkábban gép, ami gyorsabb utazást tesz lehetővé. A karakter értelemszerűen egyszerre csak egyet használhat, praktikus minőségi különbség pedig nincs az egyes háttasok között. *Annis*: enyém lett a mount amire bidelem 27500ért *Nuwi*: gz. mit nyertél? *Annis*: Drake of the North Wind [...] *Nuwi*: [...] hm, ez a mount megvan, kifarmoltam Vortexből *Annis*: jól van *Nuwi*: ráment pár óra, unalmas volt ki-be mászkálni az instából és megölni mindent *Annis*: hány mountot van? *Nuwi*: 214 *Annis*: 212

³⁷ Különlegesen erős, a játék történetéhez is kötődő fegyverek, melyeket közös portyák alatt szerezhetnek meg a játékosok.

³⁸ A 2008-as kiegészítő egyik zónája a játékban, melyre csak portyázó csapatok léphetnek be.

³⁹ Azaz erősebb számítógép irányította ellenfél, akinek sokszor pontosabban kirajzolt háttértörténete van, és általában egy küldetés vagy a küldetés egyes szakaszainak végén küzdhet meg vele a játékos.

⁴⁰ Az ellenség legyőzése után a játékos aranyat és bizonyos tárgyakat zsákmányolhat. Az egyes tárgyak különböző valószínűséggel bukkannak fel.

⁴¹ A 2008-as kiegészítő utolsó küldetésorozata.

⁴² Egy menet adott esetben körülbelül két órát jelent. A közösség egyes tagjai tehát közös erőfeszítéssel közel száz órát rászánnak arra, hogy a számukra is unalmassá váló tevékenység árán megszerezzenek egy tárgyat.

A trollkodás és a bolondozás típusai

A *trollkodás*⁴³ nem illeszkedik a fenti logikába, strukturális rendbe. Alapvetően olyan cselekvéseket értünk alatta, amelyeknek mások bosszantásán, önmagunk és mások szórakoztatásán kívül nincsen célja. Eredménye nem mérhető a megszerzett tárgyakban, a játékos teljesítményeit, teljesített küldetéseit összegző adatlapon nem hagy nyomot. Független a játék logikájától, programozásától.

Első formája az úgynevezett *floodolás*. A *floodolás* az információcserére szolgáló felületek elárasztása részben vagy egészében ismétlődő, valódi tartalom nélküli szövegekkel, melyek ellehetetlenítik az üzenettel rendelkező szövegek közlését: a hétköznapi tartalmak olyan gyorsan eltűnnek az üzenőfalán az értelmetlen szövegek zuhatagában, hogy a többi játékosnak nincs esélye érdemben reagálni rájuk. Az üzenőfalat egy idő után a bosszantó üzenetek és az ezekre reagáló, zsörtölődő, szitkozódó üzenetek lepik el, és a normális kommunikáció ezzel teljesen ellehetetlenül. Az obszcenitás, a bornírság a legfontosabb jellemzője az ily módon ontott üzeneteknek, amit mi sem példáz jobban, mint a *floodolás* egyik alfaja, az úgynevezett *análozás*. „Amikor raidelünk, annak van egy general chatje, és akkor ott minden más emberrel tudunk, aki bent van, csak a szerverről, abban a raidben. Nem tudom, hogy alakul ki ez az análozás, mert ez valami nagy archív játékos szokás lehet. Valaki kiírja, hogy anal, és aztán mások is követik. Szokták azzal kombinálni, hogy linkelnek elé vagy utána valami achievementet, hogy kiadjon így valami vicces szöveget. Van egy ilyen achievement, hogy I choose you, és akkor I choose you anal. Ilyenek. Vagy van egy for the children nevű acsi, és akkor... érted.” (Nuwi) A játék más tartalmaira is szoktak utalni *floodolás* során, így például a legkönnyebben megszerezhető legendás (*legendary*) fegyver nevét (*Thunderfury, Blessed Blade of the Windseeker*) linkelik be, és írnak elé különböző szövegeket.⁴⁴ A *floodolás* során közreadott szövegek többi típusa reflektáltan a populáris kultúra valamilyen, szemükben silány, neveléses alkotásához kötődik. Arnold Schwarzenegger filmjeiből vett *mémme* vált idézetekkel írják tele a csevegőfelületet, kulcsadatközlőm pedig *A szürke ötven árnyalatából* másolt be folyamatosan részeket az üzenőfalra. „Előtte közvetlen pár nappal bannoltak⁴⁵ análozásért. És gondolkodtam, hogy mi az, ami k*** perverz és nagyon sz***. [...] És aztán már mások kérték, hogy hú, folytasd, még, mi fog jönni!” (Mibu)

A trollkodás következő típusa az úgynevezett *griefing*,⁴⁶ amikor a játékos valamit eltakar karakterével a másik játékos elől, így az nem tud reagálni a játékból érkező ingerekre vagy kapcsolatba lépni a játék környezetével. Ennek egyik fajtája lehet az úszó körbeugrálása horgászat közben. A másik játékos ebben az esetben nem tudja, mikor van kapása, és így nem tud halat fogni. Altípusa lehet az úgynevezett *NPC kitakarás*. Ennek során a játékos különböző megoldásokat, varázslatokat alkalmazva megnöveli karakterének méretét olyannyira, hogy a számítógép irányította karakterekre más játékos nem tud rákattintani, így interakcióba sem tud

⁴³ A bemutatás során az émikus kategóriák mentén haladok.

⁴⁴ Az internetes fórumokat böngészve érdekes megfigyelni, hogy a kialakult szokások eredetét a játékosok sok esetben megpróbálják racionalizálni, így például azzal magyarázták a szokást, hogy egyszer valaki felajánlott aranyat, amit az utolsó linkelőnek ígért.

⁴⁵ Azaz kitiltottak. A felhasználó határozott ideig nem tud bejelentkezni a játékba.

⁴⁶ Minden esetben a közösség által használt értelmükben magyarázom a kifejezéseket, így elképzelhető, hogy más fórumokon más jelentést adnak a terminusoknak, más cselekményeket értenek alattuk.



1. kép. A karácsonyfa előtt álló karakter kitararása



2. kép. A terített asztalokból formált pénisz

velük lépni. Kulcsadatközlöm, Mibu mellett ülve tapasztaltam meg első ízben a *trollkodás*nak ezt a válfaját. Karácsonykor minden játékos ajándékot kaphatott egy számítógép irányította karaktertől. Az átvételhez értelemszerűen oda kellett mennie a játékosnak a karakterhez, és kattintás útján kapcsolatba kellett lépnie vele, hogy átvehesse az ajándékot. Azzal, hogy Mibu avatarjával ráállt a figurára, ezt mindenki számára ellehetetlenítette. A többi játékostól válogatott szidalmak, fenyegetések érkeztek, miközben Mibu kontextus nélküli, szexuális és populáris kulturális utalásokkal teli üzenetek írt véletlenszerűen.⁴⁷ Néhányan csatlakoztak a szexuális üzenetek közléséhez, míg mások tovább dühöngtek és szitkozódtak. A történet csattanója, hogy az ajándékot az időeltolódás miatt akkor még valójában nem lehetett átvenni. Más tagok értelmezése szerint sokan pedig éppen a kitararás miatt hitték azt, hogy már megkaphatják az ajándékot. (1. kép).

A következő típusba a hamis információk közlését sorolják. Tudnunk kell, hogy a játékról minden információ, minden küldetés és feladat leírása, a legapróbb részletekre kiterjedő pontos útmutató elérhető az interneten. A játékosok ennek ellenére gyakran egymástól próbálnak információkat szerezni.⁴⁸ A *trollkodás* ez esetben a téves információk vagy irreleváns információk közlését jelenti. A játékosok között ennek leghíresebb fajtája egy küldetés, melynek során nagy kiterjedésű területen kellett megkeresni egy számítógép irányította karaktert (*Mankrik's wife*). „Elküldték mindenhová, másik zónába, vagy elküldték a legnehezebb raidre.” (Mibu) A játékos járatlanságát eláruló kérdésekre más megtévesztő válaszokat is adnak, például elhitetik vele, hogy az általa tapasztalt jelenség annak a következménye, hogy valaki feltörte a belépési fiókját, és éppen „lopja a kariját” (Mibu).

A *trollkodás* következő típusa az úgynevezett *gankelés*. A fogalom más játékosok karakterének ismétlődő megölését jelöli. Ha a karakterek meghalnak, a halál bekövetkeztének közelében újraéledhetnek. A *gankelés* során a *troll* kivárja a feltámadás pillanatát, és újra megöli az övénél gyengébb karaktert. „Ő szeretne játszani, küldizni, questelni, de nem tud megszabadulni tőle.” (Fürti) A *trollkodás*nak ezt a válfaját egyik adatközlöm sem gyakorolta,

⁴⁷ Később magam is csatlakoztam.

⁴⁸ A szokást más kutatók is regisztrálják (Gail Shivel: *World of Warcraft. The Murloc is the Message*. symploke XVII[2009]. 208–209; Julie Rak: *i. m.* 154.). Julie Rak a kérdezősködésnek szocializációs funkciót tulajdonít.

mert félő, hogy a tréfa visszájára fordul: a gyengébb karaktert használó játékos bejelentkezhet az egyik erősebb karakterével, vagy segítségül hívhatja barátait, s így végül az eredetileg *trollkodó* személy a saját főztjét eheti meg. Az ismétlődő öldöklés a számítógép irányította karakterek ellen is irányulhat. Ebben az esetben a csíny úgy érhet célba, ha a játékosnak sikerül adott területen kiirtania az összes le vadászható lényt, képes a folyamatosan újjászülető lényeket megölni. A játékos ezzel megakadályozhatja, hogy más, alacsonyabb szintű játékosok teljesítsenek olyan küldetéseket, amelyekben a végrehajtandó feladat adott számú teremtmény elpusztítása.

Végül a *trollkodással* rokon, attól el nem választható az egyik beszélgetőtársam által *bolondozásnak* nevezett jelenségkör. A *trollkodástól* elsősorban az különbözteti meg, hogy szándéka szerint senkit sem kíván bosszantani. Nemcsak azért tartom a két jelenséget szorosan összetartozónak, mert a fenti táblázatban mindkettő a nem feladatorientált tevékenységek között kapott helyett, hanem azért is, mert a beszélgetések során (legyen szó interjúkról vagy a tagok közötti hétköznapi beszédhelyzetekről) egymással összefüggésben jelentek meg, egyikről könnyen terelődött át a szó a másikra. A leglátványosabb formája az, amikor az ételt „kipakolva”,⁴⁹ az asztalokból szövegeket, képeket formálnak. A képek, szövegek a legtöbb esetben altesti jellegűek, egy beszélgetés során rendkívül találóan nevezték a jelenséget *feastfasztingnak*. (2. kép).⁵⁰

A viselkedést többnyire úgy értelmezik, hogy az „*simán a játékos saját szórakoztatása vagy parádé másoknak. Sokszor elkezd valaki, más meg beáll.*” (Fürti). Egyszerűbb formája, amikor a játékos egyszerűen különleges ruhát magára öltve sétálgat a játék városainak főterén, és esetleg mások csatlakoznak hozzá, vagy különböző parancsokat gépelve hangokat adatnak ki a karakterükkel, ugrálnak, táncolnak. A *bolondozás trollkodással* való rokonságát végül jelezheti, hogy sok tevékenység nem feltétlenül a bosszantásra irányul, de folytatásuk mégis kiválthatja mások nemtetszését. A játékon belül vannak tárgyként megszerezhető játékok (*toys*), többek között egy kisvasút-készlet. A játékosok leteszik a vonatokat, azok körbe-körbe mennek a pályán, miközben ők karakterükkel a közelben állók számára is hallható módon vonatfüttyülést, kattogást utánozó hangot hallatnak⁵¹ folyamatosan. Több játékos részvételekor már jelentős zaj keletkezik, ami sokszor kiváltja mások nemtetszését.

A trollkodás értelmezése

Ahogy arra fentebb megpróbáltam rámutatni, a játék egyes szakaszai kifejezetten mechanikus, ismétlődő cselekvésekből állnak. A játékkal töltött idő mennyiségének növekedésével párhuzamosan a játékos értelemszerűen egyre kevesebb új dolgot fedez fel, egyre kevesebb meglepetés éri, ugyanakkor egyre több rutinszerűvé váló feladatot hajt végre. „A virtuális világban való barangolás, miként a játék, könnyen vezet ismétlődéshez. Vajon a performatív gesztus képes felfüggeszteni vagy akár kizökkenteni az ismétlődés mechanizmusát? Más szóval, képes-e a játékok rutinszerűség[ét] felfüggeszteni?” – teszi fel a kérdést Tarnay László.⁵²

⁴⁹ Az élet rakott asztalként vehető elő a játékos karakterének kelléktárából (*inventory*).

⁵⁰ Az angol *feast* és *fast*, lakomázni és böjtölni szavakból.

⁵¹ Ezt a program teszi lehetővé.

⁵² Tarnay László: *Az új médiumok és a test prosztetikus dimenziói*. = *Határtalan médiakultúra*. Szerk. Antalóczy Tímea–Pörcei Zsuzsanna. Bp. 2015. 209.

Meglátásom szerint a *trollkodás* több válfaja éppen ilyen performatív aktus, ami a mindennaposra váló cselekvések egyhangúságát töri meg. „*Unalmamban elkezdtem ilyeneket idézgetni, és mások elkezdtek válaszolni. Kábé mint egy flashmob, csak nem volt megszervezve.*” (Mibu) Tarnay gondolatmenetét követve úgy látom, hogy a *trollkodás* sok esetben valóban képes elérni, hogy a felhasználó ne reflexszerű választ adjon egy, a virtuális térből érkező ingerre. A cselekmény alapvető célja a nevetetésen túl éppen a hatáskeltés, a válaszreakció kiprovokálása. A bosszantás, a provokatív cselekedet tehát nem ér célt, amíg az áldozat fel nem függeszti normális cselekvését, az előadásszerű, nem feltétlenül a bosszantást célul kitűző bolondozások pedig addig, amíg mások – rutinszerű tevékenységüket szintén félbehagyva – nem csatlakoznak hozzájuk. Közös bennük a nevetés, a nevetetés szándéka.

A rutinszerű cselekvésekkel szembeállított trollkodás több különböző formájában is megtalálható az ismétlés motívuma. Elküldik ugyanazt az üzenetet, ugyanazt a hangot hallatják a játékosok, ugyanazt a karaktert pusztítják el újra és újra. Ugyanakkor a gépies, automatizálódott cselekedeteket megtörik: a másik fél nem tud kattintani, amikor kapása van, a szokott módtól eltérően nem fér hozzá a másik karakterhez. A kérdezőt mások tanácsainak vak, automatikus követése nevetés tárgyává teszi.

Minderről Henri Bergson klasszikus megállapítása juthat eszünkbe a nevetésről: a merevség komikus, aminek a büntetése a nevetés, mely „rugalmasságot ad mindannak, ami gépiessé merevedhetne a társadalom testének felületén.”⁵³ A nevetés egyik forrása a gépiesen ismételt tréfa és a monotonitást megtörő egyedi reakciók kiprovokálása, a másik a gépies cselekvések véghezvitelének megakadályozása. Bergson megközelítésében a nevetésgéssé tett személy, a bosszankodók irányába mutatott részvétlenség hozzátartozik a nevetéshez, ami megmagyarázhatja, hogy az etikátlan cselekedeteket miért nem ítéli el a közösség.⁵⁴ Másfelől Bergsonnál a nevetés sosem lehet elszigetelt.⁵⁵ „*Nincs szánalmasabb, mint egy visszhangtalan análozás*” (Mibu).⁵⁶

A *trollkodás* fontos jellemvonása, hogy potenciálisan bárki lehet résztvevő és szemlélő, a cselekmény során a szerepeket szabadon váltogathatják az érintettek, egyedül a gúny célpontjává tett személy van bezárva hálátlan szerepébe. Az eseményben való részvétel kiprovokálása, mások bevonása elengedhetetlen része. A *trollkodás* és a *bohóckodás* során megjelenik a vaszkos humor, az altestiség, a groteszk testiség, elég csak a magát más fajú lényé és sokszoros méretűvé varázsoló karakter képére gondolnunk (*1. kép*). Az étellel megtrágyzott asztalokból formált fallosz közös kirakását együtt elköltött lakoma követheti. A portyák folyamán, az életerő visszatöltését célzó közös étkezések során Mibu hátasként egy malacra ült fel, és az asztalra ugrott. „*Mindig, amikor ott kajáltunk, belefartolt a disznóval a kajába.*” (Fürti) A játékban fontos tárgyak, képességek neve az *análozás* során meglehetősen lefokozódó kontextusban jelenik meg. Mindez lehetővé teszi, hogy – ahogy azt Glózer Rita az internetes paródiavideókkal kapcsolatban tette – mi is bevonjuk Bahtyin karneváli nevetését a jelenség értelmezésébe.⁵⁷

⁵³ Henri Bergson: *A nevetés*. Ford. Szávai Nándor. Bp. 1994. 47.

⁵⁴ A trollkodó személy a bohóckodó ember (βωμολόχος), „nem kíméli sem magát, sem másokat, csak meg tudja a társaságot nevetetni; olyanokat fecseg, amiket a tisztességes ember soha ki nem ejtene a száján, sőt egy részüket talán meg sem hallgatná.” Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. Ford. Szabó Miklós. Bp. 1987. 4/14. 1128a–1128b (118. o.).

⁵⁵ Uo. 34–37.

⁵⁶ A cselekvés performatív jellegén túl talán ezzel magyarázhatjuk, miért töltik fel a jól sikerült trollkodásokról készült felvételeket a videómegosztó oldalakra.

⁵⁷ Glózer Rita: *Internetes paródiavideók és ifjúsági médiahasználat*. Replika 90–91. sz. (2015). 132–136; Mihail Bahtyin: *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Ford. Könczöl Csaba. Bp. 1982.

Az előadó és néző szerepének feloldódása, a groteszkség, az altestiség, a lakomázás, az eltúlzott idomok mellett további párhuzamokra lelhetünk. A *trollkodás* becsmérése nem hétköznapi, személyekre irányuló,⁵⁸ hanem a személyek által képviselt magatartást, a komolyság képviselőit célba vevő,⁵⁹ trágársága nem hétköznapi mosdatlan szájúság, ezeket a megnyilvánulásokat a közösség elítéli;⁶⁰ helye részben elkülönült, hisz előszeretettel *trollkodnak*, *bolondoznak* a városok főterén, kereskedőházakban,⁶¹ halála a *gankelés* során a vidám, a nevetés kísérte pusztulás.⁶² A felfokozott szexualitás, a fallikus jelképek használata szintén a karneváli világszemlélet jellemzői köré sorolható.⁶³ Végül a párhuzamok akkor válnak igazán beszédessé, ha a trollkodó személy csínyeit Panurge „szokásaival” vetjük össze.⁶⁴

Mindemellett fontos rámutatnunk, hogy a *trollkodás* és a *bolondozás* számos megnyilvánulását megpróbálják ellehetetleníteni a játék adminisztrátorai. Mibu idén nem tudta kitakarni a karácsonyfát, mert a közelében nem ülhetett fel a hátsára, és így nem tudott elég nagyra nőni. A készítő a kivonatot összetörő eszközt adtak ki, a füttyülés hangját elnémították a programban. Pontos térképeket, leírásokat építettek be a játékba, hogy ne lehessen meglepetést okozni a többieknek. Mibut számos alkalommal tiltották egy időre a játéktól. „*Máskor meg olyan indokkal bannoltak, hogy testrészeket meg testfolyadékot nem lehet felírni, vagy valami ilyen b***tt hülyeséget írta.*” (Mibu) A népi, karneváli kultúra ebben a közegben is a hivatalos kultúra ellenzéke.⁶⁵

A trollkodás és a karnevál között tehát számos párhuzamos vonást fedezhetünk fel, ahogy Bahtyin és Bergson nevetésfogalma is megegyezik egy fontos pontban: a nevetés mint a merevségre adott válasz mindkettőjük művében feltűnik. Bahtyin úgy fogalmaz, hogy a nevetés során „amit megérintenek, azt »testivé teszik«, materializálják, s ugyanakkor lebegőn könnyeddé változtatják”,⁶⁶ a nevetés nem hagyja, hogy „a komolyság megdermedjen”.⁶⁷ Ugyanakkor Bahtyin maga is reflektál arra az alapvető különbségre, amely elválasztja kettejük megközelítését.⁶⁸ A Bergson által leírt nevetés csak tagad, míg Bahtyin nevetése terem, állít valamit a világról. A kérdés az, hogy a *trollkodásról* és a *bohóckodásról* elmondható-e ez.

Meglátásom szerint a *trickster*hez hasonlóan a *trollkodó* személy tevékenységével minden értéket megkérdőjelez, de ugyanakkor minden értéket láthatóvá tesz.⁶⁹ Amikor a *trollkodás* a beszélgetések során szóba kerül, gyakran artikulálódik a gyengék védelme, a túlzásba vitt játék elhibázottsága és a játék ismeretének fontossága, a bosszankodók elítélése. Az ügyetlen, tájékozatlan és a bosszankodó, rugalmasságát elvesztett, önmagát és a programot túl komolyan vevő játékos a leggyakoribb céltáblája a *trollkodásnak*. A jobban sikerült, később gyakran fel is emlegetett tréfához vagy egy járatlan, vagy egy rugalmatlan játékosra van szükség.

⁵⁸ Uo. 144.

⁵⁹ Uo. 214.

⁶⁰ A rendkívül rossz megítélésű kamaszokat és tört szerverről frissen átlépett játékosokat tartják mocskos szájúnak a közösségben.

⁶¹ Uo. 191.

⁶² Mihail Bahtyin: *A szó művészete és a népi nevetéskultúra*. (Rabelais és Gogol) Ford. Könczöl Csaba = Uő.: *A szó esztétikája. Válogatott tanulmányok*. Bp. 1976. 363.

⁶³ Tánczos Vilmos: *Szimbolikus formák a folklórban*. Bp. 2007. 121.

⁶⁴ François Rabelais: *Pantagruel*. Ford. Gulyás Adrienn. Bp. 2010. 115–122. (II/16.)

⁶⁵ Mihail Bahtyin: *i. m.* (1976) 353.

⁶⁶ Bahtyin: *i. m.* (1982) 105–106. (Kiemelés tőlem B. Á.)

⁶⁷ Uo. 154.

⁶⁸ Uo. 91.

⁶⁹ Paul Radin: *The Trickster. A Study in American Mythology*. New York 1956.

Fontos itt emlékeztetnem rá, hogy a játékban való jártasság az elsődleges érték a közösségen belül, a presztízs elsődleges forrása. Hiába ismerik egymást a játékosok, a presztízs offline támaszai (kor, vagyon, végzettség stb.) szinte súlytalanok a közösségen belül.⁷⁰ Ugyanakkor a játékban való túlzott elmélyülés hasonlóan rossz megítélés alá esik. Gyakori szidalom, ami éppen a *trollkodás* közben jön elő, a *no lifer* kifejezés, ami a játékos ama gyakori félelmére, illetve arra a sztereotípiára utal, mely szerint a túl komolyan megélt játék miatt a játékos elveszti a kapcsolatát az élettel.⁷¹

Konklúzió

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy a *trollkodás* a játék merevségére, gépiességére, adott válasz, performatív aktus, mely nem tagadó, hanem karneváli, igenlő nevetést hív életre. A hatékonyság, a rutinszerűség, a monoton ismétlődés folytán, a meglepetés és a kockázat hiányában átalakuló játékményt próbálja helyreállítani, a túlságosan komolyan vett, a munkajellegűvé váló játékba viszi vissza a játékosságot, úgy, hogy közben a butaságot, járatlanságot is pellengérré állítja. A komolytalan és a komolykodó játékmódot támadja, a nevetésen keresztül az egyensúlyt, a játék játékosságát próbálja helyreállítani.

Carnival on the Net

Keywords: MMORPG; netnography; trolling; carnival; laughing

Trolling is a notable aspect of computer-mediated communication and online gamer culture. The results of the paper are based on a netnographic research of a community of gamers that primarily play together the Massively Multiplayer Online Role-Playing Game, *World of Warcraft*. The following paper attempts to comprehend the emerging cultural phenomenon of trolling and other non-goal oriented actions in the context of the game, construing it as a carnivalesque and performative element of contemporary online culture.

⁷⁰ Előfordult, hogy adatközlőm tölem tudta meg, hogy a közösség egyik, általa már évek óta személyesen is ismert tagja mivel foglalkozik.

⁷¹ Lásd Preeti R. Khanolkar–Paul D. McLean: *100-Perenting it. Videogame Play Through the Eyes of Devoted Gamers*. Sociological Forum. XXVII(2012). 966–967.

Gagyai József

Lopás a kollektívból

A falusi társadalom erkölcsi-társadalmi átalakulásáról¹

Egy Nyárádmenti faluban, Jobbágyfalván zajló terepkutatásom során a társadalmi viselkedésre, a népi jogi normákra, a közerkölcsre, a közösségi élet épségére és elfogadott szabályaira kérdeztem rá. Jelen írásom első részében három itteni történetet mutatok be, majd ezekből kiindulva megkísérlem a kollektív gazdaságból történő lopás témájának kibontását. Úgy gondolom, hogy ezek a történetek egy hármastagolású „társadalomműködési modellt” körvonalalznak.

„...*aztán ez megváltozott*”

A terepmunka során egyik beszélgetőtársam, Balogh Pál (1931–2014) volt, aki három témába vágó (lopás a faluban) történetet mondott el. A beszélgetést elindító kutatói kérdés így hangzott: volt-e gyermekkorában a faluban olyan család vagy olyan ember, akit úgy ismertek, hogy tolvaj?

Az első történet főszereplője, „hőse” az a szomszéd falusi „jó gazdaember” volt, akitől az interjúalany fiatal korában malacokat is vásárolt egyszer, és aki „jó gazda volt, de mégis, nem tudott anélkül lenni, hogy valakiéhez ne nyúljon. Ha egy takarmányos szekér jött haza, egy villával is, de el kellett veygen. Ez volt a hobbjá.” Búzahordáskor hajnalban az illető kiment a mezőre, másnak a kalangyáiból kényekkel megrakta a szekerét, és elindult haza. A határpásztor nem látta a virradatban, hogy ki az, hát felült hátul a kiálló karókra, és hazáig kísérte, ott pedig visszafordította a lopott búzával a szekeret. Nem károsodott senki, nem lett ebből nagy ügy, csak hír és tanulságos, továbbbesélt történet. Az interjúalany ennek kapcsán még elmondta, hogy voltak olyan lopások is, amelyek idegenek követtek el: „Egy-egy cigány ment a nagy út mellett, s egy-egy kévét feldobott a szekérre, és azt se tudjuk, hogy ki volt.” De ezek véletlenszerű esetek voltak, éppen ezért nem is lehetett előre kiszámítani és védekezni ellenük, de voltaképpen ez nem is volt fontos, mert kis kárt jelentettek: „[Tehát a maga fiatalkorában nem történt meg, nem emlékszik arra, hogy egyik vagy másik gazdának nagy kára lett volna (ti. a lopásból)?] Nem, nem, itt nálunk nem. Egyáltalán nem emlékszem ilyesmire.”

Közvetlenül ezután, az előzőre asszociálva, következett a második történet: „Sohase felejttem el, egyszer szolgánk volt. Lent a Berekben volt egy hold helyünk. Kukorica volt, s annyi tököt vetettek, hogy hozták haza, s az állatoknak vágták össze, dobták be, s azok ették. A kukoricát kigyérítették, s édesapám mondta a szolgának: »Te Jóska, dobjál fel két-három tököt, ha hazamegyünk, dobjuk be a disznóknak!« Édesapám elment, hogy nézze meg ott a föld túlsó felét. Visszajött, felültek a szekérre,

Gagyai József (1953) – egyetemi tanár, Sapientia EMTE, Marosvásárhely, gagyijozsef@yahoo.com

¹ Az írás a kollektívból történő lopás társadalmi jelenségét bemutató hosszabb kézirat egyik fejezete.

s jöttek. S azt mondja édesapám: „»Na tettél tököt?«, »Én biza nem, Pali bácsi, elfelejtettem.« S hátul lecsúszott, s a másikéből kivett két tököt, hogy dobja fel. »Na, azonnal vidd vissza! Hát te mit gondolsz! Meg ne lássam, a két karodat eltöröm!« Sose felejttem el, édesapám elmondta, hogy a szolga visszavitte a két tököt.”

Nem voltunk ott, nem láttuk, vajon elhiggyük-e – mondhatnánk mi, a történet hallgatói. Lehet, hogy így történt, de lehet amúgy is. Lehetséges, hogy csak a mezőhasználat rendjét, a közösségi normát példázó fiktív történet, példabeszéd az, amelyben az apa arra figyelmezteti fiát, hogy „a tiéd-ből vegyél, a máséhoz ne nyúlj”. Annál is inkább példabeszédszerű ez, mert más vidékeken ebben a korszakban, a 20. század közepén nem volt ilyen szigorú a rend. Fél Edit írja a Komárom megyei Martosról: „Az is megengedett, hogy az állatját a földeken ki-ki ellássa a máséból. Így például vehet neki egy nyaláb szénát, egy kéve kukoricakórót, tököt, csöves kukoricát, répát, szóval mindent, amit talál. Még az sem lopás, ha földob valamennyit a kocsijára, s később eteti meg.”² A gyakorlat tehát árnyalt, csak az elv fekete-fehér.

A jobbágyfalvi interjúalannyal, Balogh Pállal folytatott beszélgetésben itt egy kis kitérő következett arra vonatkozóan, hogy bizonyos eszközöket elkértek-e, vagy kérés nélkül is használhattak a szomszédok, vagyis hogy mennyire volt behatárolt és pontosított a gazdaságok eszközkészlete fölötti rendelkezés, és hogy mennyire voltak szigorúak az ezzel kapcsolatos tulajdonhatárok. Például: elvitte a fejszét a szomszéd, nem hozta vissza, úgy használta, mint a sajátját, és a tulajdonos végül elment érte – lett-e ebből konfliktus? Az interjúalany szerint az ilyen eset nem volt lopás, hiszen az elvett szerszám ideiglenes használója nem akarta eltulajdonítani véglegesen azt, kérésre azonnal visszadata, tehát nem lett ebből konfliktus. Meg végtére is: mindketten rá voltak erre kölcsönösen használták egymás szerszámait, meg kellett tehát egyezzenek.

Egyértelmű volt azonban a jobbágyfalvi jogszokás elve: a határban nem lehetett a másét elvenni. „De aztán ez megváltozott.” Az interjúalany itt felsóhajtott, és a második világháborúban odamaradt édesapja szavainak felidézése után saját felnőttkorának eseményeiből idézte fel a következő, sorba illeszthető emléket. Belekezdett egy harmadik történetbe, amely a kollektív idejében, a kollektív földjéről történt muroklopásról³ szól: *”Hogy jártam például én, mikor a kollektívben ástuk a murkot. Mondtam, hogy jó volna ebből a sima murokból hazavinni. Aztán ügyesen a zsákba belé, s oda félreraktuk. Gondoltam, el tudom hozni, de nem mertem, mert nehéznek nem volt nehéz. Gondoltam, meglátnak, nem reszkírozok. Vilma hazajött estefelé, én meg ott maradtam, ástam. S ezt a zsákot kivittem a föld szélére, s oda letettem, a csomag mellé, s valamivel letakartam, hogy valaki ott bent ne lássa, hogy ott külön mi van.”* Nem emlékszem, megállt-e itt nagyobb lélegzetet venni, hiszen a saját történetből hirtelen, egy mondat erejéig kilépett, sőt, messze föléje és kívüle került, mert így folytatta: *”Így volt ez a kollektívben. Aki tudta remorkával, másik autójával, másik szekérral, másik vitte szatyorban vagy egy kézikosárban, vagy ahogy tudta. Vagy egy zsákban valamennyit.”* Itt közbekezdtem: *”Igen? Attól kezdve, hogy volt kollektív, az emberek ezt megtanulták?”* A válasz határozott, egyértelmű volt: *”Meg. Rá voltak utalva.”* Majd továbbmesélte a történetet, amelyet kérdésemmel félbeszakítottam: *”Jött a kollektív autójával a sofőr, felraktuk estefele a murkot, s modnom neki: »Milyen jó volna ebből a murokból!« Azt mondja: »Nincs egy zsákja?« Mondom: »Én megtöltöttem egy zsákkal!« »Dobja fel ide« – azt mondja. »Maga menjen aztán.« Mondom: »Figyelj ide,*

²Fél Edit: *A nagycsalád és jogszokásai a Komárom megyei Martoson. = Régi falusi társadalmak. Fél Edit néprajzi tanulmányai.* Szerk., bevezette Hofer Tamás. Kalligram Kiadó, Pozsony 2001. 74.

³Sárgarépalopásról.

ha látja valaki a kapu előtt, nekem nehogy leszállj! Vigyed fel, s ott kiüresíted a zsákokat, félredobod oda valahova, ne az legyen, hogy te valakinek szántad vagy ehhez hasonló!» Hazajöttem, s egyszer hallom, hogy az autó itt valahol megáll, nem a kapu előtt, kicsit fentebb. Egyszer hozta be: »Na, Pali bácsi, itt a murok.«

A gyűjtési interjúban közvetlenül nem kérdeztem rá arra, hogy hogyan és mit loptak a faluban, hogy mit tudna nekem mondani a társadalmi együttélés egyik alapvető jellemzőjéről, az egyéni és közös tulajdonhoz való viszonyulásról. Beszélgettünk, és én eddigi beszélgetéseink alapján sejtettem és reméltem, hogy olyan történetek sorát fogom hallani, amelyekből az interjúalanynak, valamint a történetek szereplőinek a viszonyulását tudom majd kiolvasni. Ezek a történetek lehetnek a közeli múltban megesettek, lehetnek fiatalkoriak vagy gyerekkoriak is. Lehetnek olyanok, amelyekről hallott az interjúalany, amelyek széles körben ismertek a faluban, tehát amelyekre másoknál is rá lehet kérdezni (“gyermekkorában a faluban volt olyan család, vagy volt olyan ember, akit úgy ismertek, hogy tolvaj?”), és lehetnek olyanok, amelyek vele történtek meg, csak tőle lehet hallani, és eddig nem is beszélt róla másoknak.

„Kezdő pillanat” - vagy „fordulópont”?

Balog Pál három történetéből az az álláspont olvasható ki, hogy a 20. század közepén bekövetkezett tulajdonváltás, vagyis a kollektív létrehozása és a belépés, vagyis a saját földről, állatokról, egyéni gazdálkodásról, ennek szabadságáról való lemondás, valamint mindennek a közvetlen és közvetett, időben kibontakozó következményei konstruálták meg falusi környezetben az új érték-szemléletet és viselkedésformát, az újfajta erkölcsöt. Társadalmi tanulási folyamatként is értelmezhető ez a változás: azelőtt (tömegesen, mértéktelenül) nem loptak, de meg kellett tanulni a lopás új formáit, mert rá voltak szorulva.

Általánosan elterjedt, hangoztatott álláspont ez az idős, akkoriban fiatal és a mában emlékező, a megfosztás, tulajdonváltás folyamatait értékelő generáció tagjainak – a kollektivizáció és dekollektivizáció generációjának – körében. „Sokak véleménye szerint az emberek a kollektív tanulták meg a lopást” – olvashatjuk Kotics József *Erkölcsei értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai faluban* című írásában.⁴ „Egy virágzó kollektívot hozhattak volna létre, ha lett volna rendes vezetősége. De már akkor elkezdődött a lopás” – mondja Szabó Á. Töhötöm beszélgetőtársa.⁵ Egy jeles román történész, a romániai kollektivizálás ismert szakértője, Dorin Dobrinicu az általános gazdasági-társadalmi kontextust vázolja helyezi el a kialakuló lopás-jelenséget. Véleménye szerint „a szocializmus falvakon való győzelme”, vagyis 1962 után Romániában állandósult a mezőgazdaság és a falusi társadalom krízise: rendszerjellemző lett az alulfejlettség, és a falvak lakói motiváció hiányában nem fordítottak gondot az elvégzett munka minőségére, és nem volt érdekük a falvakon maradás: ennek következménye volt a tömeges elvándorlás meg a tömeges ingázás mint a távollét egy másik formája. Ugyanakkor „a magántulajdon megszűnése egy olyan jelenséget hozott létre, amellyel előzőleg a kormányzati tényezők nem számoltak: a lopást. A falusi lakosság elszegényedésének (pauperizációjának)

⁴ Kotics József: *Erkölcsei értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban.* = *Mások tekintetében.* Miskolci Egyetem, A Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék Könyvei 4. Miskolc 2001. 14–23. 17. (Online: www.uni-miskolc.hu/btkvat/doc/pub/konyvek/masok_tekinteteben.pdf),

⁵ Szabó Á. Töhötöm: *Gazdasági adaptáció és etnicitás. Gazdaság, vidékiség és adaptáció egy erdélyi térségben.* Nemzeti Kisebbségkutató Intézet – Kriza János Néprajzi Társaság, Kvár 2013. 83.

és az állandósuló bizonytalanságnak köszönhetően ez általánossá vált az 1962–1989 közötti időszakban”.⁶

A kérdés tehát, aminek utána kell nézni: valóban létezett-e egy kezdő pillanat, vagy csupán egy jelentős és artikulált, jól kitapintható fordulópontonról beszélhetünk? Valóban ekkortól, a kollektív megalakulásától, a magántulajdon megszűnésétől számítható, hogy a szocialista falu embereinek (és csak nekik) az erkölce gyorsan és véglegesen megváltozott, és hirtelen „mindenki lopni kezdett”, és hogy egyszerre mindenki elfogadta ennek kikerülhetetlen voltát? Mindez vajon azért történt, mert a szocialista állam erre rákényszerítette a társadalmat, azaz hogy erre „rá voltak utalva”?

A kutatók véleménye ennél árnyaltabb, a valóság megértésének, magyarázatának pedig sok összetevője van. Fél Edit martosi vizsgálatai nyomán nem egy elvi állásfoglalást, hanem a tapasztalt tényeket mutatja be. *A nagycsalád és jogszokásai* című tanulmányában leírja, hogy a mezőn a máséhoz, bizonyos feltételekkel, hozzányúlhattak: „Gyümölcsből, másébol mindenki szakíthat annyit, amennyitől jóllakik. Azelőtt, míg több volt a gyümölcs, a hullót gazdája fel se szedte, hagyta az arra járóknak. Az is megengedett, hogy az állatait a földeken ki-ki ellássa a másébol. [...] Még az sem lopás, ha földob valamennyit a kocsijára, s később eteti meg.”⁷ Lehetséges tehát, hogy a tulajdon határai képlékenyebbek voltak, mint azt ma gondolnánk: a birtokon megtermő haszonra, a munka eredményére nem kizárólag csak egyetlen gazdaság tarthatott számot. A jogszokás rációját abban látom, hogy mindez 1. kölcsönös volt, és 2. mértékkel történt. Ha a falunak olyan határrészében volt dolguk, ahol nem volt saját föld és saját termés, akkor is etethették az éhes állatokat, használhatták a megkívánt gyümölcsöt – tudva, hogy adott esetben azok, akikét használják, szintén így tesznek, és ha szükségét látják, az övéből használnak. Hogy mértékkel történt, azt Fél Edit is kiemeli, sőt központi tényezőként említi: „Lopásnak csak az számít, amikor valaki valamiből az egészet elveszi: ha csak egy részét, az nem lopás.”⁸ Fontosak a lopás közben okozott másfajta károk is (más termény letaposása, a betakarítás megnehezítése, eszközök rombolása), ezek súlyosbíthatják a tett megítélését. Számít továbbá még a lopás helyszíne, ideje is: ha a határban történik, az nem olyan súlyos, mint a faluban, ha nappal történt, akkor nem olyan súlyos, mint ha éjjel történt volna. Egyszóval: lehet, hogy alkalom szüli a tolvajt, de mindenképp az alkalom milyensége az, ami az erkölcsi megítélését befolyásolja.

A martosiak nem tartják nagy bűnnek a lopást, hamar elfelejtik. Ha tetten érik a tolvajt, és maguk megbüntetik, az nem tartozik másra (és nem is ártja bele magát más a kettejük dolgába, intézzék ahogy jónak látják), ha a tolvaj kiléte kiderül, akkor az ügy csak arra tartozik, akitől lopott, és aki lopott, azoknak kell kiegyezniük, és történhet ez akár a kocsmában is úgy, hogy a tolvaj fizet a károsultnak, és utána nincs harag! Ha a csősz éri tetten a tolvajt, akkor büntetést szab ki rá, és csak akkor lesz ebből a község vezetése elé vitt, tehát nyilvánosan tárgyal ügy, ha a tolvaj nem hajlandó a csősznek engedelmeskedni. Természetesen mindez úgy értendő: ha a tolvaj helyi, a közösség tagja, nem idegen. Vagyis, és ez nagyon fontos: a helyi kooperációs hálózatok, reciprocitási rendszerek résztvevője. Az idegennel teljesen más a helyzet, rá nem vonatkoznak a kölcsönösségnek (reciprocitásnak) a társadalmi szabályozást végző elvei. Úgy gondolom, világos a szabályozás logikája: azzal,

⁶“Dispariția proprietății private a condus și la un efect neluat în calcul de guvernanți: furtul. Acesta s-a generalizat în perioada 1962-1989 în condițiile pauperizării populației rurale și a nesiguranței permanente.” Dorin Dobrinu: *Încheierea colectivizării în România. Ultimul asalt împotriva țăranilor: = Anii 1961–1972: țările Europei de Est, între speranțele reformei și realitatea stagnării*. Red. Romulus Rusan. Fundația Academică Civică, Buc. 2001. 197.

⁷Fél Edit: *i.m.* 74.

⁸Uo.

aki a közösség tagja, és lop, a továbbiakban is együtt kell élni, esetleg egymásra szorulhatnak, egymáson segíteniük kell a továbbiakban, tehát jobb, ha mégis, mindennek ellenére és ennek tudatában, de megmarad a kooperatív viszony.

Akkor ezek szerint az idézett első jobbágyfalvi történet mégiscsak inkább pedagógiai funkciójú lehetett? Volt olyan gazda, aki nem szakított tököt más birtokáról, de volt olyan is, akárcsak Martoson, aki ezt megtette annak tudatában, hogy ez nem lopás, hiszen ő is elnézné, ha a másik ugyanígy cselekedne? Az, hogy apró dolgokat, kis mennyiséget elvettek, elfogyasztottak, állatoknak adtak, hazavitték a mezőnek azokról a részeiről, ahol nem volt saját földjük és terményük, megtörténhetett a kollektív létrejötte előtt is? Csak éppen 1962 után már más volt a tulajdonviszonyt kinyilvánító, számon tartó, ellenőrző intézményes valóság és az ellenőrző szerkezet? A kollektívek alakulásának a folyamatát ha vizsgáljuk, akkor kiderül, hogy a kollektív első éveiben gabonakrízis volt, valóban igen sok falusi családban gond lett a napi kenyér, a túléléshez szükséges élelem, tehát a szó legszorosabb értelmében valóban „rá voltak utalva” a lopásra. Fontos körülmény továbbá az is – ezt sokan említik a kutatók közül is –, hogy az 1940-es évek végétől a kényszer és megfosztás, az igazságtalan bánásmód, a hangsúlyozott alávetttség nyomán a társadalomban fokozatosan kialakult, majd megerősödött az ellenállás és bosszúállás vágya. Ezzel összefüggésben is kialakulhatott a lopás jogos voltát hangsúlyozó morális háttér. Nyilvánvaló továbbá, hogy megváltoztak, differenciálódtak a hozzáférésnek és használatnak, a lopás mértékének feltételei, átrajzolódott az „igazság és méltányosság” társadalmi határai: kialakult az a réteg, amely a csoportszolidaritást tagadva „autóval, remorkával, szekérrel” hordta saját kapuján belülré a közös haszonból éppen elmozdítható, nem kis részt – majd ők maguk voltak azok, akik ellenőrizték, büntették, elítélték mindazokat, akik csak „zsákkal, szatyorral, két kézzel” tudtak hordani.

A lopás mértékének kérdése valójában egy általános, a „hagyományos rendben élő parasztok” világát szabályozó, évszázados, kimunkált rendszer részeként értelmezhető. Fél Edit és Hofer Tamás átányi vizsgálataik nyomán írják az „arányoknak és mértékeknek gondosan kidolgozott, összefüggő rendszeréről”.⁹ Ebben a társadalomban „a kvantitatív szabályoknak ez a rendszere szabályozza az arányt a gazdálkodás egyes ágai között, az élelmiszerek meg a takarmány adagolását, a gazdasági háztartási felszerelések összetételét, a munkaerő és az idő beosztását. Vezérfonalként irányítja a gazda s a gazdaasszony tevékenységét egyaránt, mércét ad saját maguk és más falubeliek megítéléséhez”.¹⁰ Arra, hogy ki kicsoda, abból lehet következtetni, ahogyan ismeri és elismeri, ahogyan saját maga gazdálkodása esetében használja ezeket a mértékeket és arányokat, ahogy ezek közé a közösségileg kimunkált, adott keretek közé felépíti az életét, ahogy ezekhez képest erkölcsös vagy sem. Ugyanis az arányok és mértékek ismerete és betartása „kitűzi mintegy a törekvések, vágyak irányait, határait, a megelégedettség szintjeit. Választóvonalat húz a »mértékletes« és »mértéktelen« viselkedés közé. Kifejezi az ember életének és lehetőségeinek korlátairól, rendeltetéséről vallott felfogását, a mindennapi élet gyakorlata felől bevilágít annak a józan, mértékletes életfelfogásnak a szerkezetébe, ami általában jellemzi a hagyományos rendben élő parasztokat.”¹¹ Ha mindez a rend, életfelfogás megbomlik – márpedig a tulajdonváltás azt jelenti, hogy megbomlik, hiszen kiesik a legfontosabb összetevő, legfontosabb készlet és kényszer: a magántulajdonban levő termelőeszköz, a földbirtok – akkor a társadalom krízisbe kerül, az értékek megkérdőjeleződnek, minden arány

⁹Fél Edit – Hofer Tamás: *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. Balassi Kiadó, Bp. 1997. 1.

¹⁰Uo.

¹¹Uo.

torzul. Ennek csak egy kis következménye és jelzése az, hogy miképpen változik, mivé lesz, hogyan értelmeződik az erkölcs, ezen belül a lopás gyakorlata és a lopás megítélése a megváltozott környezetben.

Vissza tehát a példákhoz, emlékekhez. Nagy Olga a Jobbágyfálvához viszonylag közeli, Kis-Küküllő menti Havadon végzett társadalomnéprajzi kutatásai nyomán arra a következtetésre jut, hogy valóban, „talán egyetlen értékrendi szabály sem ment át olyan gyökeres változáson, mint a lopás megítélése”,¹² de lopás megtörtént a múltban, a kollektív gazdaság előtti időkben is, a falu határában, vagy más faluk határában, és „az egymástól való lopás – tehát a faluközösségen belül – is nagy bűn volt, de még nagyobb híre ment a más faluból való lopásnak”.¹³ Arra kellett nagyon ügyelni, „a gyermek is úgy nőtt fel, hogy megtanulta: íratlan szabály az, hogy még a világosságban haza kell térni a mezőről, erdőről. A sötétség nem szabad ott találja a mezőn vagy az erdőn dolgozót, mert akkor a gyanú csakis rá terelődhet”.¹⁴ A jobbágyfalvi Sztrátya Domokos, az interjúalany Balogh Pál kortársa szerint a kollektív megalakulása előtt nem loptak: „*Nem loptak, nem loptak a népek, volt mindenkinek, volt mindenkinek, egymásnak nem bántották, nem bántottuk. Ritka volt a faluban, akire rá merték mondani, hogy az felrakta valakinek egy buglya szénáját, egy lovas, s elvitte. Felrakta, s elvitte, s nem tudom mi. Nem lopták el. A nép, akkor még nem volt úgy elmenve a kapzsiság.*” Véleményem szerint úgy kell érteni azt, hogy „volt mindenkinek”, hogy megvolt mindenkinek a kialakult mértékek és arányok szerint elegendő, és nem volt az a mértéket tagadó kapzsiság, ami megbontsa a rendet. Azért természetesen voltak kivételek is, ahogy azt már Balogh Pál történeteiben is olvashattuk. De voltak olyan falusiak is, akik a kollektív esetében sem bizonyultak „alkalmasnak”, mert „nem tudtak lopni”. Sztrátya Domokos szerint: „*Hát van akinek az a szeszélye, s az a szenvedélye, s az a lehetősége. A másik pedig nem tud, mert hát tudja hogy nem az enyém, mit csináljak vele, nem nyúlhatok hozzá. S aztán az olyant sokszor lenézik s gyávának nézik, s nem tudom minek. Olyan későre tér rea egy része. Ugyebár nem voltunk avval szokva.*” Arról, hogy mi is volt a szokás, ő is történetet mesél, akárcsak Balogh Pál, az ő esetében is az apa az, aki példát mutat a gyermeknek arról, hogyan kell „kezelni” (tisztelni) más munkájának eredményét: „*Mert valamikor jártuk a mezőt, a szülőkkel, s a kukoricások között voltak ösvenyek, libasorban jöttünk, s le volt verve a kukoricacső a kóréről, s édesapám felvette s a lapijánál fogva reakötötte a kóréra, amelyikről leesett, mert nem ő verte le, de ő meglátta, s ezt valaki megkapálta, azt mondja. Máskor jöttünk haza a mezőről, esteféle volt s dörgött, aratásból jöttünk s egyik helyen az ösvenyen a sorban egy kalangya úgy el volt dőlve, egy bácsié, Moldován Lázáré, nem messze lakott, s letette a szerszámot elment s a kalangyát helyrehozta s egy másik rossz karóval, ami ott volt, megtámasztotta, mert jó az eső, s tönkremejen az a kalangya, azt mondja, aztán reggel szóljatok Lázár bának, hogy jöjjön s csinálja újra a kalangyát, mert ha nem, béázik reggelig, s addig elposztul, azt mondja.*”

A lopás azonban a tapasztalatok szerint a kollektív gazdaság megalakulása után valóban a normákat átíró gyakoriságot ért el, „elharapózott, szinte fékezhetetlenné vált” Havadon is: „S hogy ez mennyire elfogadott és a közvélemény által szentesített volt, azt bizonyítja az a furcsa és hallgatólagos szolidaritás, hogy egymástól nem is szégyellve, egymást el nem árulva, úgyszólván egymás szemé láttára hordták haza a határból, ami csak elmozdítható: cukorrépat, szénát, kukoricacsövet stb.”¹⁵

¹²Nagy Olga: *Változó népi kultúra. Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon.* Szerk. Nagy Olga. Kriterion Könyvkiadó, Buk. – Kvár 2000. 406.

¹³Uo. 405.

¹⁴Uo.

¹⁵Uo 407.

Ez a szolidaritás interetnikus volt: „Az is megfigyelhető, hogy az erdei és mezei lopások (batyuzás) esetében a cigányok a »magyar« lakossággal szemben szolidárisak és nem jelentik a mezőörmek.”¹⁶

Bizonyos az, hogy sok minden megváltozott azután, hogy az egyes falvakban adott pillanatokban a családfők aláírták a belépési nyilatkozatot, és valóban megtörtént a földek átadása-átvétele, a gazdálkodás tárgyainak, az állatoknak, a gazdasági tartalékoknak a kollektív tulajdonába való átcsoportosítása, és tényszerűen és tapsztalhatóan, akár egyik napról a másikra a tulajdon, rendelkezés és használat feltételeinek a gyökeres átalakulása. Nagy Olga szerint: „Azok, akik a termelősövetkezetekbe beléptek – ne feledjük, a legkülönbözőbb kényszerítő eszközök hatására – úgy érezték, hogy megfosztották őket jogos tulajdonuktól, amikor utolsó gereblyéjüket is elvették. Így hát semmilyen lelkiismeret-furdalást nem érezhették azokkal szemben, akik a szemükben ezt a hatalmat képviselték és gyakorolták.”¹⁷ Sztrátya Domokos a vele való beszélgetésben is a megélhetési források igazságtalan kisajátítására hivatkozott, amikor a lopás elterjedéséről kérdeztem: „*Hát lényegében azután [terjedt el a lopás], amikor kezdett kivánsni, s kezdtek kivenni a nép kezéből a megélhetési lehetőséget. Félt a nép, hogy mi lesz velünk, hogy élünk meg, s akkor már mindenki fogózott, mindenhez mindenki, ahol csak lehetett, fogott, s akkor a kollektív ahogy béállott, azt mondták, volt egy ilyen közmondás, hogy a kollektív aranybánya, s aki nem lop az megbánja. Ilyesmi. Ha tudott, ha kellett, ha nem, ha volt szüksége, ha nem, de ha hozzáférhetett, lopott. Lopott. Mert lopott.*” Igen találoan jellemzi az erkölcsi korlátok lebomlását, az idővel kialakult, és már stabilnak mondható helyzetet a megállapítás, hogy valójában az anyagi kényszereken, a sűrűbben adódó alkalmakon túl az új társadalmi normához való igazodás is követelte ezt a magatartást: „*ha kellett, ha nem, ha volt szüksége, ha nem, de ha hozzáférhetett, lopott...*” A „lopott” szó ismétlése pedig azért történik, hogy minden kétséget kizárjon: szó sincs itt szégyenről, visszafogottságról, mérlegelésről: „a nép” lopott, mert ezt jogosnak és igazságosnak tartotta.

A nép lopott, és a megítélése a tetteknek aszerint történt, hogy kitől lopott: „A közvélemény a »közösből« való lopást »szerzésnek« nevezve hallgatólagosan azt el is ismerte, mivel úgy látta, hogy »mindenki lop«, és hogy »ma csak az érvényesül, aki lop, csal, nem érdemes becsületesnek lenni« [...] A magántulajdont védő normák továbbra is erősek maradtak.”¹⁸ Az új helyzet, a kollektívizálás kényszerhelyzetet teremtett, ez elől nem lehetett kitérni. Ennek a helyzetnek az értelmezéséhez sajátos elképzeléseket dolgoztak ki, például továbbra is a sajátjuknak tekintették a régi birtokot, amelyet egy életen át megoldoztak, és öregségükre is onnan hordtak el, amit lehetett: „*Lopni kellett az embernek a magáét. Én is hozok fűvet a tszből. Ezt nem gyónom meg, nem tartom bűnnek. Öregségemre meg kellett tanuljak lopni.*”¹⁹ Eltérések azonban mindig voltak, vannak: sokkal nehezebb volt alkalmazkodni azoknak, akik jelentősebb saját birtokkal rendelkeztek, mint a föld nélküli cselédeknek, hiszen „a cselédeknek e tekintetben „külön erkölcsük” volt, mivel ők állandóan a máséban, a gazdag uraságéban dolgoztak, hatékony technikái voltak náluk a lopásnak.”²⁰ Ebben is „felborult a rend”, a cselédektől kellett tanulniuk az egykori gazdáknak. Jávor Kata szerint a társadalmi különbségek mint morálisan mutatkozó differenciák abban is megmutatkoznak, hogy

¹⁶ Tagányi Zoltán: *A faluközösség a változó társadalomban. Esettanulmány Varsány példáján.* = *A falu a mai magyar társadalomban.* Szerk. Vágvolgyi András. Akadémiai Kiadó, Bp. 1982. 356.

¹⁷ Nagy Olga: *i. m.* 407.

¹⁸ Jávor Kata – Molnár Mária – Szabó Piroska – Sárkány Mihály: *A falusi társadalom a szocializmus időszakában.* = *Társadalom. Magyar Néprajz* 8. Főszerk. Paládi-Kovács Attila. Akadémiai Kiadó, Bp. 2000. 1003.

¹⁹ Jávor Kata: *A magyar paraszti erkölcs és magatartás. Társadalom. Magyar Néprajz* 8. i. m. 659.

²⁰ Uo. 658.

az új helyzetben is milyenek a betartott mértékek: „Ma a lopás mindaddig »hozás«, amíg valaki nem kocsival teszi. Természetesen ma sem befolyásolja mindenki hozzáállását a »mindenki lop« alapján való felmentés, s az ő véleményük továbbra is az, hogy »aki kicsit lop, az nagyot is.«²¹ De általánosabb az, hogy az új helyzetben alkalmazták a fennálló, megtanult értékeléseket: míg a második világháború előtt a szegény-gazdag, a téészek megszervezése után az enyém-közös szembenállásnak rendelődött alá a lopás megítélése. „Az egyszerű behelyettesítést, függetlenül attól, hogy volt cselédek vagy volt gazdák vállalják ma már büszkén vagy vallják be keserűen a tulajdonnal kapcsolatos felfogásuk kénytelen megváltoztatását, a mentségkeresés azonos volta bizonyítja. Vagy a túl alacsony kereset kényszerítette ki – hangoztatják a mai emlékezők, de ugyanazt hangoztatták egykor, ha védekezniük kellett – a közös vagyon módszeres dézsmálásért, az állami szigorral való dacolást [...] vagy az uradalmi intézők lopásaival példálózó [...] érvelés értelmeződött át, nagyon is átlátszó módon: a vezetőség még nagyobb zsvány, miért ne lopjak én is?“²² Adott volt a megkerülhetetlen, eredendő igazságtalanság (az uradalmi birtokon vagy a téészen), és a lopást az ehhez igazított, ezt korrigáló népi jogszokás kialakításával lehetett „jogos szerzésként“ társadalmi mértékben elfogadni, kezelni.

Megtanulták – vagy újratanulták, és a lopásról már régtől létező ismereteket, elveket új körülmények között alkalmazták a kollektivizált falu lakói? Balogh Pál szavaiból kiindulva, a falusi, paraszti társadalomban mindig is létező lopásról, a lopásnak minősülő cselekedetek társadalmi feltételrendszerétől, a lopás mint magatartás változó, kontextusfüggő megítéléséről érdemes kérdéseket megfogalmazni, és azokra kell válaszolni.

Abban mélységesen igaza van Balogh Pálnak, hogy ha már megtörtént a változás, akkor meg kellett tanulni elfogadni az adottat és újjászervezni a napi munkatevékenységektől, gazdálkodáshoz szükséges, kialakult emberi kapcsolatoktól kezdve az egyéni, családi, közösségi élet számtalan formáját. Magyarazatot kellett keresni és találni: mi is történt, miért történt, továbbá elképzeléseket és új gyakorlatot kellett kialakítani: mi az, amit tenni lehet, tenni kell ebben a helyzetben. A jelenség mélyebb megértéséhez azonban szükség van a kollektivizálás befejezése makrofolyamatainak, valamint az új gazdasági-társadalmi feltételek kialakulásának vizsgálatára.

Stealing from the Collective. Social and Moral Transformations in Rural Society in 20th Century Transylvania

Keywords: anthropology of stealing, moral behavior, collectivization, rural society

The paper investigates moral and social transformations in rural society in 20th century Transylvania. It starts from events of sporadic stealing in the thirties, and continues with examples of mass stealing after collectivization, as recalled by Pál Balogh (1931-2014, Valea village, Vargata commune). The moment of collectivization marked the beginning of a moral crisis with long-term effects - or, shall we rather speak about an accentuation of moral and social transformation specific to socialism in a rural context? Did everyone learn to steal so fast - or did they apply previously existing social adaptation techniques to the new political, economic and social conditions? Social memory speaks about a beginning - but data from my research on social and moral behavior in the same context before collectivization suggests that stealing has to do rather with an adaptation of old means to new conditions.

²¹ Uo.

²² Szilágyi Miklós: *Törvények, szokások, jogszokás. = Társadalom. Magyar Néprajz 8. i. m. 750.*

SZEMLE

Történetmondási antropológiák felé

Peremlét-mindennapok és téridő-formációk

A soron következő feladatként, ha itt nem pusztá könyvcímeket szednénk csokorba – követve az internetes könyvpiac egy-egy nagymonográfiát is öt mondatban „elintéző” közlésmódját –, szinte kézre állna, hogy oly széles ölelésű cím alá sorolható művekre is kitérjek, melyek révén mind a műegész, mind a róla felkinálkozó elbeszélés méltó felülete lehet az alkotó és olvasó közötti lehetséges találkozásnak, avagy művek és olvasóik érintkezési hatáslehetőségének. Az alábbi könyvmustra elemei ezért elszántan „elbeszélőkre” formálódnak – előzetes megbocsátást remélve az Olvasótól. Vagy ha mást nem, legalább azt az időt, melynek teresedésében, létformáiban az alkotói közlés szándéka valamely szűkös interpretációs „átérészen” keresztül juthat a befogadóhoz – belátva mindennek korlátait, stílárís észszerűségeit is. Ha lehet a tűznek, a nemiségnek, a politikának vagy a pedagógiának antropológiája, miért is ne lehetne magának a forrásokhoz eljutásnak, a textuális gyűjtésnek, a képszerű feldolgozásnak éppoly jogos feltárásmódja a narratívák antropológiája?! Hát még, ha kultúrtájak, kollektív emlékezet, marginális életvilágok belső térreumaiba vezet mindez...

Interetnikus mezsgyék és érintkező kultúrtájak

A kisebbségkutatók közös meglepetéseként a közelmúltban elhunyt, földrajzos alapozottságú

Ilyés Zoltán fektette le a kultúrtájak közötti kortárs gondolkodás új aspektusait *A kulturális kontaktzóna történeti változásai a Székelyföld keleti peremvidékén* című munkájában.¹ Mint más műveiben is,² Ilyés Zoltán a kulturális antropológia komplex kutatási és szimbolizációs szféráiban *a táji adottságok közötti etnikai és nemzeti identitást* leli meg a Kárpát-medence multietnikus térségeiben. Megannyi helyen megfogalmazza a turizmus és az örökségesítés kapcsolatrendjét és kutatási példáit, a történeti földrajz keretei között tárja föl a kultúrtáj, a tájhasználat jelentőségét a Kárpátokban és Gyimesben, eközben az antropogén geomorfológia és etnikai földrajz, vallásföldrajz és lokális kapcsolatrendek számos szférája foglalja le a figyelmét. Sőt: a földrajzi körvonalak, tájak és terek, határok és történetiség változáshagyományai kerítik körbe eszmehorizontját: *A tájhasználat változásai és a történeti kultúrtáj 18–20. századi fejlődése Gyimesben* című doktori disszertációja³ a magyar nyelvterület perifériáján elterülő, izolált és polgárosodásban igen megkésett mikroregionális egységet

¹ Elérhető itt: <http://www.antropport.hu/ilyes-zoltan-a-kulturalis-kontaktzona-torteneti-valtozasai-a-szekelyfold-keleti-peremvidéken-az-egykor-csik-megyében/>

² Szimbolikus határok és határjelek. A turisták és a helyiek határtermelő és -olvasó aktivitása Gyimesben /2003/ <http://www.uni-miskolc.hu/~btkvat/doc/pub/konyvek/vagabundus.pdf>; A gyimesi „ezeréves” határ olvasatai /2005/; Etnicitás és szimbolikus geográfia: A táj kisajátítása, különösen határvidékek, kontaktzónák esetén /2010/; A nemzetiesítés néprajza/antropológiája. Kutatástörténeti vázlat /2014/ stb.

³ Disszertációk az Eszterházy Károly Főiskola Földrajz Tanszékéről, 1. Eger, 2007. 191 oldal.

A. Gergely András (1952) – az MTA Társadalomkutató Központjának tudományos főmunkatársa, a politikatudomány kandidátusa (PHD), az ELTE Társadalomtudományi Kar kulturális antropológiai tanszékének oktatója, a Pécsi Tudományegyetem Interdiszciplináris Doktori Iskolájának tanára, a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság elnöke, andrasgergelya@gmail.com

veszi antropológus-földrajzos-társadalomtörténész nagyítója alá. A „nagyító” itt némi eufémiával formált kifejezés, hisz a Keleti-Kárpátok földrajzilag izolált, önfenntartó (autark) termelésre berendezkedett, hagyományos paraszti üzemszervezeti módokat még látszólag változatlanul fenntartó közösségi mintázata épp az „egykor és most” dimenziói között mutat tájhasználati módokat és tájformáló hatásokat. Teszi mindezt Ilyés olyan történeti ökológiai, kultúrakutatási és ökológiai antropológiai készetettséggel, amellyel a Tatros felső vízterületét mintegy „leltárba” véve a természeti keretek, a tájformáló kolonizáció, a román és magyar megtelepedőket jellemző tájbeélés alapján például birtokjogi, területhasznosítási, szociokulturális és antropogén morfológiai jegyek alapján írja körül, magát a térbeliséget a régi birtokegységek, az erdőpusztítás, a földművelési módok és teraszformáló stratégiák, ökológiai folyosók és sáncok, közös legelők és privát adóviszonyok, pásztorkodás és népességnövekedés dimenziói között felmutatva. A mű egésze éppen a szociodemográfiai és antropogén morfológiai sajátosságok miatt bekövetkező kultúrtáji veszélyeztetettséget hangsítja föl a záró fejezetben, melyben a folklórturizmus, a tájesztétikai képre sokszor negatívan ható magánosítási cselelések, a gazdálkodást veszélyeztető tájlerablás és erózió, az életformaváltást követő új értékszemlélet eluralkodását és károsító hatásait mutatja ki imponáló aprólékosággal. Ha a hagyományos gazdálkodás elemei (állattartás, erdőhasználat, tejfeldolgozás, szántóművelés stb.) és a tájszerkezetben elemi egységekként megvolt, de ritkuló lakófunkciók (belsőségek, esztenák, szakrális emlékek, kerítések, nyári szállások, közösségi terek) átadják helyüket a traktoros művelés biodiverzitást csökkentő hatásának, továbbá ha a nyugati stílusú fogyasztóiség és turizmusérzékeny szolgáltatások pusztíthatatlan hulladékhegyeket termelnek ki, s ha a tájvédelem nem képes tudatos, közösségi értékrenden alapuló kollektív cselekvésre építve a kultikus szokásokra és belső kapcsolatrendre érzékeny beavatkozásra – akkor a kultúrtáji univerzum egykönnyen „szociális ugarrá” változhat át. A kötet egésze izgalmasan képviseli az ökomuzeális szemléletet, és a

tradíciók változásával együtt járó kényszermodernizációs folyamatokat átlátni, értékelni, kezelni még lehetséges racionalitást, beleértve a tájváltozások gazdasági, esztétikai, funkcionális, közlekedési, turisztikai, talajtani, növényzetkutatási, állattenyésztési és birtokviszonyokban kifejeződő életmód-változatokat is, de szinte „mellesleg” a helynevek, tájszerkezeti változások, kulturális-politikai-szimbolikus határok és határhasználatok szinte teljes környezetrajzát is adja. A kulturális antropológia, melynek csupán igen megritkult érdeklődési terébe (és szinte csak véletlenül) kerül be mostanság a paraszti táj vagy a kultúrtáj, ekkénti ráközelítéssel Ilyés azt a kivételes szemléletmódot mutathatja fel, melyet jószerivel egyedül képvisel ezzel a komplexitáskövetéssel.

A földrajzi, etnopolitikai és kulturális rétegek torlódására, mentális régészeti feltárásának, izgalmas kalandjának alapos vázlatára vállalkozik Ilyés Zoltán egy további munkájában is: a *Mezsgyevilágok. Etnikus interferenciák és nemzeti affinitások térbeli mintázatai a Kárpát-medencében* című kötetével⁴ az utóbbi idők monografikus feldolgozásai között is kiemelkedő súlyú elméleti közelítésben tárgyalja a Kárpát-medencei kutatások egy sajátlagosan „kultúrföldrajzos” aspektusát. Ilyés munkásságára régóta a kulturális antropológia, az etnikai kutatások és a földrajzi-gazdasági-megélhetési szemléletű kölcsönhatás-elemzések voltak jellemzőek, e kötetében pedig kifejezetten körüljárja és a történeti Magyarország mentálisan konstansnak tekintett világában is térképészi pontossággal regisztrálja mindazon eltéréseket, melyek a köztes szférákat, áthatásokat, etnikus interferenciákat kínálják az empirikus megismerés számára. A Szerző kartografikus precizitása a teorikus térből indulva, de azt minduntalan az empirikus lokalitáskutatásokban tesztelve építi ki a maga mintázatait, melyek (erőteljesen hangsúlyozva itt a minősítő jelzőt) *korszakos* alapjaiként szolgálnak mindazon

⁴ Ilyés Zoltán: *Mezsgyevilágok. Etnikus interferenciák és nemzeti affinitások térbeli mintázatai a Kárpát-medencében*. Lucidus Kiadó, Kisebbségkutatás könyvek, Bp. 2008. 200 oldal

felfogások mai állásának és jövőendő esélyeinek, melyek a régió mikroközösségi terében a lehetséges rajzolatokat körvonalazzák. Műve fontos szemléleti irányok foglalata, egyúttal disputáló olvasata és empirikus tesztje is, melyre nemcsak a kutatóknak-kutatásoknak, hanem a tárgyalt mezsgyék lakosainak, életteli életvilágaiknak is komoly szüksége van.

A könyv címének varázslatos túltengése szakki-fejzésekben és a legkülönbözőbb tudásterületeken is sokszor vitatott-átértelmezett tartalmakban látatja, egészének sugallata pedig mégannyira igazolja, hogy sokterű, sokágú, szétágazó tartalmú gondolatívekkel él a Szerző. A három nagyobb fejezet földrajzi teremben is strukturálisan tagolt vidékek, eltérő subkultúrák és etnikai csoportkultúrák együttélését tükrözi: *román–magyar interferenciák* Csikban, görög katolikus papság helyzete a milleniumi hazaformálás idején, székelyek a csángókról és magyarországi sztereotípiáink, gyimesi „ezeréves határ” szimbolikus rekonstrukciója és nemzeti turizmus, *Kárpát-medencei német identitások* szepességi, szlovák, nemzeti és etnikai keretek, autonómiaökrévkések és lojalitáskényszerek helyzetképei, s elméleti keretként a kötet kezdő blokkja *régi fogalmak és változó kontextusok* terében. A határ, a kontaktzóna, a szórvány, a peremvidék, a nyelvsziget-néprajz és a honvagyuturizmus székelyföldi, körmöcbányai, bánáti, cseh-erdei terpeken... – olyan fogalmi univerzumok mindezek, melyek szűkös szótára is monografikus alapmű lehetne már. Ugyanakkor reménytelenül komplex tudások s még reménytelenebb feltárási szorgalom, földrajzi és néprajzi tudás, antropológiai érzékenység jellemzi ez előadásokat-tanulmányokat egyenként is, amelyek együttese valaki invenciózus egyetemista számára egy kiadós életút termékének tűnhet, és kortárs kutatótól ugyancsak a legtisztelteméltóbb respektust követeli meg. Ilyés Zoltán egészen kétségbeejtően egyedi a maga felkészültségével, terepkutatói helyismeretével, érdeklődésének a Kárpát-medencei kisebbségek sorshelyzete iránti maximális nyitottságával, szakmai precizitásával is. Aligha ismerhető olyan szakmai érv, mely ellene szólna, ha vitatkozni kellene Vele – de nem kell, mert lenyűgöző pompájú és részletességű érvelése, retorikai attrakció-számba menő

előadásai azt a tudományos emberfőtől nemcsak elvárható, hanem ritkaságát tekintve roppant sokra becsülendő perfektséget képviselik, melyet nehéz „jógosabb-okosabb” érvekkel elvitatni. Ehelyett tisztelni és szeretni, élvezni és magasztalni annál inkább lehet. Könyvei részletesebb ismertetésére örömmel vállalkoznék, de nem itt s nem mostanság, hisz akkor egy elismerő kritikai értékelésére majdnem annyit illene szánni, mint amennyit ez előadásokból és tanulmányokból összeállított kötetében maga összerendezett. Csupán sajnálni lehet, ha ezek a művek nem igazán juthatnak el szépliteratúrai miliókbe, irodalmi folyóiratokba vagy ismeretközlő weboldalakra – ezzel ugyanis főképpen azok veszítenek, akik számára pótolhatatlan forrás és élvezetes tudományos csemege lehetne az etnicitás hazai szakirodalmában és határon túli értelmezései között.⁵

Vannak olykor tehát könyvek, tudások és közlések, amelyek nemcsak nem évülnek el, hanem még akkor is hatnak, ha vannak ugyanakkor beidegződött rossz szokásai a többrétegűvé válni látszó tudáságazatoknak (avagy, kortárs fogalommal és meg-hökkentő sugalmazással: a „kreatív iparágaknak” és „tartalomszolgáltatásoknak”), s mindezzel még a hétköznapi könyvpiacnak, a „tudni-nem-érdemes” szakterületeknek is. Fontos, nem múltó értékek ezek, kedvére és okulására a Kárpát-medencei identitások, térségi kultúrák, etnikai közérzetek és údvtanok kutatói vagy értői számára...

Nemzeti térképészet – ha kartografizált etno-tér-tudományba simul

Ha a fentiek szabhatják meg a diskurzusok rendjét, nem érdektelen a követőkre is elismerő szakmai pillantást szánni! Nemzeti tér, földrajzi és tájfogalmi história lengi be Krasznai Zoltán munkáját is, kinek vállalása azonban a bölcséleti

⁵ Nem mellékes körülmény, hogy 2015. december 8-án veszítettük el Őt örökre... Nagyobb és főbb munkái mindenesetre többségükben elérhetőek és le is tölthetők ezen a webhelyen: <http://www.kisebbssegkutato.tk.mta.hu/adatbazis/a-kisebbssegkutato-intezet-kiadvanyai>

bóklásások között általában nem túlságosan preferált térképtudomány, földrajzoktatás és történeti térség szemlélet keretei, határai között mozog. Mozog pedig több rendben is, elsőként a történeti térképészet dimenziói között, harmadrészen pedig a nemzet- és ország-megjelenítések roppant izgalmas térségi határkonstrukcióinak terében.⁶ Ami a térségiség, területi identitás kérdéseiben az elmúlt két évtized földrajztudományi irodalmából kifejezetten izgalmassá lett (nevezetesen a térfogalmak fejlődésrajza és regionális metszeteik), vagy ami az etnokartográfia és etnikai térképészet néprajzi vagy ideológiai megjelenítés-történetében a leghúzóssabb hatást gyakorolta (ebben is főképp Keményfi Róbert kutatásai, részben Kocsis Károly etnodemográfiai alapművei vagy Borsos Balázs történeti adatbázisa⁷), az mind megjelenik e kötetben, ráadásul a mentalitás- és politikatörténet olyan időszakának komplex rajzolatával, ami kevés kortárs opuszban örvendeztet meg olvasóit. Krasznai a nemzeti terület(ek) reprezentációiból válogat imponáló mennyiséget (térképjegyzéke közel száz tétel, színes mellékletei további közel száz plakát-reklám-képeslap-illusztrációval színesítik az összkepet), melyekben a trianoni veszteség, a marginalizáltságba sodródás, a nemzetlétpusztulás víziói mutatkoznak, s mindezt az első világháború utáni időszak térkép-foltjaiból öltögeti egybe, mégpedig úgy, hogy a könyv egyképpen lehet öröme térképészeknek, történészeknek, szimbólumkutatóknak, politológusoknak, műtörténészeknek vagy földrajztanároknak. Régen láttam ekképpen száraz tematikáról ilyen harsányan izgalmas könyvet (talán Stegena Lajos híres térképtörténete vagy az Európa-ábrázolások gyűjteménye vetekszik ezzel

a képmennyiséggel, viszont alulmarad a történeti és tértudományi kontextusokban), ugyanakkor a „papír-ízű” lapozgatások mögött a térbeli politizálás kivételesen provokatív ideológiatörténete is föltárással érdemesült, s ettől valóban multidiszciplináris teljességű a könyv. Bárha a kartográfia koraókori ábrázolástechnikái éppúgy lehetnek akár utazók, uralkodók vagy gazdálkodók megörökítősi metódusai, mint a foltokból összerakható vak-térképek vagy kisiskolák tankönyvi ábrák, maga a karto-gráfia (mint papírra rajzolt tér-vetülete az átélhető térélménynek), szinte sosem lehetett tiszta tudomány, amennyiben mindig is közlekedési, hadászati, hódítási, áruforgalmi-szállítási vagy épp migrációs tematikák melléklete volt, de a trianoni határproblematikák esetén „rajzolata” még súlyosan izgalmas kérdéstömeg is lett. Az, hogy térről, térképről, térbeliségről miképp gondolkodnak a francia Annales-iskola hívei és követői, a francia doktori kurzusokon és kutatásokon edződött Krasznai számára olyan bevezető fejezeteket kínált doktori értekezése anyagához, amit azután a két világháború közötti Magyarország nemzetfogalmihoz, nemzeti területvízióhoz és reprezentációs anyagaikhoz vezet tova, illő egyensúlyban tartva nemzeti ideológiák, nemzeti oktatás, vizionált vagy imaginált nemzetegység és manipulatív oktatási felületekre szerkelt vizuális ismeretanyag elemeit. Ez a „foltonfolt” képződmény – nem kis részben a francia tértudomány és társadalomtudomány öröksége révén – példátlan harmóniába rendeződik az értekezés lapjain, kölcsönös meglepetést kínálva uralomtörténet, tértudomány és kultúraelmélet hívei számára, azzal a végső üzenettel, hogy a két háború közötti nemzetkonceptiókban bekövetkezett területi, földrajzi és főleg nemzetideológiai átváltozás jelentőségének és médiumokban föllelhető lenyomatainak hosszú távú hatása van a szimbolikus nyelvezetek, intézményes hatások, politikai célként megfogalmazódó szegregációs vagy bünbakképző ideák kontinuitása révén. „A regnáló elit ideológiai alapjaként mobilizációs, legitimációs célokat szolgáló reprezentációkból... már kontrollálni képtelen tragikus erők váltak” a második

⁶ *Földrajztudomány, oktatás és propaganda. A nemzeti terület reprezentációja a két világháború közötti Magyarországon.* IDRsearch Kft. / Publikon Kiadó, Pécs, 2012., 262 oldal.

⁷ Utóbbiról lásd bővebben A. Gergely András: *A val-lásnéprajz új teresedései.* Tér és Társadalom, 2013. 27. évf. 3. szám, 150–158.

világháború idejére. S ha csak idejére, az már a történeti képhez tartozik, nem pedig a jelenre is, mely ismét keretet ad a történeti marginalitás biztosításának új útjaira, a visszaforgatható történeti időfolyam manipulálására, imaginált egységesség történeti károságának fölismerésére.

„...amint Európa mappáját vizsgálom, hirtelen ijedtség borzong végig rajtam: hiányzik Magyarország! Csakugyan, hazámat hiába keresem, eltűnt a vonalak zürzavarában” – idézi Krasznai Babits Mihálytól, s további szövegeket is felhoz az eltűnés historikumához, a kisiskolásoknak tanított földrajzi tájak Trianon előtti és utáni élményanyagához, a határok vizuális (reklám, képeslap, plakátok, filmhíradók) megjelenítésmódjaihoz kapcsolva levezetéseit. A majdnem negyvenoldali színes melléklet a magyar nemzeti szimbolikában létjogot nyert jelképi tartalmak széles körét hozza illusztrációként az oktatás és politikai propaganda, revíziós érzületek és szakralizálódott tárgyegyüttesek révén – jelképtári mutatványként halmozva elő „Száműzött Hungáriát” és a Kárpátok Szent Istvánját, Szentévi nyeresémszelvényét és Krisztus urunk keresztjét cipelő magyart, Jézust magyar koronával, a németek terjeszkedését vasútvonalakkal akadályozó stratégiát vagy épp a békekonferenciát előkészítő francia politikai mentalitást ismertető tényanyagot. Az országhatárok és a földrajzoktatás viszonya, a térképek történeti kutatásba bevont jelentésteré, a tájfogalmak alakulása és kríziskezelési szerepük, diplomácia és revizionizmus Kárpátalja ürügyén vagy épp a limpiasi csodás feszület és a Habsburg-család viszonya egyenként is, de összefüggések rendjében még inkább pontosító összhatással szolgálnak a diskurzusok nemzeti rendjének és revizionista betagozódásának huszadik századi körképébe. Eddig nem vagy nem ekképpen mélységben létezett diszciplínát ölel át Krasznai, s teszi kötetét „a nemzeti terület reprezentációját” a magyar és környező világképek rendszerében érzékenyen elhelyező forrásművé. Ugyan a narratív történetmesélés inkább csak másodelemzési szintű regiszterét futja végig, de pontosan érzékelhető, hogy maga

a történetmondás sem lenne lehetséges a faktumszerű formák, ideologikus közléstartalmak és maga az egész trianoni kollektív emlékezeti képvilág nélkül.

Nemzeti térképfelület – ha társas emlékezetté olvad

A társadalom és a nemzeti vagy kulturális azonosság tudat történeti víziói közé nemcsak a fotók, regények, memoárok, filmkockák és a kommunikatív elbeszélésmódok tartoznak, hanem az emlékfórmán fölidézhető miliók körében fogant konstrukciók is. Ezekről, s a társadalmi emlékezet mint nemzeti térképfelület alapkérdéseiről formált remekbe szabott monográfiát Zombory Máté is, aki a kortárs kultúrakutatás egyik leginspirálóbb körképét nyújtotta ezzel. *Az emlékezés térképei. Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után*⁸ címmel olyasfajta vállalat teszt, melyben a térbeliség, nemzet, lokalizáció és európaiság részint valami képzeleti laboratórium termékeiként, „az én múzeumaként”, a nemzeti összetartozást és állam nélküli nacionalizmust a „természetivé tétel” vagy az „otthonhoz visszatérés”, az „ellenmodernizációs stratégiák” perspektívái között szemléli. Zombory narratívája a posztmodern ébredés, komplex kultúratudományi és interaktív megismerésméleti diskurzus impozáns opusza. Nem vélek jogosnak világképi vagy nemzedéki kontrasztba egyszerűsített összehasonlítást, de Zombory egész ráindulása, a kultúrakutatás és diszkurzivitás nyelvének magabiztos használata, a kortárs problematikák tengerében magabiztosan eligazodó értelmezési kísérlet mintapéldánya, az „alternatív nemzeti otthonok” térdinamikai alapvetését kínáló traktátus. A hat nagyobb fejezet (három elméleti és három empirikus tanulmány) körvonalai között megkomponált nemzetemlékezeti térkép ugyan nem vállal direkt kapcsolatot a történeti antropológiai vagy a politológiai-etnológiai nemzet-diskurzussal, de úgy vélem, a nemzetkutatásban az emlékezetpolitikai

⁸ L'Harmattan Kiadó, Bp. 2011. 308 oldal.

fő hangsúlyt kiemelve roppant fontos distinkcióit kezdeményez. Ekként szól erről Ő maga: „...nem a nemzet jelentése miatt, az odatarozás kritériumának monopóliumáért folytatott nemzetállamon belüli küzdelmek foglalkoztatnak, hanem azok a párt- és »oldal«-független kulturális koncepciók, amelyek a magyar nemzetállamot tekintve egységesnek mutatkoznak. Ez az egység persze nem valamiféle belső magyar állandó, hanem a nemzetállami hatalmi-intézményi rendszerből következő, történetileg meghatározott és kormányzatilag kikényszerített működés” (8. oldal). Ehhez figyelembe veszi nemcsak a nacionalizmus globális kontextusát, az időbeliséggel összefüggő szerveződésmódokat, a helyek és terek virtuális hazát és otthonosság-élményt kínáló funkcionalitását, a tér és ember viszonyának lokalitástudatban megjelenített verzióit, no meg az 1989 utáni ünnepek, nemzetépítő elbeszélések, egyéni identitásválasztási stratégiák mögötteseinek, nemzeti térkeresés és határolás identitáskorlátozó vagy építő narratíváit, lekezelő és fölemelő gesztusainak empirikus hatásait is. Letisztult nyelvezete, mégis asszociatív és inspiratív üzenetei (talántán túlegyszerűsített minősítéssel) az utóbbi évek egyik legkreatívabb szakirodalmi forrásanyagává teszik kötetét.

Ha történész, politológus, kisebbségsszociológus, kommunikációkutató, politikai antropológus vagy szociálpszichológus lennék, kötelező irdalomnak tekinteném mindezen pályák felsőfokú szakképzésében Zombory munkáját, itthon legalább annyira, mint a külhoni formálnemzeti és határátlépési miliókben, határokon túli magyar oktatásban, a magyarságtudomány megannyi felsőiskolájában. A kötet teljes és egzakt ismertetése itt most nemcsak az Olvasó tisztos türelmét már réges-rég meghaladó terjedeleme miatt lehetetlen, de problematikusnak tűnik alapos kijegyzetelés nélkül „áttekintő” típusú „olvasatot” gyártani róla. A szinte oldalanként is sokfelé elágazó gondolatgazdagság miatt sem lehetséges ebbe belefogni. Annyi azonban mentségemül szólhat, hogy ha a kötetet a szerző erényeinek jelzésével épp csak hozzájárulhatok a megismerés és befogadás élményéhez,

már többet értem el, mintha dadogva idézgetnék félmondatokat a sűrű olvasatokat és árnyalt deskripciókat oldalanként kínáló könyvből. Van az úgy, hogy az ember belát egy önmaga által talán vágyott, megkezdett, de be nem teljesített gondolat kísérletet, szemléletmódot, s ráébred, hogy épp ez az, amit követni, létrehozni érdemes lett volna, s amit épp másnak sikerült. Sem nemzettudatot, sem önismeretet, sem tudományt művelni és fölfedezni nem érdemes enélkül, és kortárs szaktudományt sem ajánlatos – talán épp azért, mert immár ez is az emlékezés (valamelyik) térképehez tartozik...

Elbeszélések a Szilágyság interetnikus együttélési tereiből

Lehet, a múltátélés és kontinuitásfelfogadás korántsem csak önelhatározás kérdése. Viszont ahol az időnek tere van, s a tér idejébe vetetten a magányosan kollektív énkérés más perspektívák felől is áttekinthető-átélhető, sőt kreálható változatokban is létezik, netán emelkedettebb spiritualitás velejárájaként formálódik, ott tolaakszik elő a kérdés: mitől marad mégis kontinuuus, ami megszakadhat, mitől túlélő, ami pusztulásra-romlásra ítéltetett?! Survival, avagy revival, ahogyan az alábbi könyvben is rendre visszatükröződik, kiérdemlik, sőt provokálják az érintettek kérdéseit és a kutatói válaszokat szintűgy.

Részint ezekről a kérdésekről és kérdésekből is formálódik az egyensúlyi együttéléshelyzet, melynek a miskolci Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézet oktatói-hallgatói lettek felmutatói egy tanulmánykötetben, mely a szilágysági Tövisháton készített terepmunka tapasztalatait jeleníti meg interkulturális rejtelmek terén.⁹ Az Antropos sorozat korábbi elméleti etnológiai és vizuális antropológiai forráskiadásai (a debreceni Csokonai kiadó révén) számos társterület (esztétikai tapasztalat,

⁹ Biczó Gábor–Kotics József (szerk.): „*Megvagyunk mi egymás mellett...*” *Román–magyar etnikai együttélési helyzetek a szilágysági Tövisháton*. Miskolci Egyetem, KVAI, 2013. 312 oldal, DVD filmmelléklettel.

struktúrák és funkciók, idegenfogalmak, európai etnológia, kortárs és modern antropológiai iskolák, irodalomantropológia, helyek és terek narratíváinak) feltárása után most saját tanszéki terepkutatás tudományágát felmutató elemzői kör térség tanulmányait tartalmazza e kötet – az utóbbi évek kesergő kritikai szemléletmódját is fennen cáfoló tudásként, a „stabil etnikai együttélési helyzet jellemzőinek és sajátosságainak [...] jó példajaként”. Az etnikailag vegyes erdélyi peremvidék hosszú távú partnerségi és konfliktuskezelési modellje akkor is ritkaságként értékelhető, ha a kisebbségkutatások vagy határon túli elemzések javarészt térségtéréről, a korántsem rejtélyes marginalizálódásról és státuszbizonytalanságról szólnak legtöbb esetben. A lokalitás problémái, az asszimilációs gyakorlatok, az egymás tükrében együtt élő nemzetek hagyománykötötte világa olyan rehabilitációs folyamatok révén kerül itt előtérbe, melyek Völcsháza, Bősházán, Monón és Szamosardón 2009-ben kezdett és három évig tartó megismerési folyamatban nem az oppozíciók természetrajzára, hanem a *szociokulturális hasonulás mikéntjeire* engedtek rálátást. Mégpedig olyan miliőre, kistérségi kultúrára, melyben az interkulturális rejtelmek oka csupán részint az asszimiláció évszázados folyamatának kivételes be-nem-következése volt/maradt. Továbbá református és ortodox (valamint neoprotesztáns kiségyházi) kölcsönhatások együttéléte, hagyományos gazdálkodási formák harmonikus átalakulása is erősítette ezt, emellett a szokásbeli és etnikai életmód-elemek megléte is kellő alapot adott a kutatásra, s olyan vizuális rögzítésre (fotó, film) is érdemi feldolgozási lehetőséget kínált, mely kellő komplexitással írhatta körül az együttélések konvencionális módjait.

A kötet két-három terjedelmes formai egységből az első az oktatóké, a második a diákoké, a harmadik pedig mintegy „függelékként” csatolt dokumentumfilm DVD-anyaga és leírt szövegkönyve, amelyben ez az „elkacagott világ”, a „megvagyunk mi egymás mellett...” hangulata rögzül s nyer élményközelí teljességet, intim igazolást. A három formális dimenziót indításként

Bán András vizuális antropológiai megközelítése, valamint Dallos Csaba szilágysági terepmunkapéldáiból felmutatott, elbeszélés-reprezentációkat felvonultató filmes kutatói írása köti át az oktatói tudományos szint felől a szövegkönyvi zárófejezethez, részint pedig az előtte közölt, diákok formálta esettanulmányokhoz. A kötet ezzel a három tömbre építettséggel nem csupán olvasóinak nyújt áttekintési segítséget, de harmonikusan tükrözi a miskolci antropológusok konzekvens létformáját, melyben diák és oktató, fotós és kutató, elemző és adatgyűjtő együtt, partnerségi összefogásban keres és fedez föl, formál tanulmányt vagy oszt meg empirikus kutatási tapasztalatot. Biczó Gábor (Kotics Józseffel közös) bevezető körvonalai a Tövishát vegyes lakosságú színtereiről szólnak elbeszélően, majd ugyancsak Biczótól egy impozáns összegző fejezet az etnikai együttélés egyensúlyhelyzet-elméletével körvonalazza a kutatási problematikát, valamint Kotics József megélhetési stratégiákról formált etnikai értékdimenziói ezután kellő súlyt és respektust adnak a kutatás egészének, kereteinek és céljának, hogy ehhez harmonikusan illeszkedjenek egyetemi hallgatóik önálló és komoly elemzései. Keresztury Ágnes tradíció és migráció bősházi változásairól, Osgyáni-Kovács Kitti (amúgy OTDK-küldöndijas és valóban értékes) völcsházi közöségvizsgálata a hiányzó közös lételemekről és kváziközöségi életjelekről, majd Mészáros-Nagy Éva női normákról, szerepekről és normaszegésről készített áttekintése Monóról, végül Ujhelyi Anna magyar-román együttélés-összképe a bősházi globális/lokális folyamatokról – összességükben az utóbbi idők egyik legtanulságosabb és legizgalmasabb leképezéseinek, komplex kultúrákutatói példázatainak egyikét adják ki. (A kötet tartalma, bevezetője: http://www.uni-miskolc.hu/~btkvat/doc/kiadvanyok/szilagysag_bemutato.pdf)

Terek, idők és rejtelmek a mindennapokban, a falusi-kistérségi „longue durée” harmóniai és készletettségei az együttélés nemcsak kacagató, de a függésrendek térbe rajzolható dimenziói mentén reményt ébresztően elbeszélhető folyamatábráját segítik megrajzolni, szinte monografikus gazdagsággal.

Történeti terek, idői kényszerek

„Jó” térben lenni s a hosszú időtartamok lehetőségeit a kényszerek tantörténeteivel is egybevetni ma már nemcsak történeti, földrajzos vagy antropológus feladat, hanem mindezek együttesét igénylő vállalás. Kevés erre elszánt elme és kutatói program adatik meg, hacsak nem életmű-értékűen merészkedik rész kérdések belső és kiterjedési terekben is járatosnak mutakozó atitűd olyan összegzésbe fogni, mint Oláh Sándor tette Csíkszeredában. *Kényszerek – tanúságtévők. Történetek a legrosszabb évszázadból* című kötete¹⁰ pontosan erre vállalkozik. Az eltűnő (vagy eltűnt) életforma vonzásából kényszerekkel és vággyakkal a Nagy Háborútól a szocializmus kori életformaváltásig és az ügynökjelenség „alulnézeti” elbeszéléseig számos olyan dimenzióra lehetünk figyelmesek, melyek az életformák és életvilágok tapasztalattörténeteit egybeszerkesztve formál emlékezetkönyvet. Célja nem utolsósorban az, hogy a történelem valódiságában már szinte elbeszélhetetlen történései ne tűnjenek a névtelenség feledésébe, s ne legyen megszépítő emlékezet része „a meggyötörtek, megkínzottak, üldözöttek vagy az erőszak enyhébb formáival uralom alá hajtottak, a diktatórikus uralomgyakorlásban szoros függőségi viszonyokba vetettek” megannyi története, hanem megmaradjanak „a hóhéroknek segítők története is”, „hátha kevesebb rosszra lesznek kaphatók a későbbi nemzedékek” (6. oldal). Oláh abból indul ki, hogy megannyi történész szerint a 20. század az emberiség történelmének eddigi legrosszabb, kivételesen kegyetlen időszaka volt, diktatúrák és genocídiumok, tömegpusztító háborúk és ideológiai gyilkosságok, embertelen életminták és mérhetetlen brutalitás söpört végig rajta, s e megrendítő tapasztalat a különféle életvilágokban élő és cselekvő emberek tömegei számára maradtak jelképes és történeti hitelű tudások. A kötetben ezek számos verzióját, egyéni történeteket jeleníti

meg, egyértelműen a történetmesélés legújabbkori narratív trendjeinek megfelelően, s térben szólva a külső hatalmi kényszerek és belső, egyéni döntések metszéspontjain, az átélés tónusán át vezet a falusi vagy városi környezet, a fölművelők vagy kisiparosok, munkások vagy értelmiségiek életútján át betolakodó hatalmi relációk felé. Igaz meséiben, a narratív történetmondás talán típusos, az alávett egyént a maga csoportminőségében feltárulkozóvá váló életpályák búvkörében vonultatja föl, nem utolsósorban épp a létformák elbeszélőinek, értelmiségi közvetítőinek térben és időben behatárolódó emlékezéseire hagyatkozva. Kiemeli Oláh az egyéni életutakban személyes emlékeként megmaradt dokumentumok, levelek, sőt irodalmi feldolgozások jelentéseit is tükrözni, hisz ezek mint a korszak „lenyomatai” nem „maguktól” beszélnek, hanem a hallgató tekintete, a kutató pillantása és értelmezési keretbe emelő gesztusa révén nyerik el életvilág-leírási arculatukat. A múltbéli valóság-fogalmak és a torz vagy hamis ideológikus képeket tükröző életvilág-hazugságok kritikai áttekintése ma még és már nem halogatható tovább: Kurkó Gyárfás életpályamodellje, egy falusi kisvállalkozó narratív emlékénye, egy pap az ügynökhálózatban vagy a közösségi emlékezetet, a székelyföli életmódváltást áttekintő nagy ívű résztanulmány pontosan a 20. század megrendítő tapasztalatát, magatartásmodellek és erkölcsmintázatok sokféleségét hozza terítékre, nem másképp, mint ahogy Ők Maguk, mi magunk vagy a korszak leíró és interpretáló tanúja elbeszélheti. A könyv épp az iménti pillanatban jelent meg, de mert az előző, *Kivizsgálás* című művének gondolati folytatása, már az alaposabb olvasás előtt is figyelemre érdemesnek látszik a téren, hogy a köztörténeti írás, a látletelekben nevet találó és a kutatói „öntörténet” feladattudatát is ellátó vállalás fontos részeleme a tapasztalati párhuzamokat kínáló más munkáknak.

Oláh Sándor új opusza s benne Szabó Gyula *Gondos atyafisága*, Füzi Lászlónak a parasztéletforma ellehetetlenüléséről vallott nézetei, Márton Áron és az ügynöklétbe bevont Pálfi Géza kapcsolathálója,

¹⁰ Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2016., 336 oldal.

a székelyföldi munkamigrációk sorsdöntő személyes mozzanatai, de meg további megannyi kérdéskör megfélemlítés-történeti narratívája talán nem az egyetlen, de bizonyos állíthatóan egyike az utóbbi évek lokalitáskutatási, térségkutatási és faluantropológiai szempontú feltárásai közül a legjobbaknak. További, részletesebb elemzésére még érdemes lesz visszatérni, akkor immár a kötet piacra kerülése és olvasása után.

Történetmondás – mesékben, szerepekben, kontextusokban

Már Oláh Sándor kötete vagy a fennebb előretolt továbbiak sem bizonyos, hogy érdemben jellemezhetőek volnának tartalomjegyzékük rövid közlésével, fejezeteik áttekintő vagy aprólékos bemutatásával. Bizton állítható, hogy a mindezeknél is alakra-küllemre-tipográfiára nézve inkább tankönyvként mutatkozó mű (mely 7. a Kriza – BBTE közös, *Néprajzi Egyetemi jegyzetek* sorozatban) leginkább annak szolgálhat öröme, aki a faktumok birodalmában a látható hierarchiát szereti megbecsülni, avagy a való világ dolgainak elrendeződési módját keresi folyton. Holott éppen Keszeg Vilmos munkája, *A történetmondás antropológiája*¹¹ mutatkozna izgalmasnak e téren a rejtelmeket hagyók között, mivel a kötet fejezetei, leíró tartalmai épp azt az *elbeszélhetetlen elbeszélhetőséget* veszik mintegy szintaktikai rendszerbe, azt is árnyalva a narratívák mentén, ami elbeszélés, történetmesélés, elhallgatás, beszédesemények, mesék, balladák, életútvallomások, tréfalkozások vagy akár reklámközlések körébe tartozik.

Keszeg Vilmos monografikus vállalása talán új korszak is a népi szövegek, az alfabetizáció és írásszokások, a „homo narrans” megrajzolására tett kísérletek (s főként az Ő kísérletező alapművei!) között. Nem mintha nem épp Ő lenne, akinek ez a kilencvenes évek elejétől ne lett volna önnön

folklorisztikai alapkérdése, emberek és elbeszélési kontextusok összefüggéseiben meglátható jelzés- és jelentéstartalmak körében felmutatható tapasztalati tudása is, hogy akár a népi írásbeliség, akár a recens folklórkutatás, akár a privát történet elbeszélési stratégiái közötti választás terén, de minduntalan megmutatkoznak a beszélőközösség epikus örökségét hordozó készletek közötti választás lehetőségei, a narratívák világkép- vagy világhelyzet-alakító szándékának olvasatai.

„Amikor az ember történetet mond, *emlékszik*, felidézi a hallott, a memorizált történetet [...] amikor ez ember történetet mond, magát kívánja kifejezni, élményeit és gondolatait. [...] Amikor az ember történetet mond, azt jelzi, hogy ő is része a világnak, s a történetével olyanná szeretné *alakítani a világot*, hogy az számára jó legyen. Hogy a beszéd, a diskurzus, a történetmondás a világot – különösen annak emberekből álló részét – értelmezi és alakítja, s azáltal, hogy a történet elhangzik, maga is része a világnak, hogy a történet meghatározza, milyennek lássuk a világot, ezt a tudomány a 20. század elejétől kezdte gyanítani, az 1960-as évektől pedig hangoztatni is.” (9.)

Aki tehát „történetet mond, az *homo narrans*”, s e kötet a történetmondó emberek habitusairól szól, kutatói tapasztalatok és helyi gyűjtések alapján, végső célként úgy, hogy az „élő emlékezet és a korábbi gyűjtések által átfogott 20. századot reprezentálják”. A narratív viselkedést az emberi cselekvések egyikeként megjelenítve, a nyelvi jelek történetek és üzenetek sorába illeszkedő, értelmező és forgalmazó változataiban felmutatva tekinti át a textuális mögötti érzelmek, célok, szándékok, értékrendek, gondolatok, követhető tudások átörökítési módjait, melyek összekötnek történeti korokat, eseményeket, jelenségeket, tárgyakat és embereket, generációk közötti viszonyokat, nagyobb összefüggéseket is, s teszik őket transzparenssé. Ezek mint reprezentációk újraszerkesztik a világot, s olyat tesznek hozzá a narratív valóság részeként, mely így létezhet csupán, egyéb formában nemigen. „A narratív viselkedés változatos célokat, szándékokat követ. A történetet használó és

¹¹ Egyetemi jegyzet. Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kvár, 2011., 303 oldal.

befogadó ember önmagát fejezi ki, érzelmeit, gondolatait, értékrendjét tisztán, expliciten, maga és mások számára könnyen érthetően jeleníti meg... Reprezentációként újraszerkesztik a világot, valamint olyan világokat tesznek létezővé, amelyek – narratív valóságként – csupán ebben a formában léteznek.” (10–11.)

Persze maga a történet mint központi kategória mindig a valóság nyelvi, kognitív, kommunikatív, esztétikai, szociális és morális cselekvésként tartalmazza a valóságot, szerkesztett múltban és önreflexiókban az előadó önképét is, miképp főnnebb a földrajzosok elbeszél tájai, kontaktuszónái, virtuálisan valóságos világai is. Az első tartalmi tömböt, elmélet- és kutatástörténeti áttekintést a kötetben a történetmondás konkrét elemzése követik, s ezek vezetnek a megértést a habitus, a társas kapcsolattartási formák, a narratív megnyilatkozások rendszerbe illeszthető, funkcionális fejezeteit (pl. az *Irányzatok és elméletek; Narratológia. Fogalmak, terminusok; Történetek és kontextusok*; népmese, lokális ballada, populáris élettörténetek, rátótiádák, hírlapi reklámszövegek). Mintegy záráskeppen a kommunikáció teljesebb és szélesebb felületein már a sajtómunkás „alulnézeti

perspektívája” és a társadalomról való tudás demokratizálása/patrimonizálása következik az írás és oralitás dimenziói közötti harmóniákkal, végül függetlenségként a Haladás és az Aranyosvidék című lapok reklámszövegei.

Ejsze ha a Szerző is rápillanthat önmagára mint befogadóra és maga az adatfelvétel, a kiválasztás, a rögzítés, a fölhasználás megannyi módjával bánni jogosult közvetítőként is van valamely önképe, amely része a rendszernek, akkor a recenzens miért is ne tehetne hasonlóképpen?! Keszeg Vilmos kötete tudományos és oktatási volumenét tekintve is oly kivételesen gazdag, rétegzett, megtanulásra és alkalmazásra méltó, hogy további szavakkal csak csökkenteni lehet az értékelés hevült tónusát. Erre márcsak azért sem vetemednék, mert amit magam is elmondtam fennebb, az is narratíva, egyféle aspektusú világegész impressziója, többféle interpretáció és narratív beavatkozás velejárója, vagyis mindaz, amit művelünk, valahol ebben az elbeszélhetőségben bízva fogalmazódik meg s kap késztetést a szavak, történések megjelenítése, akaródzások megértése, továbbgondolások végtelen variációi számára.

A. Gergely András

Torockó-történetek – a társadalmi képzelet tartalmi összetevői

Keszeg Anna: A holdbéli völgy képzelete. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kvár 2015. 128 old.

Keszeg Anna *A holdbéli völgy képzelete* című munkája a *Letöltés. Média- és kommunikációtudomány* könyvsorozat részeként jelent meg 2015-ben, amely az Erdélyi Múzeum-Egyesület és a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Kommunikáció, Közkapcsolatok és Reklám Intézetének közös sorozata. A sorozatban a média- és kommunikációtudomány, a populáris kultúra kutatásának területeire tartozó munkák, valamint e tudományterületek erdélyi, magyar és nemzetközi kutatásainak eredményei

jelennek meg. A sorozat eddig megjelent kiadványai Zörgő Noémi 2014-es kiadású *#erdélyi #magyar #ffiatatok #szavazás: A politikai kampányok speciális célcsoportjainak befolyásolása* és Sebestyén Attila *Menedzser humanizmus: a szervezeti és üzleti élet „átelkesíthetősége”* című, 2015-ös kiadású könyve.

Keszeg Anna új munkája a médiareprezentációvizsgálat irodalmának hiánypótló alkotása. A könyv a Torockóhoz kapcsolódó társadalmi képzelet elemeinek feltérképezését valósítja meg egy egészen

új vizsgálati módszertan alkalmazásával. A szerző a 19. század második felétől vizsgálja a településsel kapcsolatos reprezentációk történetét napjainkig. Kutatásában minden lehetséges médiumot összegyűjtött, amely a reprezentációt forgalmazó felületnek minősül: sajtó, helytörténet, néprajztudomány és turisztikai értekező próza, szépirodalom, vizuális tartalomtermelés különböző formái (festészet, illusztráció, mozgókép, fotó), valamint az alkalmazott népművészet különféle elemei. E forrásokban a reprezentációk tartalmi összetevőit, azok terjedését és jelentésmódosulását vizsgálja. A kötetben ugyanakkor megjelenik a szerző a divatkutatáshoz, divatkommunikációhoz fűződő érdeklődése is. A kutatás az Európai Szociális Alap (ESF) társfinanszírozásával készült a Babeş–Bolyai Tudományegyetem poszt-doktori ösztöndíjprogramja keretében.

Keszeg Annának magyar, francia, román és angol nyelven jelentek meg tanulmányai a vizuális kultúra, a vizuális kommunikáció, a populáris látványkultúra, a divatelmélet és divattörténet, a társadalmi imaginárius és élettörténet-kutatás kutatási területein: *Divatjavak fogyasztása a Z generáció tagjainál: Az új trendszettek*. = Törőcsik Mária (szerk.): *A Z generáció magatartása és kommunikációja*. Pécs, Pécsi Tudományegyetem, 2015. 125–140; *Dizájnerlakások otthonossága: Hétköznapi és új autenticizmus a The Shelby honlap esetén*. Gondolat, Bp. 2014; *What Their Clothes Tell Us about Those Girls*. = *Girls and Philosophy*. Open Court, Chicago 2015. 163–173; *A Torockó-reprezentáció forrásai Jókai Mór Egy az Isten című művében*. = Hansági Ágnes–Herman Zoltán (szerk.): *Jókai&Jókai*. Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Bp. 2013. 235–247; *Gyöngyössi János műveinek elektronikus forráskiadása*. Debreceni Egyetemi Kiadó. Debrecen 2013. Önálló kötetei: *A holdbéli völgy képzelete*. Erdélyi Múzeum-Egyesület Kvár 2015; *Gyöngyössi János. Szövegek és kontextusok*. Ráció, Bp. 2011; *Párizs-rekonstrukciók*. Komp-Press, Korunk Baráti Társaság, Kvár 2006. Szerkesztőként számos kötetet rendezett sajtó alá: T. Szabó Levente: *A tér képei: tér, irodalom, társadalom*. Komp-Press, Korunk Baráti Társaság, Kvár 2008; Virginás Andrea: *Az erdélyi*

préin. Komp-Press, Korunk Baráti Társaság, Kvár 2008; Vincze Hanna Orsolya: *Helyzet, jelentés*. Komp-Press, Korunk Baráti Társaság, Kvár 2010.

Torockó már a 19. század közepe óta foglalkoztatta a helytörténeti és helyismereti irodalom képviselőit (Orbán Balázs: *A Székelyföld leírása*, Pest, 1868; Kövály László: *A magyar családi és közéleti viseletek és szokások a nemzeti fejedelmek korából*. Pest, 1806; Gyallay Pap Domokos: *Torda és környéke. Turista kalauz*. 1909) Ezek a munkák alapját képezték a térség kultúrtájja avatásának, amelyhez szorosan hozzájárult a bányászváros kitüntetett szerepe a mai örökségvédelmi és turisztikai diszkurzusban. Kétségtelen, hogy a Magyarország felől jövő, Erdély iránti érdeklődésnek is része volt ebben, amelyet legátfogóbban György Péter elemzett (*Állatkert Kolozsváron. Képzelt Erdély*. Magvető, Bp. 2013.), valamint T. Szabó Levente (*A tér képei: tér, irodalom, társadalom*. Komp-Press, Kvár 2008.) és Ilyés Zoltán (*Az emlékezés és a turisztikai élmény nemzetiesítése*. = Feischmidt Margit: *Nemzet a mindennapokban. Az újnacionalizmus populáris kultúrája*. L'Harmattan – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, Bp. 2014.) is ismertetett esettanulmányaiban.

A szerző megfogalmazásában több érv szól amellett, hogy ezt a települést válassza a kutatás alapjául. A helyi kultúrának sok olyan eleme van, amely a 19. század második fele óta médiareprezentációk tárgyává lett: a torockói népviselet; az építészet és lakberendezés sajátossága; a vidék lakóinak önrzetessége és unitarianizmusa; a kulturális identitás: ünnepek, szokások; a Székelykő és a táj látványa; a településhez kapcsolódó számos honlap, egyesület, a közösségi médiában létrejött rajongói oldal stb. Torockó kapcsán számottevően sokféle történet és ábrázolás született, amely a társadalmi képzelet működését szolgálja. Egyedi jelenség a korán megjelenő tudatosság, amellyel a torockóiak saját identitásuk jellegzetességét felismerik és kezelik.

Az 1989 után újragondolt erdélyi műemlékvédelem a térség iránti fokozott turisztikai érdeklődéshez vezetett. Ez a szakmai érdeklődés az eredményezte, hogy elsőként nyilvánították építészeti örökséggé a települést. Ezt követően – a romániai

műemlék-helyreállítás történetében először – Torockó 1999-ben elnyerte az *Europa Nostra Bizottság* díját. A *Torockó Értékvédő Program* a települést Énlakával együtt a legszebb falusi épített örökséggel rendelkező erdélyi településnek nevezi. Furu Árpád a *Műemlékvédelem Torockón* című munkájában fejti ki, hogy e program hatására a turizmus lett a térség legerősebb ágazata, valamint hogy a település képe a turisták számára kitermelt látvány köré összpontosul.

Keszeg Anna a kutatás során a diszkurzuselemzés módszerét használta. Elmondása szerint ez az a módszer, amely leginkább illeszkedik a reprezentációk elemzéséhez: „Kiemelem azokat a főbb szövegegységeket, illetve vizuális tartalmi összetevőket, melyekben az adott reprezentációs elemek megjelennek és a szövegekörnyezet komponenseire figyelve, illetve a többi forrás kontextuális elemeivel összekapcsolva fogalmazom meg a következtetéseimet.” (30.)

Könyvének egyes fejezetei egy-egy reprezentációs tartalom elemzésére és a Torockó-imaginárius alapvető komponenseire épülnek. Ezeket az elemeket Jókai Mór *Egy az Isten* című regényéből emelte ki: szabadság (*A vas útja* című fejezet), endogámia,

multiethnikusság, individuummellenesség, közösségközpontúság (*A székegy önellátó köztársaság* című fejezet), sajátos materiális kultúra (*A piros csizmás parasztok* című fejezet), unitarianizmus, alfabetizáció (*Az unitarianizmus Rómája* című fejezet), kultúrtáj (*A holdbéli völgy* című fejezet). *A regionális identitás pragmatikus és szimbolikus értéke* című fejezet Torockót mint az erdélyi kultúrtájak reprezentatív példáját mutatja be.

Keszeg Anna szigorúan alkalmazott szakmai terminológiát használ, ugyanakkor nyelvezte közérthető, és így könyve élvezhető olvasmány a téma iránt érdeklődő tágabb közönség számára is. A könyv küllemének (szerkesztés, tördelés) igényessége összhangban van a gazdag szöveges tartalommal. A borító Szabó Tamás fotójának felhasználásával készült, amelyet a sorozatot szimbolizáló eredeti grafikai megoldásba, pixelekre emlékeztető négyzetekbe épített a tervező. A kép Torockó tárgyi kultúrájának egyik közismert elemét, az ünnepi és hétköznapi női népviseletet jeleníti meg.

Makkai Júlia Anna

Újra hallhatóak a magyarózdi dalok

Pávai István: Magyarózd népzeneje – Horváth István gyűjtései tükrében.

Hagyományok Háza és a MTA BTK Zenetudományi Intézet. Bp. 2015. 215 oldal, 1 DVD

A Hagyományok Háza és a MTA BTK Zenetudományi Intézet 2015-ben adta ki Pávai István *Magyarózd népzeneje – Horváth István gyűjtései tükrében* c. könyvét. A település kutathatósága ellenére mintegy negyven éve – a falumonográfia (Horváth István: *Magyarózd toronyalja. Írói falurajz*, Dacia Könyvkiadó, Kvár 1971) óta – nem készült olyan kötet, melynek középpontjába Magyarózd került volna.

A kötet nem kisebb dolgot vállal magára, mint a helyi születésű író, költő, néprajzkutató szülőfalujában végzett népzenei gyűjtések feldolgozását,

rendszeresét. A kötetben található dallamok és énekek jelentős részét Horváth István gyűjtötte 1963 és 1970 között.

A könyvformátum mellett a kötet DVD-mellékletet is tartalmaz. Mondani sem kell, hogy a gyűjtések ily módon való, rendszerezett és hallgatható publikálása milyen fontos egy ilyen kiadvány esetében. A külön ehhez az anyaghoz készült, telepíthető programban könnyen eligazodhat az is, aki egyébként nem olvassa a zenei lejegyzéseket. Nem elhanyagolható tény továbbá az sem, hogy a kiadvány

a Magyarózzdal, illetve a Maros–Küküllő mentével foglalkozó vagy csak ezen régió iránt érdeklődő olvasó számára is fontos adatbázis lehet.

A zenei gyűjtések mellett a kiadvány egyik nagy érdemének tekinthető a rendkívül részletes kutatástörténeti bevezető, amelyben Lázár István *Alsó-Fehér vármegye monográfiájától* indulva mutatja be Magyarózd népzenei kutatottságát. A szerző számos olyan forrást gyűjtött össze és dolgozott fel, melyek ez idáig nehezen hozzáférhetőek voltak.

A kötetet három tematikus részre tagolhatjuk. A könyv első fejezeteiben a szerző Maros–Küküllő mente kutatottságát, belső tagolódását és a Magyarózdra vonatkozó korai gyűjtéseket ismerteti.

A második, egyben leghosszabb részben olvashatjuk a falumonográfia ide vonatkozó részeinek összefoglalóját néhány egyéb információval kiegészítve, melyben főleg a dalolás szerepét és helyét mutatja be az ereje teljében lévő szocializmus (a fentebb említett hét esztendő) időszakában.

A könyv példatárában szöveges műfajokat, a naptári év szokásaihoz és az emberélet fordulóihoz kapcsolódó folklórszövegeket találunk, melyeket szinte a teljes könyv angolra fordított szövege követ.

A kiadvány eltér a szokványos népzenei könyvektől, hiszen a dalokhoz tartozó zenei lejegyzések sem a könyvben, sem pedig a DVD-mellékletben nem találhatóak meg.

A DVD-melléklet a könyv szerves kiegészítője vagy inkább része, nélküle a kötet értelmezése félrevezető lehet. A könyvhöz hasonlóan a DVD-melléklet is kétnyelvű: tartalmát angolul és magyarul

is megtekinthetjük. Első ránézésre nem nyújt többet a DVD, mint a könyv, hiszen annak egész anyaga megtalálható rajta, a példatárral együtt. A programot tüzetesebben tanulmányozva azonban gyorsan feltűnik, hogy jóval több információt tartalmaz, mint a nyomtatott változat. A hat térkép esetén mintegy deduktív módon jutunk el a Kárpát-medencétől Magyarózd utcahálozatáig. A szintén Horváth Istvánhoz köthető képek között találunk felvételt az íróról, az édesanyjáról, unokájáról Panek Katiról, az 1969-ben Martin György által készített táncfilmezésről, egy lakodalmi előkészületről, valamint korai fotókat a faluról.

A melléklet legnagyobb része az író által gyűjtött népdalok többszempontú rendszerezése, és a lemezen az eredeti gyűjtések meghallgatható változata is fellelhető. A DVD kiegészítő jellegét erősíti, hogy a könyv példatár fejezete alatt található szövegekhez tartozó dallamokat a DVD azonos című és struktúrájú fejezetében találjuk, bár utóbbi kiegészül egy-egy újabb dallammal, műfajjal (például a *Tánc típusok, táncrendek* c. alfejezet).

A példatár 196 darabját dallamcsoportok szerint is rendszerezi Pávai István, és bevezetőül egy rövid ismertetőt is jegyez mindazoknak, akik kevésbé ismerik a népzene kutatásban használt terminológiát.

A rendkívül precízen szerkesztett és adatolt kötet, megtörve a csendet, új lendületet adhat a településen gyűjtő néptánc- és népzene kutatóknak, hogy Magyarózd újra a tudományos diskurzus élő részévé válhasson.

Kovács Dóra

Igények, példaképek, törekvések a vallásos életben

Barna Gábor–Kerekes Ibolya (szerk.): Vallás, egyén, társadalom. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged 2014. 252 old.

A Szegedi Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék és az MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport munkatársai,

kutatói és doktori hallgatói OTKA támogatással megvalósított kutatásainak újabb eredménye a 2014-ben kiadott *Vallás, egyén, társadalom* című

Tatár Erzsébet-Timea (1982) – doktorandus, Babeş–Bolyai Tudományegyetem Hungarológiai Tanulmányok Doktori Iskola, Kolozsvár, erzsebet.tatar@gmail.com

konferenciakötet. Szerkesztői Barna Gábor és Kerekes Ibolya. Megjelenéséig öt könyv és száz-húsznál több magyar és idegen nyelvű tanulmány foglalta magába a kutatási eredményeket, tájékoztat erről Barna Gábor, a pályázati projekt vezetője. A jelen könyvből egy többéves, folyamatban, vagy éppen lezárulóban levő átfogó kutatás újabb fejezeteit, tanulságait ismerheti meg az olvasó. A kötet elsődleges forrásfeltáráson alapuló, különböző történeti korokra vonatkozó, vallás-egyén-társadalom összefüggésrendszerét vizsgáló esettanulmányokat tartalmaz.

A magyarországi vallásantropológiai kutatások iránt érdeklődők minden bizonnyal nem e kötet lapjain találkoznak először a szerzők írásaival, és érdeklődéssel fürkészik a kutatásaik alakulását. A vallási közösségek és személyek társadalomalakító szerepe, a kelet-európai társadalmakban kibontakozó új vallási folyamatok, a vallás és politikum, a vallás és nemzeti identitás viszonyrendszerének kutatása révén e kötet szervesen illeszkedik a Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár (39) és az MTA–SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport A Vallási Kultúrákutató Könyvei (7) sorozatba. A kötet tizenhárom, terjedelemben változatos tanulmánya öt fejezetre oszlik. A tanulmányok végén angol nyelvű kivonatok olvashatók.

A Vallás, egyén, társadalom a középkorban és az újkorban fejezet Babarcsi Dóra *Magyar jezsuiták Dél-Amerikában a 18. század közepén* című tanulmányát ajánlja olvasásra. Szerzője tudományos szakirodalmi adatokat erősít meg, illetve kérdőjelez meg a jezsuita magyar misszióról. Magyarország, Portugália és Spanyolország levéltárainak anyagából rekonstruálta a Dél-Amerikában működő négy magyar jezsuita életútjának állomásait, tevékenységüket, azok etnográfiai és kartográfiai jelentőségét.

A Vallás, egyén, társadalom – Lelkiségi mozgalmak fejezet négy szerzője közül Gyöngyössi Orsolya *Vallásos társulatok – társadalmi folyamatok. A társulati élet változó dinamikája Csongrádon a 19. században* című tanulmányában a reprezentáció és a hit összefüggéseire világít rá. Vizsgálata szerint a többségben római katolikusok lakta polgárosodó mezővárosban a vallási társulatokhoz való csatlakozás

presztízscselekmény. A kutatás megvilágítja a plébánosok, köztük kiemelten Hegyi Antal polgár-pap meghatározó szerepét a hitélet alakulásában, az elsősorban hitbuzgalmi céllal alakult társulatok (kordás, rózsafüzér társulat, Jézus Szíve, Oltáregylet) és a század végén megjelent újfajta, katolikus érdekvédelmi-politikai színezetű kezdeményezés, a Katolikus Kör fogadtatásában. A csongrádi példa szépen illeszkedik a kor általános jelenségei közé, hisz az egész országban a polgári egyesületek, kaszinók divatjának és a vallási társulatok és katolikus egyesületek fellendülésének lehetünk tanúi, állapítja meg a szerző.

Petercsák Tivadar *Az egri fertálymesterek vallásossága* című tanulmányában az „egriség” egy fontos elemét, a városban még ma is élő fertálymesterség hagyományát (mely azóta, 2015-ben felkerült a Szellemi Kulturális Örökség Nemzeti Jegyzékére) mutatja be. Jegyzőkönyvek, sajtóbeli adatok alapján történetiségében ismerteti az egri negyedek létrejöttét, a fertálymesterek közigazgatási feladatait, a szervezetnek az idő folyamán változó szerepeit, ezzel összefüggően a testület tagsági összetételének alakulását. Megismerjük 20. századi egyházi kötődéseit, vallásos tevékenységét (a szakrális emlékek gondozása, egyházi szertartásokon, ünnepi összejöveteleken, búcsúkon való részvétel). A testületnek napjainkban zajló kultúraszervező szerepét szemléltető információkat és fényképeket a szerző fertálymesterei minőségéből adódó tájékozottságával osztja meg velünk.

Frauhammer Krisztina *Imakönyvek: feltáratlan források* című tanulmányában főként a római katolikus laikus hívők számára 1850 és 1940 között, közösségi, illetve magánáhitat céljára kiadott imaszövegeket tartalmazó könyvek vizsgálatának eredményeit, tanulságait ismerteti. Az eredmények között figyelemre méltó a 2013 júliusában elindított interneten elérhető adatbázis. A kutatás rávilágít arra, hogy a vizsgált korszakban a polgári liberalizmus szerint alakuló társadalomban mily fontos szerepet játszott az imakönyvek kiadása az egyház új pasztorációs stratégiájában, illetve felfedi e művek kiadásának az 1800-as évek közepétől kirajzolódó nagyobb trendjeit, tematikai egységeit (jellemző a hétköznapi szükséghelyzetekre adott imák bővülése, az ünnepkörök liturgiai

előírásokkal, egyházi szabályokkal és elmélkedésekkel bővülése, a kor új szentjeinek imáinak bevonása, az ének- és imaanyag ötvözése). Képet kapunk a különböző felekezetek kiadásai közötti különbségekről, a szerzőkről és a 19. századi olvasáskultúráról is.

Kerekes Ibolya a szemlélődő domonkos apácák kétéves szegedi történetéhez vezető hosszú utat mutatja be. A szemlélődő domonkos apácáknak az Árpád-házi Szent Margit védelme alá helyezett, 1948-ban felszentelt szegedi kolostorban való megtelepedésük után csupán két évig, a szerzetesrendek 1950-es feloszlásáig adatott meg a lehetőség a szolgálatra, a Magyarorszáért, a magyar katolikus egyházért és a lelkek megtéréséért való zavartalan imádkozásra – tudjuk meg Kerekes Ibolya tanulmányából, melynek címe *Igények és várankozások. A szemlélődő domonkos apácák szegedi megtelepedésének előzményei*. Amint a cím is sejteti, e kétéves történet előzményeit mutatja be nekünk a szerző. Érdekesítő módon, szemléletesen válaszolja fel a domonkos rend dél-franciaországi megalakulásának és az apácák 13. századi magyarországi megtelepedésének történetét, és érzékelteti azokat a 20. századi társadalmi szükségleteket, melyek kiváltották az igényt, hogy Magyarországon több mint háromszáz éves szünet után a margitszigeti zárda újraalapítására törekedjenek, és az adott körülmények között Szegeden létrehozzák a női szerzetesközösséget.

A harmadik, *Vallás, egén, társadalom a posztmodern korban* fejezet első közlése, Thorday Attila *Két világ határán. Az egyház és a vallásosság szerepének változása egy kisközösség példáján keresztül* című esettanulmánya Szeged-Szentmihály plébániaközösségében a vallási élet élénkülését előidéző stratégiákat mutatja be. E vállalkozás a település napjainkban tapasztalható vallási életét bemutató monográfia része (folyamatban levő csoportos kutatás). A „két világ határán” a tanulmányíró pozícióját jelöli: a szerző a szeged-szentmihályi közösség vallásos folyamatait volt helyi plébánosként, hivatalos egyházi személyként való implikálódását is szem előtt tartva elemzi. A szerző (fényképmelléklettel is) szemlélteti a falusias jellegű kertvárosi település sajátos társadalmi, gazdasági helyzetét is figyelembe vevő egyházi

feladatok felvállalását. A változást az egyház – mint szolgáltató intézmény – kibővülése jelenti társadalmi-közösségi szerepvállalással (tanácsadás, képzés, klubfoglalkozások), közösségi összefogás segítése a rendszerváltozást követő „demonstratív vallásosság” ellenében. E változás megítélése a helyi vallásgyakorlók egyházképétől függ.

Povedák Kinga *Vallás, zene, közösség* című tanulmányában az egyházi könnyűzene fogadtatását és megítélését követi nyomon a szocialista Magyarországon, megvilágítva az ezeket meghatározó politikai és esztétikai preferenciákat. Meglátása szerint az egyházi zene a közizlés, az adott korra jellemző „szépség” fogalmától, a divattól függő liturgikus elem, és a teológiai tartalmú viták is valójában a szemben álló felek esztétikai preferenciáit tükrözik. Politikai szempontból a keresztény könnyűzene a vallási alapokon nyugvó modern „ellenkultúra” tartozéka volt. A védelmezők tábora az esztétikai nívótól függetlenül a keresztény könnyűzene öku-
menikus, felekezetek feletti jellegének is köszönhető közösségteremtő erejét emelték ki, az ifjúsági evangélikációs mozgalomban betöltött szerepét.

Povedák István *MOGY. Egy neonacionalista fesztivál elemzése* című írása a Magyarok Szövetsége által szervezett, nagy tömeget megmozgató nemzeti, kulturális, hagyományörző rendezvény és magyar termékek vására médiareprezentációjának társadalomtudományi elemzését nyújtja. A 2009–2012 között Kunszentmiklós-Böszörményen, illetve Apajpusztán megrendezett háromnapos szabadtéri fesztivál médiareprezentációjának esetében a szervezői intenciókat és a résztvevői élményeket veti össze a szerző. Meglátása szerint a Magyarok Országos Gyűlése (MOGY) változatos programkínálata (lokális kulturális sajátosságokat felmutató színpadi fellépések, táncbáz, ijaszat, lovas és barranta bemutató, illetve kulturális, történelmi, gazdasági jellegű előadás, kézműves vásár és szakrális programok) a tágran értelmezett kulturális örökség megjelenítésével a magyar identitás megtartását, erősítését szolgálja. A rendezvény a posztoszocialista Magyarországon egy tágabb, identitásrekonstrukciós folyamat keretein belül érthető

meg, melyen belül a nemzeti identitás kortárs újraértelmezése valósul meg. A tanulmányt fénykép-melléklet zárja.

A *Vallás, egyén, társadalom – Értékrend, szentek tisztelete* fejezetet szintén három tanulmány képviseli. Kunt Gergely *Bogner Mária Margit és a Kaszap István élete – a makrotól a mikro olvasásig* című tanulmányában a két világháború közötti római katolikus vallási kultuszokat feltáró munkájának egy újabb fejezetébe avat be minket: egy nyírségi római katolikus lány kéziratos naplója a Kaszap-kultusz egyéni fogadtatásának vizsgálatára nyújtott lehetőséget. Az 1930-as évek közepén indult kultuszok alapjául szolgáló életrajzok, hitbuzgalmi értesítők tanulmányozása folytán a szerző már tapasztalta mennyire fontos és hatásos az életutak üzeneteinek, jelentéseinek aktualizálása (például a Kaszap-kultusz szerepe a világháború éveiben). Ezt a tudományos megállapítást sikerül a szerzőnek mikroolvasatban is felmutatni nekünk, bemutatva, hogy a naplóból kirajzolódó világképen belül milyen helyet foglal el Kaszap tisztelete, és milyen szerepet játszik egy egyén életútjának alakulásában, annak értelmezésében.

Barna Gábor gazdagon dokumentált tanulmánnyal bizonyítja, a mellékelt fotóillusztrációkkal pedig szemléletesé teszi, hogy Árpád-házi Margit szentté avatási eljárása sokrétű forrásanyag alapján, sok szempontból tanulmányozható. A *Hogyan szerkesszük meg egy szent tiszteletét? A társadalmi igények, a politika és a megélt vallásosság szerepe Árpád-házi Margit szentté avatásában* című írás a 20. század első felében érvényben levő, a szentté avatási eljárást meghatározó szabályokat az adott történeti, társadalmi és politikai körülmények összefüggései között elhelyezve ismerteti. A szentté avatási eljárás előkészítésének hét évszázados történetének felvázolása, a szépirodalom, az építő- és képzőművészetnek ebben játszott szerepének érzékeltetése alapján állapítja meg a szerző, hogy Margit szentté avatását a 20. századi körülmények között a közösséget teremtő példakép igénye segítette elő, „tisztelete egy történeti színezetű magyar identitás alkotórésze”.

Az északkelet-magyarországi hászid zsidóság két világháború közötti neológ megítélésének változását, az ezt befolyásoló folyamatokat követi nyomon az Egyenlőség neológ felekezeti hetilap szerkesztőinek diskurzusaiban Glässer Norbert. Azt, hogy miként válik a magyar zsidóság integrációjának jelképévé Jicchák Eizik Taub kállói főrabbi a Horthy-korszak megváltozott nemzet-konceptiójában és társadalmi közegében. A tanulmány címe: *A kállói Szent Pap. Egy neológ izraelita integrációs narratívum a Horthy-korszakban*. A fényképmelléklet jól szolgálja a forrásból feltárt tudományos gondolatmenet követését.

Az utolsó, *Vallás, egyén, társadalom – A politika és a hatalom kapcsolatában* fejezet kezdő tanulmányában a kegyuraság intézményének kunszentmártoni példáját ismerteti Janes Zoltán. *A kunszentmártoni kegyuraság a 19–20. században* című írás szerint e településen a városi tanács gyakorolta egyházvédnökségi bizottságként a kegyúri jogot, így például az egyházi és kulturális élet testületi irányítója volt, feladatai közé tartozott az iskolák fenntartása, működtetése, a plébániaválasztás.

A magyarországi ókatolikus mozgalom egy újabb szereplőjét mutatja be Miklós Péter Egy „*el nem ismert*” ókatolikus pap az államszocializmus időszakában. *Ambrus Ferenc (1904–1991)* című tanulmányában. Ambrus Ferenc pappá szentelésének idejéről és helyszínéről a különböző források eltérő adatokat tartalmaznak. Önletrajzából (a tanulmány mellékletében olvasható) és levelezéséből kirajzolódnak a szegedi ókatolikus lelkész törekvései, hogy megkapja az állami engedélyt nyilvános lelkészi működéséhez. Miként a tanulmány címe is sejteti, a hivatalos állami elismerést és lelkészi működési engedélyt mindvégig hiába kérte a Magyarországi Szabadegyházak Tanácsától és az Állami Egyházügyi Hivaltaltól, a kor politikai hatalmát megtestesítő hivataloktól.

Mára e kutatásnak további eredményei is napvilágot láttak. Amint a konferenciakötet borítóján Demeter István *Spinis coronatus est* című képe is tükrözi, a kiadvány üzenete (legalábbis egyik

olvasata), hogy bármilyen viszonyulást váltanak is ki, az egyén-vallás-társadalom összefüggésében kutatható jelenségek (kutatása is) a magyarországi,

kelet-európai identitások része, a történetek Alfája és Omegája.

Tatár Erzsébet-Tímea

Háromszék szokásmonográfiája

*Pozsony Ferenc: Háromszéki ünnepek. Dolgozatok háromszéki népszokásokról.
Krizsa János Néprajzi Társaság, Kvár, 2015. 344. old.*

Pozsony Ferenc egyetemi tanár, akadémikus *Háromszéki ünnepek* című könyve a mai Kovászna megye népszokásainak, ünnepi hagyományainak régóta várt összefoglalója. A szerző a kötet anyagát az 1970-es évektől kezdődően napjainkig gyűjtötte, személyes megfigyeléseit levéltári, könyvtári adatokkal, tanítványoktól, fotóriporterektől, újságíróktól gyűjtött információkkal egészítette ki. A munka a kolozsvári egyetemi központban edződött szerves köteté, megfelelő a tudományosság, az európai szokáskutatás kritériumainak, ugyanakkor érdekes, ismeret-terjesztő jellegű olvasmányként is szolgál, melyben a helyi közösségek múlt- vagy jelenbéli önmagukra ismerhetnek.

A munka nem előzmények nélküli. Egyetemi előadásai alatt Pozsony Ferenc évtizednél is tovább formálta, edzette a témát, melynek a szerkesztett változatából 2006-ban megjelent az első nagy összefoglaló *Erdélyi népszokások* címmel, a Néprajzi Egyetemi Jegyzetek kiadványsorozat 1. köteteként. A szerző abban a háromszéki, barcasági, szászöldi, kalotaszegi, mezőségi megfigyelései alapján rendszerezte, összegezte Erdély népszokásait – főleg azért, hogy tanítványai jobban megértsék, egészben láthassák, viszonyíthassák a különböző térségek, különböző népcsoportok szokásvilágát –, most pedig ebből a merítésből kiemelte Háromszéket, új adatokkal, megfigyelésekkel kiegészítve feldolgozta annak ünnepi hagyományait.

Ha Erdély vagy Székelyföld népszokáskutatását nézzük, láthatjuk, hogy egy-egy nagyobb

régióknak megvan a maga krónikása. Barabás László Marosszék, Kis-Küküllő mente, Udvarhelyszék, Sóvidék, Seres András Barcaság, Balázs Lajos Csikszentdomokos és környéke szokáshagyományával foglalkozott. A háromszéki szokáskötet még időben jelent meg ahhoz, hogy olvasói kapcsolatot tudjanak teremteni egy-egy szokáselem gyakorlati megvalósulása és a lejegyzett változat között, hiszen napjainkban még jelen időben beszélhetünk a karácsonyi, húsvéti, pünkösdi ünnepekörhöz kapcsolódó élő hagyományokról.

A szerző rámutat, hogy a háromszéki ember számára az ünnepek sokkal többet jelentenek templomi ájtatoskodásnál, farsangi bohóckodásnál, szertelen eszem-iszomnál. Az ünnepek ugyanis olyan különleges időszakot jelentenek, amikor ideiglenesen felfüggesztésre kerülnek a hétköznapok szabályai, cselekvései, azok rendje. Ezt az időszakot sajátos lelkiállapot, embertársaink iránti nyitottság, jövőorientáltság, új programok, tervek megfogalmazása jellemzi. Társadalmi biztonsági szelepként működnek: a közösségek kieresztik a felgyülemlett feszültségeket, feltöltődnek a következő idősakra. Több ízben hangsúlyozza, hogy a legtöbb ünnepi időszak kimondottan közösségi és társas jellegű.

Pozsony Ferenc magyarázata szerint a földműves emberek naptári rendje elsősorban a vallásos ünnepek, másodsorban a természet rendjéhez igazodott. A keresztény kalendárium jeles napjai a gazdasági év referenciapontjaiként is működtek,

hiszen a növénytermesztés vagy az állattenyésztés egy-egy munkafázisát, kezdetét vagy végét általában azokhoz igazították – magyarázza a szerző.

A kiadvány kutatástörténeti összefoglalóval kezdődik, mely röviden áttekinti, hogy a népszokások térbeli tagolódásával kapcsolatban milyen korábbi eredmények születtek. Pozsony Ferenc rámutat, hogy az egymás mellett élő népcsoportok gazdagabbá, sokszínűbbé teszik egy-egy vidék szokáshagyományait.

A bemutató-elemző rész négy nagyobb egységre tagolódik. Az első karácsony helyi szokásait, változatait, történeti rétegeit, funkcióit mutatja be. A következő fejezet a farsangról, az „ördög ünnepén” megszervezett vidám szokásokról és játékokról szól. Abban nemcsak a falusi maszkurázások, hanem a városi mulatságok példái is szerepelnek – például egy, a Pollák Mór nyomdájában készült meghívó azt tanúsítja, hogy 1878. február 23-án Sepsiszentgyörgyön a Székely Nemzeti Múzeum is vidám farsangi bált szervezett.

A harmadik fejezetben a háromszéki húsvéti szokásokat mutatja be, kiemelve azok termékenységbiztosító szerepét. Pünkösddel kapcsolatban elsősorban a vallásos szertartások, processziók, másrészt a tavaszváró szokásemények, majálisok bemutatására fektet hangsúlyt.

A naptári szokások területi tagolódásával kapcsolatban kiemeli, hogy a magyar kalendáriumi szokások jellegzetesebb nagyrégiói megfelelnek a népzeneészek által elfogadott dialektusoknak, területi egységeknek, például többé-kevésbé egységes szokásanyag található olyan régiókon belül, mint a Dunántúl, Felföld, Alföld, Erdély, Gyimes és Moldva. Számos olyan szokásunk van (pl. karácsonyi kántálás, betlehemezés, aprószentekezés, szilveszteri zajcsapás, farsangi alakoskodás, húsvéti locsolás stb.), mely a magyar nyelvterület minden tájegységére jellemző. Emellett egyes elemek azért fontosak, mert vagy önmagukban, vagy változataikban sajátosan helyi előfordulásúak: a bölöni, csemátoni, kézdívásárhelyi farsangvégi felvonulás, a szörcei/tamásfalvi szánozás, a vajnafalvi juhászlakodalom és mások.

A kiadvány tartalmilag színes fejezete a gazdasági év szokásainak feldolgozása. Ez lényegében a

naptári év rituális forгатókönyve gyakorló gazdák számára. A 365 napos esztendő keretéből 57 naphoz kapcsolódóan mutat be valamilyen szokáscselekvést. Ez a magas szám a szokásemények és -változatok gazdagságát jelzi, s azt jelenti, hogy minden 6. napra esett valamilyen rituális, időjárásjósló vagy természetbefolyásoló cselekvés – még a protestáns falvakban is. Például: a tyúkokat újév reggelén általában abroncon vagy vaslánccon belül szétszórt gabonamagokkal etették, hogy ne tojjanak szerteszt. Vagy: a halottak hetén nem sóztak el káposztát, mert a hiedelem szerint az hamar elrothadt.

A napok időjárását régebben pontosan megfigyelték, s a tapasztalt népi prognózisként nemzedékről nemzedékre hagyományozódtak. A Medárd-napi eső 40 napig tartó esőzést jelentett, a Piroska-napi fagy további 40 napi hideg időjárást vetített előre – 2016-ban ez a meteorológiai előrejelzések ellenére sem teljesedett be.

Az utolsó előtti fejezetben a szerző a nemzeti ünnepek kialakulásával, háromszéki megjelenésével és elterjedésével, szerkezetének, szerepének és jelentéseinek változásával foglalkozik. Felvázolja, hogy a magyar nemzeti ünnepkultúra – március 15., augusztus 20., október 23. – elemei, jelképei, szövegei mikor és hogyan honosodtak meg vidékünkön.

A legújabb helyi ünnepek kialakulását, értékelését és identitáskifejező szerepét érdekes és tanulságos fejezetben tárgyalja. Rámutat, hogy a falunapok alkalmával például Torján, Kovásznán, Vajnafalván és Zabolán a tőrőspuliszka, Oroszfaluban, Szentivánlaborfalván és Uzonban az óriás méretű kürtöskalács, Bálványosfürdön a disznóvágás során készült termékek (hurka, kolbász, sonka, szalonna), Sepsiszentgyörgyön a töltött káposzta és a pityókás kenyér, Kézdívásárhelyen és Kovásznán a krumpligulyás, Kommandón a róka-gomba-paprikás, Mikóújfaluban a hajdani lakodalmak szalagszerű, díszes süteménye, a szalagfánk, Feldobolyban a szilvalekvár, Csemátonban pedig a szilvapalinka vált a helyi identitás meghatározó szimbólumává.

A kötet időben főleg a 20. századra koncentrált, de levéltári források és régi nyomtatványok alapján

példái a 17–18. századig visszanyúlnak, a legkorábbiak a Szent István-i Magyar Királyság hagyományaihoz vezetnek vissza. Szervezőelvének a kalendáriumi ünnep történelmi metszetét használja: egy konkrét ünnepnappal kapcsolatban megtudjuk, hogy milyen kiemelt szokáscelekvések kapcsolódtak hozzá a múltban, és annak megülése milyen a 21. századi jelenben.

Létezik emellett egy vallási metszet is, hiszen rendre bemutatja a felső-háromszéki szentföld, a református háromszéki falvak, illetve az unitárius erdővidéki települések szokáshagyományait is.

Hogyan rétegződik a szerző kutatásai alapján a háromszéki közösségek szokásrendje? A polgárosodás 19. század végi kibontakozásáig elsősorban a keresztény ünnepek (karácsony, húsvét, pünkösd), valamint a helyi és a regionális hatókörü templombúcsúk játszottak kiemelt szerepet (Perkő, Csiksomlyó). A legjelentősebb magyar nemzeti ünnepek: a március 15. és az augusztus 20. a 19. század második felében, de hangsúlyosan az 1867-es kiegyezést követő évtizedekben épültek be a kalendáris ünneprendbe. Mezővárosaink kézműves, kereskedő és értelmiségi rétege folyamatosan közvetítette a polgári eredetű szokáselemeket a falusi agrárközösségek felé, az arisztokrata családok (Apor, Mikes, Mikó, Szentkereszty familiák) tagjai pedig szintén jelentős szerepet játszottak a legújabb nyugati szokáselemek (pl. karácsonyfa-állítás, majálisok)

meghonosításában vagy kiveszőben lévő szokások (pl. betlehemezés) felújításában.

A háromszéki ünnepek és szokások rendszere tehát időben folyamatosan változott, átrendeződt. Az utóbbi évtizedekben a modernizáció és a közösségek felbomlása miatt a társas szokásváltozatok fokozatosan eltűntek, majd a testvértelépülési kapcsolatok és a helyi kultúra bemutatásának igénye, a turizmus és a média érdeklődése ideiglenesen még késleltetni tudta a felejtési folyamatot, bár az érdeklődés és erkölcsi/anyagi támogatás hiánya miatt előfordulhat, hogy veszélybe kerül egy-egy szokáselem, mint pl. a bölöni farsang megtartása.

A *Háromszéki ünnepek. Dolgozatok háromszéki népszokásokról* című kötet 344 oldal, minden fejezet végén többoldalas színes fényképmelléklet található, melyek az utóbbi három évtizedben készültek. A kiadvány végén egy 30 oldalas szövegtár segíti elő a régi karácsonyi kántálóénekek, névnap-i köszöntők vagy éppen a húsvéti locsolóversek megismerését, újratanulását, továbbörökítését. A kötetet román és angol tájékoztató összefoglaló és tartalomjegyzék zárja. A nyomdai előkészítés és a nyomtatás a kolozsvári Idea nyomdában valósult meg. A könyvet a Kriza János Néprajzi Társaság adta ki Kolozsváron, 2015-ben, megjelenését Kovászna Megye Tanácsa és a Kovászna Megyei Művelődési Központ támogatta.

Kinda István

Szakkönyv és útikönyv az erdélyi magyar tájházakról, néprajzi gyűjteményekről

Bereczki Ibolya (szerk.): Erdélyi tájházak és néprajzi gyűjtemények.

Noszvaj, Magyarországi Tájházak Szövetsége–Krizsa János Néprajzi Társaság, 2013. 105 old.

A Bereczki Ibolya által szerkesztett *Erdélyi tájházak és néprajzi gyűjtemények* című kiadvány 2013-ban jelent meg Noszvajon a Nemzeti Együttműködési Alap támogatásával,

a Magyarországi Tájházak Szövetsége és a Kriza János Néprajzi Társaság gondozásában.

Ahogy a cím is jelzi, a magyar nyelvű, színes, képekkel teli kötet a romániai magyar

tájházakat, illetve a népi építészet stílusjegyeit őrző épületeket és az azokban fellelhető néprajzi gyűjteményeket kívánja az olvasóval megismertetni. A kiadványban mindezek a települések magyar neve szerinti betűsorrendben válnak elérhetővé számunkra.

Már a kötet fellapozása előtt szembetűnik a reprezentatív, máréfalvi enteriőrt megjelenítő első és hátsó borító, amelyek belső oldalán jól áttekinthető térképet láthatunk jelmagyarázattal kiegészülve a jelentősebb erdélyi városokról, utakról és a kötetben ismertetett tájházakról. Amint továbblapozunk Bereczki Ibolya bevezető írását olvashatjuk, amelyben tájékoztatást kapunk a kiadvány megjelenésének háttéréről és szándékáról. Ebben fogalmazódik meg a kötet fő missziója is, amely arra irányul, hogy felhívja a figyelmet az erdélyi tájházakban működő értékmentő és értékmegőrző munkára, illetve a falusi kultúra hagyományos tudására és annak jelenben való hasznosítására.

A preambulumban után Pozsony Ferenc *Erdélyi magyar tájházak a változó kultúrpolitika sodrában* című fejezetében tájékozódhatunk arról, hogy miként alakultak ki Erdélyben az első épített örökségekre vonatkozó értékmegőrző és intézményteremtő kezdeményezések. Ebben a részben kiderül számunkra, hogy az erdélyi népi építészet emlékeinek kutatása a 19. század végén vette kezdetét. Erre természetesen hatással volt a népművészetről való korabeli európai gondolkodás átalakulása, az első szabadtéri néprajzi múzeum, vagyis a stockholmi Skanzen megszületése (1891), illetve az 1867-es és 1889-es párizsi, az 1873-as bécsi világ- és az 1885-ös budapesti országos kiállításokon felépített magyar vonatkozású épületek megjelenése. Például az utóbb említett, 1885-ös országos kiállításon már székely hétfalusi, kalotaszegi és torockói lakást is megtekinthetett a kor embere. Pozsony Ferenc az erdélyi népi építészet megismertetése terén kiemelkedő jelentőségűnek tartja az 1896-os millenniumi kiállításon reprezentált néprajzi falut, amelyben Jankó János munkatársaival együtt tüzetes terepmunka után Brassó, Csík, Hunyad, Kolozs és Szeben

vármegyék népi építészetét és berendezését mutatta be. A kötet olvasója a továbbiakban megismerheti azokat a jeles tudós embereket, mint például Malonyay Dezsőt és Kós Károlyt, akik hozzájárultak az erdélyi népi építészet és lakáskultúra feltérképezéséhez és dokumentálásához.

Az első skanzenjellegű intézmény megalapítása a marosvásárhelyi Kemény Zsigmond Irodalmi Társaság kezdeményezése nyomán merült fel, amelynek lényegi célja a székelyföldi hagyományos építészet bemutatása volt. Hasonló igények jelentkeztek Sepsiszentgyörgyön is, ahol a Székely Nemzeti Múzeum munkatársai 1911-ben szabadtéri részleg létrehozását tervezték. Ám az 1914-ben kitört első világháború ezeket a kezdeményezéseket romba döntötte. Az előrelépés csak az 1930-as évektől indulhatott meg, amikor a Székely Nemzeti Múzeum telket és egy csiki házat vásárolt, amellyel voltaképpen letették a székely skanzen alapkövét. A múzeum munkatársai 1940–1944 között tovább folytatták a Székelyföld épített örökségének néprajzi gyűjtését, aminek köszönhetően számos tárgy, illetve tárgye gyűjtemény beszerzése valósult meg.

Ugyancsak ebben a történeti fejezetben olvashatunk dr. Kós Károly munkásságáról is, aki a kolozsvári Erdélyi Néprajzi Múzeum szabadtéri néprajzi részlegének fejlesztésében és gyarapításában munkálkodott. Az ő nevéhez fűződik a csikkászoni porta felépítése és berendezése.

A továbbiakban Pozsony Ferenc sorra bemutatja azokat a múzeumokat, amelyek a 20. században épített örökségekkel gazdagították gyűjteményüket. Ilyenek például a székelykeresztúri, a székelyudvarhelyi, a csíki, a sepsiszentgyörgyi múzeumok, valamint az utóbbi alsócsernátoni szabadtéri részlege. A székelykeresztúri múzeum kertjébe a környékbeli falvak házait telepítettek át, a székelyudvarhelyi múzeum a város melletti Szejkefürdőn szabadtéri székelykapu-múzeumot hozott létre, a csikszeredai Csíki Székely Múzeumnak otthont adó Mikó-vár közelében falumúzeum épült, míg Alsócsernátonban Haszmann Pál ösztönzésére egy olyan kiállítás születhetett

meg, amely a környezet sajátos épített örökségét és lakáskultúráját mutatja be.

1968-ban az enyhülő nemzetiségi politika következtében több tájház jöhetett létre Hargita megyében, ám ezeknek a hosszú távú működtetése az egyre erősödő államhatalmi nacionalizmus miatt rendkívül nehézé, sőt olykor lehetetlenné vált. A nagyobb változást az 1989-es esztendő hozta, amikor az erdélyi magyar néprajzi gyűjtemények és tájházak életében is új korszak vehette kezdetét. A politikai és hatalmi változásokon kívül a modernizációs folyamatok is hozzájárultak ahhoz, hogy egyre sürgetőbbé váljon a falusi társadalom épített örökségének felmérése, dokumentálása és védelme. Mindebben főként a kolozsvári Transylvania Trust Alapítvány, a budapesti Teleki László Alapítvány, a sepsiszentgyörgyi Köpeczi Sebestyén József Műemlékvédő Társaság programjai jelentettek jelentős segítséget.

1989 utána egyre több indítvány jelentkezett a partiumi és erdélyi tájházak létrehozása ügyében. Ebben kiemelkedő szerepet játszottak a környékbeli, helyi vagy elszármazott értelmiségi emberek. Például a Nádas menti Inaktelkén egy tanár-mérnök házaspár egy 20. század eleji házban rendezett be néprajzi kiállítást, enteriőrt. Ezenkívül természetesen több hasonló tájház alapítási kezdeményezés és sikeres megvalósítás is történt az 1990-es években és a 2000-es évek legelején.

A könyvnek ebben a fejezetében arról is olvashatunk, hogy a már létrejött tájházak és néprajzi gyűjtemények áldásos léte számos esetben nehézségekkel járt. Működésük egyik jelentős problémája volt, hogy az összegyűjtött néprajzi anyag pontos adatolása, valamint a tárgyak restaurálása nem történt meg, nem vezetnek róluk leltárt és katalógust. Továbbá, szakemberek híján, sokszor egy-egy tájház berendezése statikus, élvezhetetlen, és túlsúlyfoltosság jellemzi őket. Tovább nehezíti a helyzetet, hogy több tájháznak nyilvánított épület, illetve az azokhoz tartozó telkek tulajdonjoga a mai napig nincs tisztázva.

A fejezet végén Pozsony Ferenc több alternatívát kínál a tájházak cselekvő, illetve élő

attitűdjének kidolgozására. Javasolja a múzeumpedagógiai, kézműves foglalkozások megszervezését a tájházakban, illetve bevonását a közösségi ünnepekbe, találkozási alkalmakba és hétköznapiakba. Mindezek megvalósítása nagyobb látogatottságot, élményt és tudásgyarapítást eredményezne.

A következő oldalak, amelyek a zömét alkotják a kötetnek, az Erdélyben (kiegészülve Partium és Moldva területével) fellelhető tájházakról informálnak, összesen 34-ről. Ezek a következő településeken találhatók: Csernáton, Csíkszentdomokos, Csíkszentmiklós, Érmihályfalva, Gálospetri, Gyergyóremete, Györgyfalva, Inaktelke, Jegenye, Kászontalitz, Kide, Kisiratos, Korond, Kökényesd, Körispatak, Kraszna, Küküllőpócsfalva, Lovéte, Lujzikalagor, Máréfalva, Méra, Parajd, Sarmaság, Sáromberke, Siménfalva, Szalacs, Szék, Szentegyháza, Szilágysámson, Tordaszentlászló, Tordátfalva, Válaszút, Várasfenes és Zabola. Minden tájház megnevezése alatt ott található az elérhetőség, azaz a cím, telefonszám, e-mail cím és internetes weblap is. Ehhez kapcsolódik a nyitvatartás idejének, a kapcsolattartó nevének és esetleg a belépődíj összegének a feltüntetése. Ezen információk után leírás olvashatunk a tájház rövid történetéről, kiállításáról, berendezéséről és annak kontextusáról, illetve azokról a programokról és rendezvényekről, amelyek a tájházhoz kapcsolódnak.

A kötet nagy erénye az illusztratív jellege, hiszen minden tájházról vagy annak településének kultúrájáról, mint például viseletbe öltözött lakóiról, egy-egy hétköznapi vagy ünnepi jelenetéről színes fotókat is láthatunk.

Összefoglalásként elmondható, hogy az *Erdélyi tájházak és néprajzi gyűjtemények* című kötet tudományos megalapozottsága miatt a néprajztudomány szakirodalmát bővíti, és további jelentős adatokat nyújt számára. Mindemellett a hétköznapi életben is remekül használható útikalauzként is megállja a helyét, hiszen a könyvet térképeinek és a tájházakról közölt információknak köszönhetően ideális úti segédletként is forgathatjuk.

Szűcs Brigitta

Bicentenáriumi újdonságok

Barna Gábor (szerk.): „A' magyar Nemzetnek utolcsepp véréig háládatos fija...”

Petrás Incze János (1813–1886) élete és munkássága.

Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület. Bp. 2014. 166 old. (Csángó füzetek 6.)

A moldvai csángók iránt érdeklődő és értük tenni is akaró Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület az Egri Hittudományi Főiskolával és az Egri Fertálymesteri Testülettel közösen 2013. szeptember 21-én tudományos konferenciát szervezett a moldvai Forrófálván született, Egerben pappá szentelt, Pusztinán és Klézsén szolgált Petrás Incze János minorita rendi szerzetes születésének 200. évfordulója alkalmából. Az ott elhangzott előadásokat tartalmazza az itt bemutatott könyv.

A rendezvény fővédnöke, dr. TERNYÁK Csaba egri érsek örömmel említette köszöntőjében, hogy az ünnepelt lelkipásztor áldott emlékét nemcsak az egri Szeminárium falán lévő emléktábla, hanem Csángóföldön a pusztinai és a klézsei egyházközség is őrzi. Kalna Zsolt minorita tartományfőnök köszöntőjében kiemelte, hogy Petrás Incze János büszke volt magyarságára, szerette népét, népének nyelvét és szerette az Istent; számára egyértelmű volt, hogy ő is onnan hozta magyarságát. Dr. Dolhai Lajos rektor az aznapi szentmise szentleckéjéből idézte Szent Pál apostol figyelmeztetését, mely szerint „Éljetek méltóan ahhoz a hivatáshoz, amelyet kaptatok” (Ef 4,2). Ezzel a Petrás Incze hitvallásának tekinthető parancsolattal csengett össze Saárosy Kinga színművész, alpolgármester által előadott Kányádi-versből a csángók nevében föltett, korántsem költői kérdés:

*„Kinek az érdeke, hogy általunk
egy más nemzet vallja magát híveidnek, Uram?”*

A bicentenáriumi konferencia résztvevői az elhangzott előadásokból megismerkedhettek Petrás Incze János életének és munkásságán fő elemeivel. Ezek közül itt elsősorban azokkal a részletekkel

foglalkozom, amik kevésbé ismert tényeket és összefüggéseket tartalmaznak. Kiemelkedik közülük eddig ismeretlen életrajzi adataival és újszerű szemléletével Tánzos Vilmos, a kolozsvári BBTE tanárának tanulmánya, aki egyértelműen megfogalmazza, hogy Petrás Inczét a 19. század első felében formálódó magyar polgári nemzeti eszme iránt elkötelezett moldvai csángó értelmiségnek tekinthetjük. Predesztinálta erre a több nemzedéken keresztül, „Szép Atyáitól” öröklődő családi hagyomány, ami valósággal meghatározta az ifjú Petrás kantai noviciátusba vezető útját. Tánzos jelentős teljesítménye, hogy megtalálta a minorita rend marosvásárhelyi archívumában Petrás János születésének pontos dátumát: 1813. július 24. Újdonságnak tekinthető adat továbbá, hogy az ifjú szerzetesjelölt Kantából nem egyenesen az egri szemináriumba került, hanem előbb Nyírbátorba „íratott be bölcsészeti tanulmányokra”, majd „két év teológiát végzett a szegedi házban”, s onnan „rendeltetett Egerbe, az érseki Lyceumba”. Itt tett aztán ünnepélyes fogadalmat 1835-ben, s szenteltetett pappá 1836-ban, hogy aztán prokurátor legyen, ugyancsak Egerben. A több életrajzi elem megvilágosodása mellett életének ezt az 1836 és 1838 közé eső *prokurátorságát* Tánzos szerint továbbra is „homály fedi”. Föltehetően ekkor tájékozódott leendő szolgálati helyének körülményeiről, s arra várakozott, hogy az 1838 őszéig hivatalban lévő, előljárói méltóságára méltatlan, híveit megvető Ioannes Carolus Magnit fölváltsa hivatásához méltó utódja, *Petrus Raphaël Arduini* apostoli vizitátor. Tánzos tanulmányában megjelenik még egy Petrásra vonatkozó újdonság, amire nemrég a külsőrekecsini születésű nyelvjárakutató hívta fel a szerző és a csángó nyelvészeti kérdéseivel

foglalkozó kutatók figyelmét.¹ Ez pedig Petrás 1850-es, 1860-as és 1870-es években elkészített, a plébániájához tartozó 10-12 csángó falu teljes lakosságának „pontos, részletes és igen lelkiismeretes összeírása”, ami mindmáig feldolgozatlanul hever a Bákó Megyei Levéltárban. Tánzos Vilmos tanulmányából világossá válik az a Petrásban lezajló lelki folyamat, aminek során csángó népe magyarságtudatában és jövőjében bízó *hitküldérnek* Moldvába hazatérve szembesülnie kellett a csángók elnyomásának durva tényeivel, és saját sorsán kellett tapasztalnia a Rómából küldött „missziós püspök” és misszionáriusainak kétszínű álnokságát s csángó magyar népének teljes kiszolgáltatottságát. Élete végén helyesen ismerte fel, és vetette papírra 1885-ben, hogy „Nálunk az apostoli vikáriuság még a múlt évben megszűnt...” Tánzos Vilmos jól látja, hogy „a reformkorban létezett egy olyan történelmi pillanat, amikor a moldvai csángóság bekapcsolódhatott volna a magyarság egészének kulturális fejlődésébe, ha sikerült volna saját magyar értelmiségi réteget kitermelnie és kulturális intézményrendszert létrehozni.”

Gál Tibor, az Egeri Hittudományi Főiskola és az Eszterházy Károly Főiskola Tittel Pál Könyvtárának és Médiacentrumának könyvtárosa az egeri papnevelés 19. század eleji helyzetéről beszélt a konferencián, arról a korszakról, amikor Petrás János a szeminárium hallgatója volt. Számba vette azokat a nyomdartermeket, amiket ismert és használt vagy legalábbis ismerhetett egeri tanulmányai során.

Barna Gábor, a Szegei Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszékének vezetője az egeri papnevelő intézet történetéről általa föltalált újabb adatokról számolt be. Ezekből megtudjuk, hogy Petrás Ince János első szentmiséjét 1836. október 9-én mutatta be az egeri minorita templomban. Aztán 1836 és 1838 közti időt szülőföldje társadalmi viszonyainak jobb megismerésére fordította, vagy

lehet, hogy csak arra várt, hogy kedvezőbbek legyenek a körülmények moldvai szolgálata megkezdéséhez. Barna Gábor előadásából kiderült, hogy Petrás életével és munkásságával kapcsolatosan még számos részletet kell tisztázniuk a jövőbeli kutatásoknak.

A következő előadó a magyarfalusi születésű Iancu Laura, a MTA Néprajzi Intézetének munkatársa volt, akinek a Magyar Napló kiadásában nemrég megjelent *Petrás Ince János* című drámáját az érdeklődők meg is vásárolhatták a konferencia szüneteiben. A tanácskozáson azonban nem erről, hanem a 19. századi Moldva társadalmi és politikai viszonyiról beszélt a néprajztudós költőnő. A térség köztörténetébe és általános helyzetébe többé-kevésbé betagozódtott az ott élő csángó magyarok sorsa: az újabb és újabb orosz–török háborúkban jelentős számú magyar is elesett, s amikor 1821-ben Törökország megtámadta Moldvát, az állami és egyházi vezetők „fejvesztve menekültek” Besszarábiába, csak a katolikus misszionáriusok maradtak híveik mellett. Amikor pedig Oroszország szállta meg Moldvát, s Bukarest elrendelte a „nemzeti hadsereg” felállítását, a teljesen jogfosztott, katolikus csángók megtagadták az engedelmességét, s követelték, hogy a hatóságok mutassák föl „a magyar király hadbahívó parancsát”, s a lázadást az orosz katonaság verte le. Új vagy legalábbis kevésbé ismert eseményekről olvashatunk továbbá Bem 1849. évi ojtózi betöréséről, aki a moldvai magyarok (és az oroszellenes román erők) fellázításával akarta megakadályozni a cári csapatok Erdélybe nyomulását. Ám a román parasztság megadta magát, a csángó magyarok létszáma pedig olyan csekély volt, hogy nem képviselt számottevő erőt. Amikor aztán a Párizsi Kongresszus 1856-ban a két román fejedelemségnek engedélyezte az ideiglenes országgyűlés összehívását, és Román megyében a lakosság a szabófalvi Rab Jánost jelölte az országgyűlésbe, kibújt a szög a zsákból, és a megyei prefektus, valamint az ortodox püspök arra hivatkozva, hogy Moldvában csak az ortodox románoknak lehetnek politikai jogai, megvétózta a népakaratot. Bár Mihail Kogălniceanu szót emelt Rab János mellett, a szinte még meg sem alakult Románia legelső parlamentjéből máris kiiltották az egyetlen esélyes kisebbségit, a

¹ Trunki Péter: *Petrás Ince nyelvutató tevékenységéről. Csángó Tükör* X(1913). 16–17; Tánzos Vilmos: „*Pozsony Franciscus et Catharina uxor...*” *Petrás Ince János 19. századi családösszeírásai moldvai csángó falvakban. = Aranykapu. Tanulmányok Pozsony Ferenc tiszteletére.* Szerk. Jakab Albert Zsolt – Kinda István. Kvár 339–346.

magyar Rab Jánost. Ilyen körülmények közé került a reformkori Magyarországból a papi szolgálatát kezdő Petrás Incze János. Iancu Laura dolgozata azért is fontos a csángó-kérdés jobb megismeréséhez, mert Romániában magyar nyelven gyakorlatilag hozzáférhetetlen Moldva történetének valóságát bemutató szakirodalom.

A külsőrekecsini születésű, diplomáját Budapesten megvédő Trunki Péter középiskolai tanár Petrás Incze János nyelvészeti munkásságával foglalkozott. Petrás Döbrenteinek adott *Feleleteiben*, majd a Szent László Társaságnak küldött nyelvészeti témájú, eddig ismert írásokon kívül Trunki Péter felhívja a téma iránt érdeklődők figyelmét azokra a családnévi összeírásokra, amiket Petrás Kléze plébániájának filiáiban végzett el rendkívüli alapossággal. A külsőrekecsini anyagból készült mutatóanyag olvasható az egi előadás itt közölt, szerkesztett szövegében, ami 55 családnevet tartalmaz, pedig ez csak egyetlen a 12 leányegyházból, tehát a témával foglalkozó nyelvészeknek lesz még kutatnivalójuk.

Domokos Mária, az MTA BTK Zenetudományi Intézetének munkatársa édesapja, Domokos Pál Péter nyomába szegődött, amikor arra vállalkozott, hogy számba veszi a Petrás Incze János által összegyűjtött és részben publikált, részben kéziratban található népdalokat. Összesen csaknem 90 dalszövegből áll ez a gyűjtemény, túlnyomó részük klézsei, hét valószínűleg bogdánfalvi, némelyik pedig forrófalvi eredetre enged következtetni. Nyelvészeti szempontból fontos az a kiemelés, mely szerint szolgálatának első állomáshelyén, Pusztinában azért nem gyűjtött Petrás,

mert ott „az én híveim erdélyiek lévén csaknem mindenben hasonlítanak a székelyekhez szójejtésben is”. Tehát az 1830-as évek utolján az egy-két emberöltő óta odacsángált székelyek nyelve és népköltészete még gyakorlatilag semmiben sem különbözött a nemrég elhagyott székelyföldtől. A szerző fontos megállapítása, hogy akár a Petrás (1841–43) és Domokos Pál Péter (1950–53) által gyűjtött, akár a Petrás és Kallós Zoltán által Szályka Rózsától gyűjtött dalok szövegvilága csaknem azonos.

Iancu Laura *Petrás Incze* című drámájáról Tóth Sándor, az Új Ember szerkesztőségének munkatársa fogalmazta meg gondolatait. A szerző a drámaelmélet felől közelítve elemezte a Petrás sorsát feldolgozó műalkotást: legfontosabb értékének az etikai magasrendűséget tartja, amivel a hatalom markában vergődő főhős fölülemelkedik környezetén. Akik olvassák, tanulmányozzák a drámát – írja Tóth Sándor –, olyan, mintha a Bibliát olvassák, Máté evangéliumának mélységes, egyszerű mondatait.

Más a tárgya, de korántsem lóg ki a Petrás Incze Jánosnak emléket állító kiadvány anyagából Cs. Varga Istvánnak, az ELTE tanárának Jáki Sándor *Teodózra* emlékező írása, hiszen mindkét egyházi személy munkássága ellenpontként szolgál a moldvai csángó magyarokat tévútra irányító egyházi személyek megítéléséhez.

A Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület valóságos missziós munkát vállalt a bicentenáriumi konferencia anyagának közreadásával.

Halász Péter

„Megmondom én instálóm az igazságot, de nem egyszerűbe!” – Gondolatok a Szinte Gábor-kiállítás ürügyén

A Székelykaputól a törülközőig – Szinte Gábor gyűjtései.
Néprajzi kiállítás. Budapest, Néprajzi Múzeum, 2015. április 15.–2016. május 1.

Budapesten, a Néprajzi Múzeumban 2015. április 15. – 2016. május 1. között volt látogatható

A Székelykaputól a törülközőig – Szinte Gábor gyűjtései című kiállítás. A kurátorok által végzett

Furu Árpád (1969) – PhD, műemlékvédelmi szakmérnök, néprajzkutató, a Magyar Unitárius Egyház építészeti tanácsadója, frupd2@yahoo.com

tárlatvezetés és a kiállításához kapcsolódó *Erdélyi népi építészeti dokumentálások napjainkban* című tudományos tanácskozással egyaránt része volt a március 5-én megrendezett *Néprajzi Múzeum Napja* című nagy sikerű rendezvénynek.

Szinte Gábor 1855-ben Sepsiköröspatakon született unitárius, kismemesi családban. Középiskolai tanulmányait Székelykeresztúron és Kolozsváron az unitárius kollégiumokban végezte, majd 1875-től az Országos Mintarajztanodába járt, ahol középiskolai tanári oklevelet szerzett. Pályáját Vácon és Déván kezdte, majd 1887-től 1914-ben bekövetkezett haláláig Budapesten a VIII. kerületi Magyar Királyi Állami Főgimnáziumban tanított. (Bata Tímea–Tasnádi Zsuzsa: *A Székelykaputól a törülközőig – Szinte Gábor gyűjtései, kiállítás-katalógus*, Néprajzi Múzeum, Budapest. 2015. 6.)

A néprajz, építészettörténet, régészet iránti elkötelezettsége már dévai éveiben megmutatkozott, és teljes életútját végigkísérte. A Néprajzi Múzeumnak átadott kutatói anyag több mint 300 fényképből, mintegy 100 rajzból, kutatóútjairól készült jelentésekből áll, melyeknek forrásértéke felbecsülhetetlen. Gyűjtéseinek eredményeit több tucat értékes publikációban tette közkincsé. Györffy István a róla írt nekrológiájában hangsúlyozza: „Nem állít fel elméleteket, nem von messzemenő következtetéseket, hanem csak tényeket állapít meg s azokat csoportosítja a maga módszere szerint. Tárgyi néprajzi anyagát a legnagyobb kritikával gyűjtötte, úgy hogy dolgozatait minden idők kutatója a legnagyobb haszonnal forgathatja.” (Györffy István: *Szinte Gábor halála*. Ethnographia XXV. 1914. 345.)

Széles szakmai érdeklődési körét sok minden ébren tartotta. A kiállítás négy olyan témakörre hívja fel a figyelmet, melyekben pályafutása során alaposabb gyűjtést és fontos kutatási eredményeket ért el. Kutatói munkásságának első jelentős állomása a székely ház sajátosságainak, fejlődési vázlatának elemzése, ezzel párhuzamosan pedig a székelykapuk, azaz a galambbúgos kötött nagy kapuk tanulmányozása. Az ereszes székely ház kialakulására vonatkozó elmélete az evolucionizmus

jegyében született. Egyaránt elutasította Huszka József keleti, török, vagy Jankó János német hatást feltételező véleményét, az ereszes házat a székely életmód által meghatározott és kifejlődött funkcionális eredménynek tekintette. Erőssége, hogy felkutatta azokat a korai nyitott ereszes háromszéki házakat, amelyek ismerete nélkül a magyar népi építészeti e sajátos jelensége nehezen volna értelmezhető.

A székelykapu-kutatás úgyszintén sokat köszönhet Szinte Gábornak. Vizsgálata nem rekedt meg a kapuk formai elemzésénél (ahogy azt kortársai, többek között Huszka József tette), hanem az ácsszerkezet geometriai szerkesztési elveit és a kapuállítás gyakorlatát is igyekezett, tegyük hozzá sikeresen, feltárni. A székely kapuk eredetvitájához is hozzászólt. Huszka máig divatos, de tévútnak tekinthető keleti eredetelméletével szemben a templomok cinteremkapuival való kapcsolat mellett érvelt, mely állítást a kisméretű, fedett, faragott utcaajtókra vonatkozóan a szakma fenntartás nélkül ma is elfogadja, a nagyméretű, magas, azaz a tulajdonképpeni székely kapuk esetében nézeteit későbbi kutatási eredmények cáfolták.

Részletesen elmélyült a székely faragott kopjafák, sirjelek, az ezeknél használt szimbólumok, minták kutatásában is, majd élete utolsó korszakát a faépítészet és ezen belül az ácsolt fatornyok, haranglábak és templomok megismerésének szentelte. E két utóbbi kutatás módszertanát kibővítette, mind a kopjafák, mind a harangtornyok jobb regisztrálása érdekében léptékpontos makettekét készített. A fatornyok kutatása sajnos élete alkonyának befejezetlen vállalkozása volt. Györffy István szerint az erdélyi szakrális faépítészet vizsgálatára többek között az ösztönözte Szinte Gábort, hogy „a románság már-már a maga ősi kultúrvagyonának kezdte tekinteni azokat a nyugati eredetű gótikus kis fatemplomokat, melyek a Kárpátokon belül megtalálhatóak, de a Balkánon nem”. (Györffy István *i.m.* 345.) A magyarság körében épült fatemplomokat a 19. századig már javarészt felváltották a kőtemplomok, a román közösségeknél ez a folyamat ekkor még nem zárult le, ezért tartották

fontosnak a korabeli tudomány képviselői ezen örökség minél gyorsabb felmérését. Kalotaszegi és mezősegi útjára, mely során 60 települést látogattak meg és mintegy 20 fatemplomot mértek föl, építészmérnök fiát, Szinte Lászlót is magával vitte. Utolsó útjára 1913-ban került sor: Szatmár, Máramaros, Szilágy és Szolnok-Doboka megyei templomokat keresett fel, ám ezen anyag feldolgozása már halála miatt nem valósulhatott meg, a készült forrásértékű fényképek rendszerezés nélkül kerültek a Néprajzi Múzeum fotótárába.

A Bata Timea és Tasnádi Zsuzsa néprajzkutatók kurátorságával létrejött kiállítás tág teret szentel a felsorolt témaköröknek. A látogató eredeti és kinagyított korabeli fényképek alapján ismerkedhet nemcsak a századforduló székely házaival, de más erdélyi tájak paraszti épületeivel is. A különböző technikával készített eredeti rajzok mellett kopjafa- és harangtoronymakettek illusztrálják Szinte Gábor dokumentálási módszereinek változatoságát és igényességét. A fotográfák, melyekről Szinte Gábor nem számuzta a korabeli viseletbe öltözött, pödört bajszú gazdákat, kendős háziasszonyokat és kíváncsi tekintetű gyermeket, az őket kísérő pontos alaprajzi vázlatok által válnak még érthetőbbé, tudományosan értékelhetőbbé. A székely kapuk képei mellé rajztanári képzettségének megfelelően, összetett mértani szerkesztésű, az aprólékos díszítőmotívumokat is hitelesen és pontosan dokumentáló, ugyanakkor magas művészi színvonalú műszaki rajzokat csatolt.

A kiállítás leghangsúlyosabb és egyik legnagyobb szakmai jelentőségű és nem kevés muzeológiai bravúrt igénylő eleme a Szinte Gábor által elsőként dokumentált és köztudatba emelt, 1673-as keltezésű kapu megmaradt részleteinek, azaz kontygerendájának és egyik faragott fa pillérének bemutatása. A mikházi ferences kolostor elé állított monumentális ácsszerkezetet maga Szinte Gábor nevezte a „székelykapuk ősapjának”. (Szinte Gábor: *Marosszék*. Erdély XII. 1–3. 1903. 34–36.) Tárgyi emlékként valóban ez a szakma által ismert legkorábbi galambúgos kötött kapu, és tegyük hozzá, reprezentatív méreteiben, sajátos

faragásában, szimbolikus díszítésében méltóság-teljes és egyben páratlan. A hagyomány szerint egy „Kajáni” nevű ferences szerzetes tervei alapján készült, akiben Balassa M. Iván a rendház 17. század végi előljáróját, a csíksomlyói nyomdász és zenegyűjtő tevékenységéről híres Kájoni Jánost véli felfedezni. (Balassa M. Iván: *A székelykapu*. 2011. 106–108.). A XX. század elejéig már több javításon is átesett kaput 1912-ben döntötte ki egy vihar, Szinte kezdeményezésére ezt követően került a Néprajzi Múzeum tulajdonába. (A tárgyalások már 1911-ben megkezdődtek, majd a vásárlás 1913-ban meg is történt.) Sajnálatosan és érthetetlen módon 1965-ben más kapukkal együtt leselejtezték, és hollétére fokozatosan a feledés egyre sűrűbb homálya kezdett fátylat borítani. Kétségtelenül a jelenkori székelykapu-kutatásnak, és ezen belül Balassa M. Ivánnak is érdeme, hogy fény derült a kapu tárolási helyére, majd a Néprajzi Múzeum restauráltatta és méltó módon bemutatta e kiemelkedő művészeti alkotás megmaradt részleteit. Külön említést érdemel a kapu mintegy 6 méter hosszú és fél méter magas kontygerendájának bemutatására kitalált szuggesztív és ötletes módszer, mely Kiss Beatrix munkáját dicséri. A konzolokra helyezett gerenda mögé átlátszó lapra rárajzolták a kapu hiányzó elemeit, így a megmaradt mintegy 80 faragott faszeg is „virtuálisan” helyére kerülhetett.

A kiállítás tematikájához kapcsolódott az a három előadást tartalmazó tudományos ülés, melyben a népi építészet kutatásának mai helyzetét, a módszertan átalakulását tekintették át. S. Sebestyén József erdővidéki és Nyárad menti magyar örökségi inventarizációról és háttéréről beszélt, Furu Árpád a rendszerváltás óta eltelt 25 év erdélyi népi építészeti gyűjtéseinek eredményeit foglalta össze, Balassa M. Iván pedig a székely kapuk kutatásának mai körülményeiről, a terepmunka lehetőségeiről és adottságairól tartott előadást. Megállapítható, hogy Szinte korának munka- és időigényes alaposára ma már csak rendkívüli esetekben van lehetőség, a mai digitális korszak kutatásainak fő eszköze a fényképezőgép és az ezzel elkészíthető nagyszámú fénykép. Míg Szinte

Gábor egy sokkal gazdagabb anyagból választhatta ki kutatásainak tárgyát, ma már a meggyérült építészeti örökség átfogó, teljes inventarizációja a megfogalmazott cél. Nem titkoltan fontos szempont az örökségmentés különböző inventív módszereinek kidolgozása és ezek szolgálata. Természetes, hogy a szakmai felkészültség és az információgyűjtés nélkülözhetetlen, de napjainkban felértékelődik a kommunikáció és menedzsment eszközeinek szerepe is, melyek nélkül a népi építészeti emlékek védelmének még megvalósítható, korlátozott lépése is lehetetlen.

Bár a kutatás körülményei, módszerei sokban változtak, a jelenkor információözöne ellenére az igaz tudáshoz, értékelhető hasznos információhoz való hozzájutás csak sok munka fokozatos eredménye lehet, ugyanúgy, ahogy a mai kutató

ars poeticája nem sokban különbözhet attól, amit Szinte Gábor székelyföldi utazásai kapcsán megfogalmazott: „Milyen lehet az ilyen népnek házi tűzhelye, családja, boldogsága, mindig vágytam tudni. És íme megtudtam hosszabb időt töltvén köztük. Persze nem úgy utaztam, mint a legtöbb turista vasúton, hanem gyalog, borvizes szekeren vagy székely szekeren. Hogy lássam életmódjukat, halljam jóízű beszélgetésüket, üde észjárásukat. Hozzáférköztem szívükhöz, hogy megnyissam ajkukat az őszinte szóra. Mert a székely ember így gondolkodik: »megmondom én instálóm az igazságot, de nem egyszeribe.«” (Szinte Gábor: *A csíkiak*. Erdély. Erdély népei melléklet. 1901. 3.)

Furu Árpád

HIBAIGAZÍTÁS

Előző, 2016. évi 1. számunkban Fazakas László tanulmányába (102. oldal, alulról 8–9. sor) a korrektúra során sajnálatos hiba került: „az ügynevezett kis Bánffy-palota (Deák Ferenc utca 12.)” helyett helyesen a főtéri Bánffy-palota olvasandó.

Contents

Lujza Tari: Following Béla Vikár's Footsteps in Magyarvalkó/Văleni	1
Dóra Czégényi: Festive Time and Space of a Name in the Individual Memory	24
Beáta Bálizs: The <i>Yellow</i> and its Colour Associates. The Meaning of the <i>Yellow-Black</i> and the <i>Yellow-Green</i>	37
Péter Halász: Traditional Beekeeping at the Moldavian Hungarians	60
Eszter Győrfy: Interreligious Conflicts and Changes of Rite in Kostelek/Coșnea (1930-1944).....	90
Noémi Kicsi: Cantor, Clerk-Tutor or School-Master?.....	103
Mária Szikszai: Around Communities. Nun-Autobiographies from Szatmár/Satu Mare County.....	114
Júlia Anna Makkai: Elements of the Transylvania-Representation	127
Erika Tekei: Folclorism and Remembrance.....	135
Áron Bakos: Carnival on the Net.....	153
József Gagyí: Stealing from the Collective. Social and Moral Transformations in Rural Society in 20 th Century Transylvania.....	166

Review

András A. Gergely: Towards Story-Telling Anthropologies.....	174
Júlia Anna Makkai: Torockó/Rimetea-Stories	183
Dóra Kovács: Again about Songs from Magyarózd/Ozd	185
Erzsébet-Tímea Tatár: Claims, Models, Aspirations in Religious Life	186
István Kinda: Háromszék/Trei Scaune County's Custom-Monography.....	190
Brigitta Szűcs: Book about Transylvanian Traditional Region-Houses and Ethnographical Collections.....	192
Péter Halász: Bicentenary News.....	195
Árpád Furu: Reflections on Gábor Szinte's Exhibition	197
Errata.....	201

Cuprins

Tari Lujza: Pe urmele lui Vikár Béla la Văleni	1
Czégényi Dóra: Spațiul și timpul festiv al unui nume în memoria individuală.....	24
Bálizs Beáta: Culoarea galbenă și culorile sale asociate. Sensul culorii <i>galben-negru</i> și <i>galben-verde</i>	37
Halász Péter: Apicultura tradițională la maghiarii din Moldova	60
Györfy Eszter: Conflicte interconfesionale și schimbările de religie la Cosnea (1930-1944).....	90
Kicsi Noémi: Cantor sau învățător? Cariera învățătorului cantor Mogyorosi Sándor din Filpeșul Mic	103
Szikszai Mária: Dincolo și dincoace de comunitate. 11 autobiografii ale unor călugărițe din județul Satu Mare	114
Makkai Júlia Anna: Transilvania în perspectiva literaturii maghiare contemporane.....	127
Tekei Erika: Folklorism și rememorare	135
Bakos Áron: Carnaval pe Net. <i>Trolingul</i> – aspect al comunicării prin Internet.....	153
Gagyí József: Furtul din gospodăria colectivă. Despre transformarea morală și socială a societății rurale	166

Recenzii

A. Gergely András: Spre diversitatea antropologiei narațiunii	174
Makkai Júlia Anna: Istории ale Rimetei – componentele imaginației sociale.....	183
Kovács Dóra: Cântecul din Ozd pot fi auzite din nou.....	185
Tatár Erzsébet-Tímea: Exigențe, exemple și aspirații în viața spirituală.....	186
Kinda István: O monografie despre obiceiurile populare din Trei Scaune	190
Szűcs Brigitta: O carte de specialitate și de drumeție despre casele tradiționale regionale și colecții etnografice	192
Halász Péter: Noutăți legate de un bicentinar	195
Furu Árpád: Gânduri despre expoziția etnografică Szinte Gábor	197
Erată	201

Tartalom

Tari Lujza: Vikár Béla nyomában Magyarvalkón.....	1
Czegényi Dóra: Egy név ünnepi tere és ideje az egyéni emlékezetben (János-napi köszöntés a szilágysági Zsibón).....	24
Bálizs Beáta: A <i>sárga</i> és színtársai. A <i>sárga-fekete</i> , illetve a <i>sárga-zöld</i> jelentése.....	37
Halász Péter: Hagyományos méhészet a moldvai magyaroknál.....	60
Györfy Eszter: „S osztán nagy zavar volt ezekben’ az éveken’.” Felekezetközi konfliktusok és rítusváltások Kostelegen (1930–1944).....	90
Kicsi Noémi: Kántor, tanító vagy kántortanító? Magyarosi Sándor kisfülpösi református kántortanító életpályája a 20. század történelmi eseményeinek tükrében.....	103
Szikszai Mária: Közösségeken innen és túl. Útkeresés és újratervezés a 20. század első felében: tizenegy Szatmár megyei apáca önéletrajza.....	114
Makkai Júlia Anna: A múlt kiállítható részei: Erdély-reprezentációk a 20–21. századi szépirodalomban.....	127
Tekei Erika: Foklorizmus és emlékez(tet)és. Az 1980-as évek végén megjelent néprajzi/antropológiai kötetekhez kapcsolódó sajtóviták.....	135
Bakos Áron: Karnevál a hálón. <i>Trollkodás</i> egy sok játékos részvételén alapuló online szerepjáték világában.....	153
Gagyfi József: Lopás a kollektívából. A falusi társadalom erkölcsi-társadalmi átalakulásáról....	166

Szemle

A. Gergely András: Történetmondási antropológiák felé.....	174
Makkai Júlia Anna: Torockó-történetek – a társadalmi képzelet tartalmi összetevői.....	183
Kovács Dóra: Újra hallhatóak a magyarózdai dalok.....	185
Tatár Erzsébet-Tímea: Igények, példaképek, törekvések a vallásos életben.....	186
Kinda István: Háromszék szokásmonográfiája.....	190
Szűcs Brigitta: Szakkönyv és útikönyv az erdélyi magyar tájházakról, néprajzi gyűjteményekről.....	192
Halász Péter: Bicentenáriumi újdonságok.....	195
Furu Árpád: „Megmondom én instálóm az igazságot, de nem egyszeribe!” – Gondolatok a Szinte Gábor-kiállítás ürügyén.....	197
Hibaigazítás.....	201

