

316819

ARTES POPULARES 18.

18/2001

9.

~~8~~



18
2001

316819

Artes Populares 18.

Folytatás

Folklorisztikai tanulmányok,
melyekkel tanítványai köszöntik
a hatvanéves Voigt Vilmos professzort

Folklorisztikai tanulmányok,
melyekkel tanítványai köszöntik
a hatvanéves Voigt Vilmos professzort

Budapest, 2001
ELTE BTK Folklore Tanszék

NYOLC
KÖNYV
KÖNYVTÁRA

Artes Populares 18.

Folytatás

Artes Populares 18.

Magyar Népművelési Társaság
Budapest, 1958

18
2001

916819

Folytatás

Folklorisztikai tanulmányok,
melyekkel tanítványai köszöntik
a hatvanéves Voigt Vilmos professzort

Budapest, 2001
ELTE BTK Folklóre Tanszék

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

018018

Artes Populares 18.

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Folklore Tanszékének évkönyve
Yearbook of the Department of Folklore, Loránd Eötvös University, Budapest

ISSN 0139-4649

Felelős szerkesztő/General editor

Voigt Vilmos

Szerkesztette/Editors

Ambrus Vilmos

Péter Krisztina

Raffai Judit

Lektorálta/Advisers

Balázs Géza

Küllös Imola

A borítón

a *Falusi iskolások olvasó- és tankönyvének*

Ján Bežo első osztályosok 1891-es kiadásából
fedőlapja látható

A kiadvány megjelenését támogatta
az ELTE BTK Hallgatói Önkormányzata

Kiadja az ELTE BTK Folklore Tanszék©

A kiadásért felel: Voigt Vilmos

A borítót tervezte: Pentelényi Kinga

Műszaki szerkesztő és tördelő: Terbócs Attila

Nyomta és kötötte: Helianthus Kft.

Felelős vezető: Szij Anna

Tartalom

Balázs Géza	7	Meghatározni: lehetetlenség Voigt Vilmos hatvanadik születésnapjára
Terbócs Attila	9	Diák köszöntő
HATÁRTALAN MŰFAJOK		
Terbócs Attila	15	Az albán përralla és a magyar népmese
Gulyás Judit	28	Fény és halál A János vitéz műfaja és értékszerkezete
Csiszér Dóra	41	„Furcsa faluk” Falusorolóink
Borók Zsuzsa	55	A Patkó-nóta A híres somogyi betyárok a költészet és a népköltészet határán
Serfőző Szabolcs	69	Devóció – kultuszkép – folklórszöveg Az archaikus népi imák verbális ikonográfiája
A NÉPSZOKÁS HATALMA		
Schwarcz Gyöngyi	89	Egy ünnep élete A tatabányai bányásznap története
Velki Júlia	106	Ballagás Nagyszékelyen
Papp Árpád	115	Folklorizmus és hatalom A szabadkai aratóünnepség történeti leírása
Kardos Ferenc	126	„Mit hoztál!” – „Aranybárányt” Adalék a dél-zalai beás cigányok keresztelési szokásaihoz
Sonnevend Anna	133	„Reggel más útra indulok...” avagy a lakodalmas menet vizsgálata és tanulságai
Modesta Liugaite	145	Litván kalendáris dalok
Ambrus Vilmos	159	A falusi amatőr színjátszás megközelítési lehetőségei
Pongrácz Judit	171	Werbőczy Hármaskönyvének nyomai a 20. századi magyar jogi népszokásokban

NAGYVÁROSI VALLÁSOSSÁG

- | | | |
|--------------|-----|---|
| Bata Tímea | 189 | Szent Margit sírja
Egy mai szent hely vizsgálata a Margit-napi mise tükrében |
| Dienes Beáta | 199 | A megkeresztelkedés jelentősége Jehova Tanúi életében |

ELFELEJTETT FORRÁSOK

- | | | |
|------------------|-----|---|
| Lipták Orsolya | 213 | Egészség és tisztaság
Az ember és teste a 20. század eleji tankönyvekben |
| Mészáros Borbála | 228 | „Mindenkinek megvan a maga kötelessége”
Szerepek és viselkedési modellek 20. század eleji
népiskolai olvasókönyveinkben |
| Pásztor Cergely | 246 | Parasztok mündérban |
| Kiss Réka | 267 | „Idegen Legény kegyelmed, honnét jött, hova megyen
nem tudom”
Lelkészekről, rektorokról a Küküllői Református
Egyházmegye iratainak tükrében (1638–1690) |
| Raffai Judit | 282 | Az olvasó ember
A könyv megjelenése a fényképeken |

EURÓPÁN KÍVÜLI VILÁGOK

- | | | |
|----------------|-----|---|
| Berkes Katalin | 291 | Mese és valóság
A koreai Pári Kongju történet és holdudvara |
| Mészáros Csaba | 311 | Légüres térben
Waldemar Jochelson és a paleoszibériai népek kutatása |

FÜGGELÉK

- | | | |
|-------------|-----|--|
| Antal Edina | 331 | Az ELTE BTK Folklore Tanszékén 1951–1999 írt
doktori értekezések és szakdolgozatok jegyzéke |
|-------------|-----|--|

Balázs Géza

Meghatározni: lehetetlenség Voigt Vilmos hatvanadik születésnapjára

Voigt Vilmost lehetetlen bárhová is besorolni! A folkloristák között inkább irodalmár, az irodalmárok között inkább nyelvész, a nyelvészek között inkább szemiotikus, a szemiotikusok között inkább filológus, a filológusok között inkább összehasonlító irodalomtörténész, az összehasonlító irodalomtörténészek között inkább összehasonlító nyelvész, az összehasonlító nyelvészek között inkább finnugrista, a finnugristák között inkább skandinavista, a skandinavisták között talán inkább germanista, a germanisták között azért inkább indoeuropaista, az indoeuropaisták között persze azért sokkal inkább uralista; s ezzel bezárult a kör, avagy nyithatók egy újabbat? Merthogy az uralisták között persze azért elsősorban folklorista, a folkloristák között, mint tudjuk, irodalmár...

Voigt Vilmos tanár urat tehát lehetetlenség bárhová is, bármilyen leegyszerűsített filozófiai vagy tudományos rendszerbe (különösen nem az akadémiai tudományfelsorolásba) besorolni. Folkloristának persze folklorista, hiszen az ELTE BTK Folklóre Tanszék egyetlen munkahelye, s annak vezetője immár második évtizede. Nem megszokott értelemben persze „munkahelye” a nagyvilág; az eldugott zempléni falutól Bloomingtonig; Déltől Északig; mert mindenhol megfordult, mindenhol kutatott, előadott – természetesen rendszerint az ott beszélt nyelveken.

Persze azért (tudomány-rendszertani értelemben) nemcsak folklorista, hanem komparativista, s nemcsak folklorisztikai, hanem irodalomtörténeti vonatkozásban is. Meg azután irodalmár; irodalomtörténész, de legalább annyira irodalomelméleti, például műfajelméleti szakember; esztéta és stilisztá. Talán a leg-tiszteletreméltóbb jegy: filológus, akit a tények aprólékos ismerete és tisztelete, az elvek következetessége, a lehetőségek számbavétele, a kritikus, de nem kizáró, nem kirekesztő szemlélete vezérel. A jelenben látja a tisztelni vagy éppen meghaladni való múltat, de a jelenben is a lehetséges jövőt.

Természetesen ez az „összehasonlító-elméleti” összetett jelző sem tökéletes. Mert hiszen, mint említettem, leginkább finnugrista, de persze legalább annyira skandinavista, no meg persze germanista, s bármerre indulok el, Dél-Európába vagy Dél-Amerikába is akár, mindenhol van valamilyen kérdés, motívum, amely

izgatja, amellyel foglalkozott, amelyet óriási szellemi bravúrral összefogott, összehozott valamivel...

És akkor még nem elemeztem, hogy nyelvész is! Leginkább persze a strukturalizmus okán, s abból következően a szemiotika jogán; de ugyanannyira történeti és összehasonlító nyelvész, s a generatív grammatika vagy a kognitív vagy antropológiai nyelvészet látásmódja is visszatér gondolataiban. De ezzel máris visszatérhetnénk az etnográfiahoz, s akkor ismét bezárulna egy kör.

Mint tanítványa, tudom, hogy egyik részről maximalista, mindent tudni kell nála, másrészről viszont megengedő: mindent tudni kell, de hát senki sem tudhat mindent. (Kivéve...) Iróniáját mindenki emlegeti, de azt hiszem, hogy csak nagyon kevesen értik, sokan félreértik. Iróniájának kulcsa: az önirónia. Merthogy önmagával szemben is szüntelen kérdéseket tesz fel, önmagát is kívülről szemléli – s így elkerüli a tudós számára legszerencsétlenebb emberi tulajdonságot; az orákulummá válást. Iróniáját sokan gúnyként értékelik; s ezért nem tudnak hozzá közel kerülni. Persze, úgy látom, hogy az „egyszemélyes-intézményes” életmű kiteljesülése egyre inkább feloldja a kortársakban esetleg még meglévő kommunikációs akadályokat. Voigt Vilmos hosszú távon igazolódó, őszinte, igaz magartartása; kitartó, következetes álláspontja a magyar tudomány hagyományos értékeinek megőrzéséért, egyszersmind nemzetközi színvonalúvá tételéért, a szakmai kapcsolatok szüntelen szélesítéséért – amely tehát következetesen elkötelezett, egyszersmind hihetetlenül érzékeny befogadói attitűddel és antikarrierizmussal párosul – minden független szemlélőben tiszteletet kelt.

Aki csak egyszer is beszélt vele, tudja, hogy minden részletkérdésben „dől belőle az adat”, „két lábon járó könyvtár”... Egyetemünk legendás alkatú, hírvű professzorainak legméltóbb utóda.

Akinek nagyobb szerencséje van, s konferenciákon, más rendezvényeken, kül- és belföldön hosszabb időt is eltölthet vele; olyan szellemi légkörbe kerül, amely egyre ritkább. Legalkalmasabb helyszínek erre a könyvtár vagy annak folyosója, egy könyvesbolt, egy (berlini vagy teljesen mindegy, hol lévő) utca...

Voigt Vilmos azon tudósaink közé tartozik, akit nemcsak könyvtárnyi, a tudományokba pezsgést hozó munkája, publikációja, hanem szinte mindenütt felfedezhető, jelen lévő, sugárzó szellemisége jellemez. És jellemezzen még nagyon sokáig, mert hiány van belőle, és közösségeinknek szüksége van erre a hatásra!

Kedves Ünnepelet, Kedves Egybegyűltektik!*

Nekem jutott a megtiszteltetés, hogy a jelenlegi és egykori diákok nevében személyes hangvételű köszöntőt intézzek az ünnepelthez. Személyes hangvételű köszöntő megfogalmazásakor az ember nehéz helyzetben van. Igyekszik felidézni mindazt, ami az ünnepeltről eszébe jut. Mindezt teszi kronologikus rendben, ha egy kicsi módszerességet is tanult itt, az egyetememen. És mindezt teszi úgy, vagy igyekszik úgy tenni, hogy az a köszöntő ne a közérzelem kárára legyen személyes, azaz itt és most ne Terbócs Attila Voigt Vilmosáról, hanem amennyire lehet, mindenki Voigt Vilmosáról hangozzék el pár gondolat.

A tények szintjén: vagyunk mi, egyetemre járó diákok, és vannak a „másik oldalon” a bennünket oktató tanárok. Ezen a „másik oldalon” áll Voigt Vilmos is. Az idézőjel szándékos, ebből a tényből ugyanis – ismervén a diákság döbbenetesen kritikus természetét – könnyen felrajzolhatnánk egy átlagos diák-tanár kapcsolatot. A Voigt tanár úr és a – gondolom – mindenkori diákság között alakuló viszony képlete, természetrajza azonban némileg összetettebb.

A tizennyolc – kora huszonéves emberkéek egy csoportja, a legkülönbélebb megfontolásokból vagy éppen azok híján, jelentkezik néprajz szakra, s ha felveszik, megilletődötten kezdi beépíteni identitásának új elemét, hogy tudniillik egyetemista. Akárcsak utoljára gimnázium első osztályában, buzgalommal jár órákra, ott van talán mindegyiken, jegyzetel, hajtja a tudásszomj és figyel. És mindeközben felfigyel egy tanárra, aki kéttucatnyinál is több könyvvel, máskor bakelitlemezekkel érkezve tartja előadásait, s hihetetlen információmennyiséggel árasztja el az érettségi kábulatából éppen csak ocsúdó diákseregletet. És nem szárazan teszi ezt. Halkan beszél, hogy figyeljünk rá. Valóban szellemes megjegyzésekkel fűszerezi előadását (emlékezetes voigti „megszólalás”: egy ízben a numinosum fogalmának érzékeltetéséhez a következő felsorolást adta: Buddha, Manitu, rántott hús és Fradi-meccs), amitől a diákság először is röhögésbe kezd, de mindenképpen felkészültebb a következő, éppen felé hömpölygő információára.

* A 2000. március 22-én, az ELTE BTK Piarista közti épületében elhangzott köszöntő szerkesztett változata.

dat befogadására. És a vizsgára készülés: maga a pánik. Terjedelmes olvasmánylista, gondosan felosztva kötelező és ajánlott részekre, ami jobbára csak tipográfiai tagolásként szolgál, az óvatos diák jobban teszi, ha mindet elolvassa. (Időben egy kicsit előreugorva: a diák, akármilyen lusta fajtából való is legyen, még negyedéves korában is képes végigolvasni a Voigt-vizsgák olvasmányait, és a diákok istene a megmondhatója, sokszor még élvezi is.) Együttkészülések, az érkező rémhírek feldolgozása vagy fel nem dolgozása, felkészülés a zajló Dunába ugrásra, a vizsga napján fokozott szívritmuszavar, majd a vizsga: nem is volt olyan vészes, ha az ember olvasott, és az anyag egy részét meg is értette. Voigt tanár úrral kapcsolatban mindig az volt az érzésem, hogy nem feltétlenül a saját gondolatait akarja vizsgán visszahallani, csupán arra kíváncsi, beépítettük-e és mennyire szervesen építettük be kultúráképünkbe és gondolati mechanizmusunkba az általa tanítottakat és az általunk olvasottakat, és mennyire vagyunk képesek gondolkodni róla. Ha mást mond a diák feleletkor, mint amit ő gondol és ahogy ő tanítja, legfeljebb annyit mond: „Szamárság, ne legyenek lusták, tessenek kérem gondolkodni!” A folyosón, ha szembetalálkozik vele ugyanaz az első-másod éves diák, látja őt lassú, kimért léptekkel, némán közeledni, arcán azzal a mindannyiunk által jól ismert, örök és letörölhetetlen, talányos félmosollyal. (Megkockázatom: lehet, hogy e félmosoly néha kaján színezetű, még most sem tudom, ezért is talányos.) Az alsóbb évfolyamos diák ilyenkor nem tehet mást, mint tisztelettel vegyes szent félelmet érez. Alig hiszem, hogy volna diák, aki első-, de akár másodéves korában is meg merté volna szólítani Voigt Vilmost, vagy ha - lévén kevésbé gátlásos - mégis, hát heves szívdobogást kapott, arra mérget veszek.

Aztán telnek az évek, a néprajz szak tanrendi szerkezete folytán úgy, hogy a Folklore Tanszék részéről mintegy Voigt Vilmos keretezi az egyetemi tanulmányokat: vele kezdődnek az első, és vele végződnek az utolsó évben a folklorisztikastúdiumok. Negyed-ötöd éves lesz tehát a diák, mire Voigt Vilmostal ismét négyszemközt találja magát. Ekkor már némileg más a világképe: nem feltétlenül dagad a keble attól az érzéstől, hogy egyetemista, némileg talán fásult is, de rendületlen hittel várja, hogy valami történjen, győzzék meg arról, hogy érdemes. Az elmúlt évek során, noha óráit nem hallgatta, talán már Voigt Vilmos alakja is beépült identitásába: évről évre látja a folyosón menni, ugyanolyan némán, lassú és kimért léptekkel, arcán az örök és letörölhetetlen félmosollyal, betekinteni a könyvtárba, hogy „Gyerekek...!” kezdetű felszólítással valami közérdekű felhívást intézzen a diákokhoz. És nem utolsósorban ott téblábol a diák és olvasgatja Voigt tanár úr „saját bejáratú” vitrinjébe kitézőt, rejtélyesebbnél rejtélyesebb napihíreket a perui labdarúgó-válogatott sámanjáról, röhögő bolhákról és a bolgár diplomácia legújabb erőfeszítéseiről. De figyelni ő is a diákság tablóját. Emlékszem, egy előadásán a néprajz szakosok körében jól ismert és gyakran látogatott Barabás Máté-féle pomázi kéjlabban rendezendő néprajzosbuli vitrinre kitézőt, meglehetősen szabados hangvétellű meghívóját idézte - szó szerint! És továbbmegy aztán a diák a folyosón és megnézi Voigt Vilmos házi fényképkiállítását. Láthat virágzó labdarózsát, levágott fejű marcipántörpét, konzervdobozokba töltött házi disznótorost. És ha történetesen ebben a pillanatban felemeli tekintetét a diák, és

megpillantja közeledni a Tanár urat, lassú, kimért léptekkel, némán, arcán az örök és letörölhetetlen, talányos félmosollyal – kell-e mondanom, mire gondol? Biztos benne, hogy ez az ember – és nem is elsősorban tárgyi értelemben – tud valami olyasmit a világról, amit mi sokan nem, annyira nem, hogy még csak nem is sejtjük, mi lehet az. Rejtély.

Aztán jönnek az utolsóéves órák. Amikor azért már kiderül egy és más, és kevesebb a rejtély. A diák, ha ez egyáltalán elképzelhető, némileg felnőttébb, érettebb, valamivel több jut el hozzá a külső világ történései közül. És a népmese-, kispika-, folklóresztétika-szemináriumok vagy -előadások alkalmával megismerhet egy olyan Voigt Vilmost, aki továbbra is lelkesen, rengeteg információval fűszerezve tartja óráit, ám a diák szemébe ötlük egy új momentum is. Szemináriumi dolgozatát előadva azt veszi észre, ha két belső remegés között feltekint, hogy Voigt tanár úr arcáról eltűnt az öröknek és letörölhetetlennek hitt talányos félmosoly. (Feltételezve persze, hogy abban a dolgozatban szerepelnek saját és további gondolkodásra serkentő gondolatok.) Voigt Vilmos ilyenkor tekintetét a plafonra (?) szegezve figyel, időnként közbevág – továbbra is lelkesen, és nem kioktatóan, hanem az információcsere bódulatának rabjaként – hozzáfűz, kiegészít, értékkel, sőt, időnként és visszafogottan ugyan, de dicsér. Ha sarkosan akarok fogalmazni: a figyelmében részeltetett diákság számára nyilvánvalóan ekkor bújik elő belőle az emberi és pragmatikus tudománypolitikus/pedagógus, aki odafigyel, s ha úgy látja jónak, ösztönöz, támogat és örül, ha egyesek megtalálják szakmai önmagukat. Többen láthattuk Voigt Vilmost, amint például Raffai Jutka meseszakdolgozatát lapozgatja. Meg mernék esküdni rá, hogy akkor sem az öröknek és letörölhetetlennek hitt félmosoly ült az arcán, hanem az információ bódulata csillogott a szemében.

És egy perc erejéig hadd ragadjak le negyedéves korunk utolsó félévéénél, s nemcsak azért, mert mindig legutolsó élményeink a leginkább meghatározók, hanem azért is, mert ezzel szeretnék apropót teremteni egy kisebb ajándék átadásához. 1997–1998 tavaszi félévében volt szerencsém *A folklór esztétikája* című kurzust látogatni. Éppen két héttel ezelőtt esett szó baráti társaságban az egyetemről, és páran abban állapodtunk meg, hogy néprajzi tanulmányaink egyik legmeghatározóbb élménye volt ez a folklóresztétika-szeminárium. A képi, zenei és szöveges objektumok egész sorát felvonultató előadássorozaton bámulatos biztonsággal lavírozhattunk a dán holstein tehének tejadási szokásai, a feröeri halászfoklór, a Père-Lachaise Morrison-kegyhelye vagy akár a közép-albániai Lázár-énekek alkotta útvesztőben. Megtudtuk, miből fakad a pók szépérzéke, és ha egy kicsit is jobban odafigyelünk, biztos vagyok benne, a félév végére már azzal is tisztában lehettünk volna, mitől döglük a légy. Hogy most kivételesen csak a magam nevében beszéljek: döbbenetes és felemelő volt egyszerre. Mint utaltam rá, Voigt tanár úr a már említett lelkesedéssel, nem szájbarágóan didaktikus, ámde annál hatásosabb módszerrel élt: hangzóanyagok és kötetek egész sorát vonultatta fel előttünk, annak reményében, hogy a folklóresztétika mélyebb, egyszersmind elemibb értelmezéséhez vezethet el bennünket. S tette ezt úgy, hogy a fürkésző diák szemével is megállapíthatóan egy alkalommal sem jött zavarba: meggyőzött ben-

nünket arról, hogy tudással, nem is akármilyen tudással rendelkezni nem utolsó dolog. Illetve mégsem... egy alkalommal, lett légyen az bármily jelentéktelen dolog, a következő szavakkal fejezett be egy mondatot: „arról a leghalványabb sejtelmem sincs”. Az utolsó órák egyike volt, a 20. század populáris kultúrájában jelentős szerepet játszó cirkuszról, kabaréről, egyebekről volt szó. Voigt tanár úr Alpár Ágnes könyvéből felolvasott egy részt, mely szerint 1912. december 2-án a kor egyik legnagyobb, ha éppen nem a legnagyobb kabaréjában, Nagy Endre Modern Színpadán bemutattak egy jelenetet *Ethnographiai fülke* címmel, Kővári Gyula tollából. Idáig jutott Voigt Vilmos a passzus felolvasásában, amikor elhangzott az ominózus mondat: „De hogy ez mi lehetett, arról a leghalványabb sejtelmem sincs.” Szöveget ütött a fejembe ez a kis epizód, s feltett szándékom volt, hogy a jelenet tartalmáról, amit csak lehetséges, kiderítsek, azzal a szándékkal, hogy ha lehet, az utánunk következő egyetemistagenerációk már ne legyenek híján ennek az információnak sem. Nem untatok senkit a részletekkel, merre kutattam a bohózat szövegkönyve után, kiket kerestem fel abban a reményben, hogy legalább a másolatát megszerezhetem. Végző lehetőségként Kővári Bécsben élő fiához, a Georg Kövary néven híressé lett íróhoz fordultam segítségért. Válasza pár hónap elteltével megérkezett, amelyből kiolvasható a nyilvánvalóan fájdalmas következtetés: a honi néprajztudomány-történet immáron örökre betömendő és be nem tömhető részét képezi Kővári Gyula *Ethnographiai fülke* című jelenetének mibenléte. Az általam elvégzett, teljes mértékben fölösleges kutakodást azonban nem voltam rest írásba foglalni, ezt szánom ajándékolni. Ez az írás befejezetlen, tanulással nem szolgál, illetve eggyel mégis: Voigt Vilmos folklóresztétika-kurzusára nem véletlenül nyújtott csupán 99%-os „tudásélményt” számunkra, és fog nyújtani most már az idők végezetéig. Az általam elvégzett munka tehát fölösleges volt, de Voigt tanár urat ismerve tudhattam volna – erről szól ez a kis füzet.

Köszönjük!

Határtalan műfajok

Amikor az alban és magyar népművészetek összehasonlítását kezdjük, feladatunk, meg kell határoznunk a gondolatot, hogy hol kezdődjen az összehasonlás. A magyar népművészetnél a határtalan műfajok között az alban népművészetnél az összehasonlítás nemcsak a műfajok között, hanem a műfajok között is történik. Az alban népművészetben az összehasonlítás nemcsak a műfajok között, hanem a műfajok között is történik. Az alban népművészetben az összehasonlítás nemcsak a műfajok között, hanem a műfajok között is történik.

Egy bizonyos ideig minden tekintetben megfigyelés tárgyát az alban népművészet és különösen az alban népművészet. Az alban népművészetben az összehasonlítás nemcsak a műfajok között, hanem a műfajok között is történik. Az alban népművészetben az összehasonlítás nemcsak a műfajok között, hanem a műfajok között is történik.

1. János, 1927.
 2. János, 1927.
 3. János, 1927.
 4. János, 1927.
 5. János, 1927.

Amikor az albán és bármely más nép mesekincsének összehasonlítását tűzzük ki feladatunkul, meg kell barátkoznunk a gondolattal, hogy lehetőségeink szűkösek. Aligha vihető véghez például a két nép meseanyagának mégoly egyenetlen statisztikai összevetése is, mint amelyet Boggs végzett tíz európai nép mesetípuskatalógusának elemzésével.¹ Célravezetőbbnek tűnik Löwis of Menar mesekomparatisztikai szempontjainak érvényesítése, aki a német és orosz mesehősök összehasonlításakor a tartalmi, formai és szerkezeti jegyek stb. szem előtt tartásával vizsgálta a népmeséket.² Jelen próbálkozáshoz igazítva a kiindulópontot: minthogy nem mélyfúró elemzésről van szó, további forrásul szolgálhat Honti kiváló alapvetése,³ melyben a fentebb említett szempontok figyelembevételével adott összképet a nemzetközi mesehagyományról.

Egy hosszú ideig minden tekintetben meglehetősen zártságban élő, kevésbé ismert és kutatott népről és kultúrájáról van szó, így a nemzeti mesekarakterológia útjára lépve, ha hitelesek kívánunk lenni, elsősorban az albán mesekutatásra és nehezen hozzáférhető szellemi termékeire – tanulmányokra, gyűjteményes kötetekre – kényszerülünk támaszkodni. Ezek azonban egészen mostanáig nem érvényesítették kellően az európai folklorzstika eredményeit és szempontjait.⁴ Ennek a hiányosságnak talán legégetőbb pontja, hogy a századelő finn iskolája nyomán kibontakozó és évtizedeken át csiszolódó mesetípus-katalogizálási munka mind a mai napig nem vette kezdetét az albán folklorzstikában. Tudomásom szerint csupán egyetlen kötet jelent meg, amelynek első része egyfajta rendsze-

¹ Boggs, R. S. 1930.

² Löwis of Menar, A. von 1912.

³ Honti J. 1937.

⁴ Általában is sokáig jellemző volt az albán néprajzra – elég a központi néprajzi periodikák, az *Etnografia Shqiptare* vagy a *Kultura Popullore* jegyzetapparátusát áttekinteni –, hogy a nemzetközi szakirodalomra épp csak annyiban támaszkodott, amennyiben az az albánokra vonatkozott. Nem lehet eléggé sajnálni, hogy Albánia a tudományok tekintetében is önellátásra rendezkedett be a 20. század második felében, ezáltal tudományossága valós paradigmáknak és szintéziseknek is híján van. Az albán mesefolklorzstika történetéhez: Sako, Z. 1984c. 244–246.

rezéssel kívánt élni a Szkenderbég alakja köré csoportosuló albán „népi elbeszélések” vonatkozásában. Ebben több száz népmesét, helyi eredetmagyarázó és történeti mondát találunk, amelyeket más gyűjtemények recens anyaga alapján rendezett nem típusokba, hanem tematikus csoportokba a szerkesztő (a Kasztrióta család, a hős születése és ifjúkora, végzete stb.).⁵ Egyetlen mesekatalógus ismert előttem, és ez Nigro szicíliai feldolgozása, amelyben a korábbi gyűjtemények – Comparetti, Pitrè, Bruzzano – anyaga alapján a szicíliai *arbëresh* mesehagyomány is képviselteti magát.⁶

Elemzésünk kiindulópontjául tehát a különféle népmesegyűjtemények kínálkoznak. Az albán nyelvű kiadványok áttekintése – hozzáférhetőség híján – még a szemlézés szintjén is akadályokba ütközik. Az 1908 óta megjelent, mintegy tucatnyi népmese- és népielbeszélés-kötet⁷ közül minden bizonnyal első helyen említhető a közreadott anyagában az albán nyelvterület egészét lefedő, négykötetes reprezentatív válogatás.⁸ A tudomásom szerinti legutóbbi mesegyűjtemény a priština-i Albanológiai Intézet kiadásában látott napvilágot, két kötetben.⁹

Az első európai albánmese-gyűjtemények publikálásuk körülményeit figyelembe véve nem lehetnek mérvadóak elemzésünk szempontjából. Az idegen, többnyire német nyelvű szövegek közlése esetében, még ha feltételezzük is hozzávetőleges filológiai pontosságukat, csak helyvel-közzel meghatározhatóak a gyűjtés körülményei, de leginkább a közreadott anyag csekély mennyisége nem tükrözi híven az albán népmesekincset.¹⁰ A későbbi mesekötetek közül legjelentő-

⁵ Haxhihasani, Q. 1967a.; vö. 1967b.

⁶ Nigro, S. lo 1957.

⁷ Vö. Camaj, M. 1977. 252–254.; Berisha, A. 1989. A jelentősebb mesegyűjtemények: Kurti, D. 1940.; Sako, Z. 1954.; Çetta, A. 1972. I.

⁸ Sako, Z. 1963–1966. A 488 szöveget tartalmazó kötetek első része (1963. I.) főként korábban gyűjtött, idegen nyelven – Hahn, Dozon, Jarnik, Pedersen, Lambertz és mások által – közölt mesék albán fordításait tartalmazza, a fennmaradó kötetekben (1963–1966. II–IV.) pedig már a 20. században albán folkloristák által gyűjtött népmeséket (jórészt másodközléseket) olvashatunk. A szövegek sorrendiségét tehát itt sem valamiféle tipologizálás, hanem megjelenésük, illetve gyűjtésük kronológiája adja.

⁹ Çetta, A. 1979–1982. (144 kosovói meseszöveg első közlését tartalmazza, rövidebb mesefolklorisztikai bevezetővel és „tárgymutatóval”, pontosabban motívum- és szereplőmutatóval). A gyűjtemény korszerűségét tekintve már a mesemondók személyének is figyelmet szentelt, amennyiben a kötetek végén található függelék adatközlő-felsorolását – néhány életrajzi adattal kibővítve – annak tekinthetjük.

¹⁰ Hahn, J. G. von 1853. II. 163–169. (öt saját gyűjtésű toszk tündérmese, egy csalimese albán és német nyelvű közlése, rövid bevezetővel; német és európai mesékkal veti össze Grimm, W. 1853.; ismerteti Berisha, A. 1989. 168, 170.); 1864. II. 110–146. (tizenhárom saját gyűjtésű toszk tündérmese magyarázó jegyzetekkel [II. 308–318.]; változatlan szövegű második kiadásában: 1918. II. 129–170, 497–512.; albánul: Sako, Z. 1963–1966. I. 123–127.); Jarnik, J. U. 1881.; 1890–1892. (harminchárom tündér- és tréfás mese, korábbi gyűjtései és közlései alapján); Pedersen, H. 1898. 1–107. (tizenkét saját gyűjtésű, kisebb részben másoktól átvett tündér- és novellamese; vö. Dhrimo, A. – Lafe, E. 1974.); Leskien, A. 1915. 208–278. (tizennégy, korábbi gyűjteményekből válogatott tündérmese); Schirò, G. 1923. 351–485. (tizenöt saját gyűjtésű szicíliai *arbëresh* novella-, illetve tündérmese albán és olasz nyelvű közlése; albánul: Sako, Z. 1963–

sebb, így elemzésem fő forrásául is szolgált a Lambertz-féle gyűjtemény.¹¹ Ez volna talán a legmegbízhatóbb nem albán nyelvű kiadvány, amely filológiai pontossággal, értő jegyzetekkel kísérve közli a több gyűjteményből kiszemelgetett meséket.¹²

A mese élete és világa

Régi toposz, hogy az albánok sajátos földrajzi helyzete, ebből fakadó néptörténete, történelmi múltja meghatározta népköltészetük évszázados „lemaradását” is az európai és a magyar fejlődéstől egyaránt. Még ha ez a megállapítás nem is érvényes egyöntetűen az albán nép egészére, melynek archaikusabb *geg* és polgárosultabb *toszk* tömbje egymással sok vonatkozásban szembeállítható (s így egészében is az albánság a jóval hagyományosabb calabriai és szicíliai arbëreshekkel), egészen a 20. század derekáig az albán népköltészet legjellemzőbb, majd-hogynem egyeduralgoló műneme az epika volt. A lírai műfajok csupán egy évszázada, északon még később indultak hódító útjukra, korábban mindössze a közösségi, alkalmi dalok képviselték a líra műnemét. Az albán népköltészet műfaji szerkezetét tehát alapvetően a hősepike (hősdalok, történelmi énekek) és a népmese uralta.¹³

Amilyen könnyen juthatunk el eddig a megállapításig, annál nehezebb lesz az albán folklorisztikai eredményeket figyelembe véve az epikus anyagon belül kijelölni a népmese helyét. Az albán kutatás a magyartól eltérően abban az értelemben könnyű helyzetben van, hogy adott számára egy, a nép ajkán élő elnevezése mindama prózában előadott epikus népköltészeti alkotásoknak, melyet jobb híján most *népmesének* fordíthatunk, és ez a latin *parabola* szóból eredeztetett

1966. IV. 49-101.) stb. Újabb nem albán nyelvű mesegyűjtemények, melyeknek csak létezéséről van tudomásom: Camaj, M. – Schier-Oberdorffer, U. 1974.; Elsie, R. 1994.; Petzoldt, L. 1995.

- ¹¹ Lambertz, M. 1952. Korai előzménye: 1922. 187-256. (tizenkilenc saját gyűjtésű tündérmese albán és német nyelvű közlése, alapos mesefolklorisztikai bevezetővel; ismerteti Haberlandt, A. 1923. 64.; vö. Sako, Z. 1963-1966. I. 229-230.).
- ¹² További segédanyagul szolgált a már említett albán kiadású kötet (Sako, Z. 1954.) szövegeiből válogató, Schütz István szerkesztette gyűjtemény (1957.). Használatakor azonban erős forráskritikát kellett alkalmaznom: több helyütt műfordítással találjuk szembe magunkat, a magyar mesei képhez és ízléshez igazított, az albántól teljesen idegen formulák jelennek meg a szövegekben (pl. „Itt a vége, fuss el véle!”) stb. Albán mesék további magyar nyelvű megjelenéséhez lásd: Kovács Á. 1960. 93-160. (tizenegy átdolgozott, ugyancsak „magyarított” mese); vö. Andelić, M. 1969.
- ¹³ Skendi, S. 1954. 8-9, 212-214.; Katona I. 1975. Olyannyira így van ez, hogy a tematikát tekintve nagy az átjárás például a hősenek és a népmese között: Muji és Halili megénekelt történetei mesei formában is ismertek stb.; vö. Lambertz, M. 1917. 28-29.; 1958. 7.; Pappleka, N. 1994. 145.

përralla.¹⁴ Az albán folklorisztika a népköltészeti alkotásokat sajátosan rendezi el kutatási mezején. Valójában a népmese tárgyalásakor máig sem merült fel annak lehetősége, hogy voltaképpen epikus alkotásról lenne szó – bár újabban már közel járnak a megállapításhoz, mikor a népmese mitikus vonásait hangsúlyozzák. A népmese az elbeszélő műfajcsoport része, melyet hol *tregiminek* ('az elbeszélés'), hol *prozának* ('a próza') neveznek. Az azonban, hogy mit is sorolnak ide a kutatók, már jóval problematikusabb. Çetta meghatározásában a népmese „hosszabb népi elbeszélés”.¹⁵ A definíció nem a szavakkal fukarkodik, valóban tükrözi az albán *përralla*-fogalom hajlékonyságát. *Përralla* alatt ugyanis nemcsak a mi fogalmaink szerinti népmesét értik, de idesorolják a mondák egy részét is: a csodálatos elemekkel átszótt történeti és helyi mondákat, a hiedelemmondákat stb.¹⁶ Az elemzés során magam csak azokat a *përrallákat* vettem alapul, amelyek a nemzetközi, így a magyar népmesefogalomnak is megfeleltethetőek.

Az albán mese történetiségéről nehéz képet alkotni, minthogy a mesekutatók e téren még nem igazán hallatták hangjukat – ahogy éppenséggel a magyar mese régmúltjáról sem tudunk releváns adatokkal szolgálni. Ortutay a magyar mese múltjáról szólván – igazolhatóan vagy sem – kiemelten a honfoglalás előtti sámanrítus képzetével állított genetikai összefüggésbe néhány mesei elemet, formulát.¹⁷ Az albánok is igyekeznek ugyan a mesei motívumokat egyfajta történeti rétegzettségben elhelyezni, ez azonban sokkal inkább kapcsolódik az illír-albán kultuszhoz, mint magához a mese vagy az epikus motívumkincs tudományos filológiai elemzéséhez. Egyes mesehős-elnevezések azoknak szolgálnak hivatkozási alapul, akik az ókori görög mitológia továbbélését, hagyományozódását többek között az albán folklórban kívánják nyomon követni. Több mesében megjelenik a hegyet vagy az égboltozatot támasztó ember motívuma, amelyet Atlasz alakjával azonosítanak. Egy gyakori mesehős, Dedalia neve egyes feltételezések

¹⁴ A „népi műfajismeret” némi cizelláltságáról vall Çetta leírása (1979–1982. 3.), mely szerint helyenként a népmesék egyes típusaira használt kifejezés *përralla e moçmja* ('az ősrégi mese') vagy *përralla e vjetra* ('a régi mese'). A képet tovább árnyalva: Gegëriában és főleg Kosovóban használatos a *hiqaje* kifejezés, amely bár döntően a *përrallával* egyenértékű, a fogalom megtűri és helyenként magában foglalja a teljes népielbeszélés-hagyományt is (Kaleshi, H. 1983. 78.).

Csupán a filológiai pontosság kedvéért jegyzem itt meg, hogy dolgozatomban az albán tulajdon- és közneveket határozott alakjukban közlöm.

¹⁵ Çetta, A. 1979–1982. 3.

¹⁶ Vö. Çetta, A. 1973. 75.; Sako, Z. 1984c.; Panajoti, J. 1985. Már csak ezért is hasznos volna a mese- és mesetípus-fogalom átvétele az albán folklorisztika részéről, hogy egy könnyebben megközelíthető, kezelhető albán mesekorpuszt vonhassunk be a nemzetközi kutatásba.

¹⁷ Ortutay Gy. 1960. 6–9. Ezek közül a „Jaj, de nagyot aludtam!” formula a sámanrítus körén kívül, így az albán mesehagyományban is megtalálható. Az Ortutay által honfoglalás előttinek, csak a kaukázusi, török és magyar anyagban törvényszerűnek minősített poláris mesekezdet, nem túl gyakran ugyan, de megjelenhet az albán mesében. Jóllehet, ez utóbbival kapcsolatban Kaleshi (1983. 78–79.) rámutatott, hogy orientális, nevezetesen török hatás eredménye. Ezt igazolná, hogy az ottomán terjeszkedés elől Dél-Itáliába vándorolt arbëreshek körében ismeretlen a poláris mesekezdet.

szerint a görög mondakör egyik legismertebb hősére, Daidaloszra vezethető vissza stb.¹⁸ Kaleshi átgondoltabban és alaposabb komparatistikával foglalkozott az albán mese keleti – perzsa, arab, és leginkább török – elemeivel. Megállapításai szerint jellemzően a mesét benépesítő alakok és lények között kell keresnünk a török (által közvetített) hatást. Attól kezdve, hogy a keresztény uralkodók, udvari vagy helyi tisztviselők helyét gyakran szultánok, pasák, vezírek, kádik, muftik és hodzsák veszik át, el egészen a konkrét mesei alakokig. Ilyen Çangallozi, Shamakadiu, Nastradini (értsd: Naszreddin), jól ismert perzsa hősnévből ered Gyjlyzarié stb.¹⁹ Leyen röviden az albán népmeséről is szólt, s történetiségénél fogva a balkáni hagyományban helyezte el, amelynek fő ismervéül jelölte meg az erőteljes orientális, iszlám hatást. E tekintetben annyi különbséget látott az albán, a bolgár és a szerb mesehagyományban, hogy utóbbiak esetében ez a befolyás jóval kevésbé érvényesült. Jellemzően a főhőst segítő állatok alakját (tigris, oroszlán, sólyom stb.), valamint egyes motívumokat (pl. az ártatlan lány megrágalmazása irigy nővérei által) tulajdonított keleti átvételnek.²⁰

Honti a népmese határok nélküliségéből kiindulva fogalmazott meg néhány mesei törvényszerűséget,²¹ amelyekre az albán anyag – talán tradicionalitása okán – itt-ott rációzol. Az európai mesehagyománnyal szemben az albánok körében a népmese szinte a legutóbbi évtizedekig a közösségi mindennapokban élő, aktívan produktív folklórműfaj volt. Bár előadásmódjának, a mesélő-hallgatóság viszonyának, az alkotó személyiségnek a vizsgálata gyerekcipőben jár, Çetta megállapította, hogy újabban nők egyre kevésbé, inkább idősebb férfiak adnak elő mesét. A kosovói falvak lakóinak bevallása szerint régebben a téli esték hosszan tartó meséléssel teltek. Çetta arra a feltételezésre jutott, hogy a népmesét bizonyos fokon a falvak mai lakói már lebecsülik, s szemléletmást a rövidebb műfajok (anekdoták, viccek stb.) vették át a helyüket, míg a mese „az apróságok szórakozásává” lett. Gyűjtései során egy adatközlő a jelenséget magyarázva azt vallotta, hogy az anekdotákkal szemben a mesék világát nehezen tudják megfeleltetni a mindennapok történéseinek, így igényük sincs rá.²²

¹⁸ Vö. Lambertz, M. 1952. 202. (ugyanott ezen feltételezések cáfolása). Persze ismertek Albániában olyan tudománytalan – de legalábbis ellenőrizhetetlen –, nagy hatású elméletek is, melyek a görög mitológiát egyenesen illír(-trák), tehát „ősalbán” hozadéknak tartják. Érdekes lehet ebből a szempontból a folklorisztikával is foglalkozó, világhírű albán író, Ismail Kadare néhány történeti regénye. Ezek közül említhető az *Ura me tre harqe* ('A háromlyukú híd') című mű, amelyben szereplői szájába adva fejtegeti az ógörög istennevek illír-albán szógyökét (pl. *zëri*, 'a hang' – Zeus; *dheu*, 'a föld' – Déméter; *deti*, 'a tenger' – Thetisz; *udha*, 'az út' – Odüsszeusz).

¹⁹ Kaleshi, H. 1983. 79–86.

²⁰ Leyen, F. von der 1954. 88–89.

²¹ Honti J. 1937.

²² Çetta, A. 1979–1982. 3. Hontit olvasva és elfogadva – hogy tudniillik a mese állásfoglalás a valós világgal szemben, azt formálja meg, miként is kellene működnie a világnak – ez utóbbi adatközlői vallomás jól tükrözi a modern világgépáramlat akárcsak felszínes hatását is.

Az albán mese alkotója is beemeli a fantasztikumot a mesébe, s talán még szabadabban bánik képzeletével, mint a mi mesemondóink, válogatás nélkül alkalmaz irreális elemeket (az albán anyagban szembetűnő a tündérmese túlsúlya!). Ám találkozhatunk egy sor olyan elemmel is, amely irreális ugyan, de a tudat szempontjából semmiképpen nem fantasztikum, hanem hiedelem. Ez a jelenség az albán mese vonatkozásában jóval erőteljesebb, mint a magyaréban, s míg nálunk csak elszórtan jellemzőek a mesei méretűvé duzzasztott hiedelemtörténetek, addig Albániában ezek teszik ki a mesekorpusz tekintélyes hányadát. Magyarázata a mesei világ nagyobb elevenségében, a valóságos (mert hitt) világ határozottabb visszacsatolásában keresendő. A legtöbb meseszövegben közbeszúrt hiedelemmagyarázatokkal találkozhatunk, vagy éppen az egyben hiedelemalaként is funkcionáló, a mesét benépesítő szereplők a mesékben sem tesznek mást, mint a „valóságban”, a hiedelemleírásokban.²³ E ponton idekívánkozik pár szó a záróformulákról, amelyek merőben eltérnek a magyar és egyéb mesékéitől. Az albán népmese döntően – de nem minden esetben – csak nyitóformulával rendelkezik, amely a „once upon a time”²⁴ körül oszcilláló formulák közé sorolható: a létige (*ështëë*) múlt idejű alakjának különböző esetű variálásából áll.²⁵ A záróformulát abban a formában, ahogy mi használjuk, csak a toszk vidéken ismerik, de ott sem általános. A mese többnyire azzal ér véget, hogy a mesélő egy mondatban előadja a végkifejletet. Az ehhez fűzött záróformula azonban már nem nyelvi alakzat, hanem funkcióval bíró külön népköltészeti alkotás. Pár soros mondókákról van szó, melyek egyrésről a hallgatóságot kívánják eltávolítani a mese birodalmától, visszazökkentik a valóságba,²⁶ másrésről – minthogy a hiedelemvilág aktívan benépesíti a mesét, a mesélés alkalma egyben démonjárás is – annak végeztével e különféle lények ellen is védekeznek. Lambertz szerint a mese-záróformulának tehát mágikus ereje van, mondhatni varázsigé.²⁷ Csupán példaként egy: „A mese ott, | az egészség velünk. | A mese a téglákban, | az egészség a férfiban. | A mese a gerendákban, | az egészség a nőben. | A mese a szarufákban, | az egészség a lánykákban.”²⁸

²³ Ennek egyik tanulsága lehet, hogy a hiedelemtörténetek nemcsak társadalmi hitelük felbomlását, majd megszűnését követően kerülhetnek egyfajta mechanizmus útján a mesei történetekbe.

²⁴ Thompson, S. 1951. 457–458.

²⁵ Pl. „Ish qënë...”, „Ishin qënë...” „Kishin qënë...” stb. gyakorlatilag lefordíthatatlan (kb. ‘Volt...’, ‘Vala...’) alakok mellett néha bővített változatot is találunk: „Ka qënë, çish ka qënë...” (‘Volt, ahogy volt...’), „Në kohën e vjetër ishin qënë...” (‘A régi időben volt...’) stb. A hallgatóság – főként a muzulmán – gyakran válaszol is e nyitóformulákra („Bár minden jól végződne!” stb.). Vö. Lambertz, M. 1922. 90–91.

²⁶ A mese-záróformulák illetően pszichológiai funkciójáról ír Franz (1995. 16–17.) is.

²⁷ Lambertz, M. 1952. 203–204.; vö. Lambertz, M. 1922. 91–97.; Papeleka, N. 1994. 151–152.

²⁸ „Përralla atje | shëndetja ke ne. | Përralla në tulla | shëndetja në burra. | Përralla në tratë | shëndetja në gratë. | Përralla në hartosat | shëndetja në gocat” (Lambertz, M. 1922. 93; az albán nyelvű szemelvényt modernizált helyesírással közöltem).

A másik szempont, amelyet Honti felvet, a mese demokratizmusa, miszerint azt formálja meg, milyennek is kellene lennie a jól és igazságosan működő világnak (Ortutayval szólva *normatív vágyvilág*). Honti két, egyazon típuscsoportba tartozó magyar népmese példáján mutatja be, hogy a mese alap gondolata a jó megjutalmazása és a gonosz bűnhődése, az, hogy érdem szerint rosszról jóra, illetve jóról rosszra fordul minden. A magyar mesében ez döntően így is van, elmentébben az albánnal. A szegénysorban élő Bilmeni például végrehajtja a királylány elnyerésének feltételül megjelölt feladatot, különféle kalandokon keresztül meg is szerzi a lányt, de végül nem ő veszi el, hanem egy másik király fia, ő maga pedig elégedetten visszatér házába. A birkapásztor legény feleségül veszi a rabul ejtett sellőt, mígnem egy idő elteltével az elszökik és vége a mesének (ugyanaz a motívum magyar mesében is ismert). A másik aspektus a gonosz bűnhődése. A legtöbb albán népmesében a hősnek ártó, állhatatosan a vesztét kereső alak nem bűnhődik. A *három fivér* című mese végén a főhős jókívánságok kíséretében megajándékozza azt a boszorkányt, aki a történet folyamán lankadatlanul a vesztét kereste. Egy másik hős az öt sanyargató királyi apóshoz, mikor faképnél hagyja, a következő szavakat intézi: „Köszöntelek, apósom, jó egészséget kívánok!” Föld Szépe gazdagon, ékesen felszerszámozott hátaslovakkal jutalmazza meg az ármanyos boszorkányt stb.

A mesei szerkezet

Az albán és a magyar népmese formai jegyeit tekintve lényeges különbségről aligha szólhatunk: terjedelmében, párbeszédes előadásmódjában a két anyag, mondhatni, megegyezik. A përralla szerkezeti felépítése is kötött, a kezdetektől nyilvánvaló az az (igazságtalan) helyzet, amelyre a mesének erkölcsi megoldással kell szolgálnia, teli szükségszerűséggel és cselekményformáló szerkezeti elemekkel. Az albán népmese hősei a magyarokéhoz hasonlóan gyakran „élnek” a beavatottság eszközével, de ezen felül a szerkezetbe beépült egypár olyan elem, amellyel a magyar anyagban csupán elszórtan találkozhatunk. Forrásuk a mindennapi élet, az albán jogszokás, nevezetesen az elmúlt százötven év albanológiai irodalmából unalomig ismert *besa* és *vergjinesha* fogalma. Az előző lefordíthatatlan kifejezés, talán 'az adott szó'-ként lehetne megragadni lényegét, ez azonban még nem jelzi híven a mögötte megbújó erkölcsi erőt. A hagyományos albán társadalomban a *besa* annyit tesz, hogy aki vagy ami *besa* alatt van, az szent és sérthetetlen; *besa* kihirdetésekor az egymással vérbosszúban lévő közösségek felfüggesztik ellenségeskedésüket; aki valamire *besát* ad, azt élete árán is köteles végrehajtani stb.²⁹ A *besa* az albán mese jellemző cselekményformáló, szerkezeti motívuma is: ha a főhős *besát* ad arra, hogy bizonyos feltételek teljesüléséig nem vall ártójáról, akkor nem is teszi. De fordítva is érvényes: ha a *kuçedra* megesküszik rá,

²⁹ Vö. Goci, H. 1970.; Ismaili, H. 1971.

hogy nem falja fel a hőst, akkor nem is fogja megtenni. (Ez utóbbi motívum magyar mesékből is jól ismert, azzal a megkötéssel, hogy például a vendégének kényszerű oltalmat ígérő „magyar” sárkány igyekszik adott szavát feledni, keresi a lehetőséget a hős elpusztítására.) Egy effajta szerkezeti elem tág lehetőségeket rejt magában a mesealkotás, a cselekményformálás szempontjából: a rossz bűnhődését vagy inkább hoppon maradását lehet kitolni egy mesei besával, s addig a hősnek megpróbáltatások egész sorát kell kiállnia. A másik ilyen, ritkábban előforduló elem a vergjinesha. A magyar szakirodalomban gyakran helytelenül *amazonnak* nevezett nő az, aki – valamely fogadalomtól indítva – férfiruhába öltözik és férfieleletet él: dolgozik, családját eltartja, részt vesz a közösség irányításában stb. Az albán mesékben több helyütt a kedvesétől elválasztott lány – általában Föld Szépe – vergjineshává lesz, s a férfi hős feladatait átvéve, animusát kibontakoztatva, küzdelmek során keresztül jut el a háttérbe szorult „főhősig”.

A mesei alakok

Az albán mesei alakok szintén rendelkeznek néhány sajátos vonással, amely a magyar anyagot nem jellemzi, s gyakorlatilag elmondható, hogy a meséről mesére változó főhős mellett szinte állandósult mellékszereplők népesítik be a përrallákat. Főhősei általában a legkisebb fivérek, többnyire a nemzetközi harcos jellemből táplálkoznak: bátrak, minden akadályt leküzdének, s végül elnyerik vagy sem – albán meséről van szó! – méltó jutalmukat. (Jóllehet, az értékrend néha sérül – vélhetően keleti átvételről van szó –: az egyik mesében a királykisasszony a hét fivér közül azt választja férjéül, amelyik varázsvesszejével palotákat tud elővarázsolni a semmiből.) A keleti, török hatást felmutató meséktől eltekintve az albán mesehősök ritkán, akkor is beszélő névvel vannak felruházva: Qerozi (Ótvaros), Shpata (Szablya), Dedalia (Tengerfi), Ylli (Csillag), Këmbëkashta (Szalmaláb), Biri i Farkëtarit (Kovács fia) stb. Az orientális hatású mesékben már a megjelenő földrajzi neveken – Isztambul, Fekete-tenger, Pireusz stb. – felül a hősök is mindenkor nevesítettek, s albán nyelvérzék szerint nevük nem is értelmezhető: ilyen Musa i Vogël (kis Musa), Çangallozi, Kaçi, Shamakadiu stb.

Az albán népmesék egészen sajátos alakja e [!] Bukura e Dheut (Föld Szépe), aki szinte valahány tündérmesében megjelenik. Nem konkrét figura: többnyire annak a nőalaknak a neve, akit a sors a főhősnek szánt, lehet a szomszéd faluban lakó vagy a kuçedra által elrabolt gyönyörű lány, a kurta kígyó alakjában megmutatkozó világszép királykisasszony, a tündérek egyike, az alvilág úrnője stb. Lényegében egy, az emancipációt, így a nők tisztelését kevésbé ismerő társadalom mesehagyományában a női mélymagot testesíti meg.³⁰

A tündérmesék másik főalakja a gonosz kuçedra, a kilenc-, hat- vagy négyfejű, tűzokádó, nőnemű sárkány(család) – elnevezésében is szembeállítva a hím-

³⁰ Vö. Franz, M.-L. von 1995. 201–281.

nemű jó sárkánnyal (*drangua*) – vagy esetleg óriás, aki rendszerint elrabolja Föld Szépét, s a főhősnek vele kell megküzdenie. Jelentősége talán az oka, hogy a kuçedra többnyire beszélő névvel is rendelkezik: Lubi (a kuçedra általános elnevezése), Sárkányok Anyja (Mëmëlubi), Lubirashi stb. Gyermekei az olyan mesei alakok, mint az egyszerű óriás vagy emberevő, a Katallani.³¹

A kuçedra mellett jelentős negatív hős a boszorkány (*shtriga*), aki fogva tartja a Föld Szépét, s mellette olyan, a magyar mesékre is jellemző alakok, mint az ördög (*dreqi*), a nagyerős és nagyétkű törpe (*shkurtabiqi*), az óriás (*divi*), a rossz szellem (*xhindi*) stb. A pozitív alakok a tündérek (*zanat*) és a drangua (jó sárkány vagy szárnyas ember) mellett kevésbé meghatározottak; mindazon lények és állatok, amelyek a hős szolgálatába állnak: a táltos ló (*dygdyli*), a mindenre képes kőkutyá (*qeni i kuq*; lásd a magyar meseanyag Világneheze nevű kutyáját), a sas, a vadló stb.

A korábban elmondottak értelmében hiedelemalakok szép számban segítik vagy akadályozzák a hőst kalandjai során. A leggyakrabban előforduló lény az *ora*; a néphit szerint minden embernek megvan a maga orája, segítő védőszelleme, amely a mesei hősök útját is egyengeti. A *lugati*, a hazajáró lélek a mesékben – akárcsak a hiedelemleírásokban – éjszakánként kel ki sírjából, ellátja a baját az útjába kerülő embereknek, kövel dobálja meg őket, betöri a házak ablakait stb.³²

Összegzés

Dolgozatomban átfogó összehasonlító mesekarakterológiára ugyan nem vállalkoztam, mégis ide kíváncozna pár szó az albán përralla sajtyszerűségeiről, általános jellegéről, hogy ezáltal is kiemelhetőek legyenek a magyar népmese és közte fennálló eltérési pontok.³³ Ortutay a magyar mesehagyományt akként írta le, hogy azt színesség, érzékletes erő, a népnyelvből fakadó sokszínű formai gazdagság jellemzi.³⁴ Mi sem ragadhatjuk meg teljes bizonyossággal az albán népmese valóban érvényes jellegét. A válasszal mégis megpróbálkozva, a dolgozatban kiemelt sajtásoktól eltekintve, mintegy meseolvasói benyomásaimat megfogalmazhatom: az albán përrallát a lenyűgöző elbeszélésmód, a motivikai gazdagság

³¹ Ennek alakja már valóban azonosítható a küklopsz Polüphemosz mitikus alakjával, gyakorlatilag az egész albánság, így a dél-itáliai diaszpóra körében is ismert. Valamennyi verzióban felmutatható ugyanaz a homéroszi motívum, amelyben a hős az alvó vagy törbe csalt, elfogott emberevő szemét egy izzó nyárssal kiszúrja (vö. Lambertz, M. 1952. 9–21, 202–204.; Schütz I. 1957. 20–26.).

³² Az albán mesei alakokról átfogóan: Sako, Z. 1984c. 238–239.; Lambertz, M. 1988.; Tirta, M. 1995.

³³ Grimm már említett tanulmányában (1853. 378.) az albán és a magyar meseformulák hasonlóan naiv jellegét emelte ki (idézi Berisha, A. 1989. 173–174.).

³⁴ Ortutay Gy. 1960. 57.

és leginkább maga a mese élete jellemzi. Aktívan produktív és a folklórkincsben kiemelkedő jelentőségű műfajról van szó, amely páratlan módon szinkretisztikus, rendkívül színes elegyet alkot: eleven és ősejű benne a tudatot meghatározó képzelet, s magában foglalja a közösségi lét rengeteg elemét.

Irodalom

- Andelić, Magdalena
1969 Albanska narodna poezija u mađarskoj književnosti s osvrtom na pesme o Skenderbegu. In *Simpoziumi për Skënderbeun. Simpozijum o Skënderbegu. (9–12 maj 1968)*. Përg. Idriz Ajeti et al. Prishtinë/Priština, 375–384.
- Berisha, Anton
1989 Fillet e njohjes së letërsisë gojore shqipe në gjuhën gjermane. [Az albán népköltészet német nyelvű ismertetésének kezdetei.] *Kultura Popullore* X. 2. 161–175.
- Boggs, Ralph S.
1930 *A comparative survey of the folktales of ten peoples*. Helsinki. (Folklore Fellows Communications, 93.)
- Camaj, Martin
1977 Albanien. In *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. I. Hrsg. Kurt Ranke. Berlin – New York, 248–254.
- Camaj, Martin – Schier-Oberdorffer, Uta
1974 *Albanische Märchen*. Hrsg. – -. Düsseldorf. (Die Märchen der Weltliteratur.)
- Çetta, Anton
1972 *Prozë popullore nga Drenica. I–II*. [Drenica népi prózája.] Prishtinë.
1973 Për një ndarje më të plotë të prozës popullore dhe emërtimeve e ca llojeve të saj. [A népi próza fogalmához és műfaj-nevezékτανához.] *Gjurmime Albanologjike – Folklor dhe Etnologji* III. 69–84.
1979–1982 *Përralla. I–II*. [Mesék.] Përg. – -. Prishtinë. (Letërsi Popullore, 4, 7.)
- Dharmo, A. – Lafe, E.
1974 Recherches dans les archives danoises. *Studia Albanica* XI. 2. 217–221.
- Dieterich, Karl
1902 Die Volksdichtung der Balkanländer in ihren gemeinsamen Elementen. Ein Beitrag zur vergleichenden Volkskunde. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XII. 145–155, 272–291, 403–415.
- Elsie, Robert
1994 *Albanian folktales and legends*. Tiranë.
- Franz, Marie-Louise von
1995 *Női mesealakok*. Budapest.

- Goci, Haxhi
1970 La besa – une haute vertu du peuple albanais. In *Deuxième conférence des études albanologiques. À l'occasion du 5^e centenaire de la mort de Georges Kastriotë-Skanderbeg*. Tirana, 12–18 janvier 1968. II. Réd. Androkli Kostallari. Tirana, 229–231.
- Grimm, Wilhelm
1853 Albanesische Märchen. *Zeitschrift für Deutsche Mythologie und Sittenkunde* I. 377–381.
- Haberlandt, Arthur
1923 Literatur der Volkskunde. *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* XXVIII. 4. 60–64.
- Hahn, Johann Georg von
1853 *Albanesische Studien. I–III*. Jena–Wien.
1864 *Griechische und albanesische Märchen. I–II*. Leipzig.
1918 *Griechische und Albanesische Märchen. I–II*. Hrsg. Paul Ernst. München–Berlin.
- Haxhihasani, Qemal
1967a *Tregime dhe këngë popullore për Skënderbeun*. [Népi elbeszélések és népdalok Szkenderbégről.] Përg. – –. Tiranë.
1967b Les contes populaires sur l'époque de Skanderbeg. *Studia Albanica* IV. 2. 135–154.
- Honti János
1937 *A mese világa*. Budapest.
- Ismaili, Hilmi
1971 Besa u običajnom pravu Albanaca. *Gjurmime Albanologjik – Folklor dhe Etnologji* I. 91–117.
- Jarnik, Johann Urban
1881 *Zur albanischen Sprachenkunde*. Leipzig.
1890–1892 Albanesische Märchen und Schwänke. *Zeitschrift für Volkskunde* II. 7. 264–269., 9. 345–349., 11. 421–424.; III. 5. 184., 6. 218–220., 7. 264–265., 8. 296–298.; IV. 9–10. 299–304.
- Kaleshi, Hasan
1983 Der orientalische Einfluß auf die albanischen Volksmärchen. In *Musikethnologisches Kolloquium zum 70. Geburtstag von Walther Wünsch (1978)*. *Die südosteuropäische Volkskultur in der Gegenwart*. Hrsg. Alois Mauerhofer. Graz, 77–96. (Musikethnologische Sammelbände, 6.)
- Katona Imre
1975 Az albán epika. (Énekek és énekmondók, előadás és hallgatóság). *Népi Kultúra – Népi Társadalom* VIII. 339–366.
- Kovács Ágnes
1960 *Tündér Ilona*. Szerk. – –. Budapest. (Népek Meséi, 5.)
- Kurti, Donat
1940 *Prralla kombtare mbledhë prej gojës së popullit. I–II*. [A nép ajkáról gyűjtött nemzeti mesék.] Shkodër.

Lambertz, Maximilian

- 1917 *Die Volkspoesie der Albaner. Eine einführende Studie.* Sarajevo. (Zur Kunde der Balkanhalbinsel, II. Quellen und Forschungen, 6.)
 1922 *Albanische Märchen (und andere Texte zur albanischen Volkskunde).* Wien. (Schriften der Balkankommission – Linguistische Abteilung, 12.)
 1952 *Die geflügelte Schwester und die Dunklen der Erde. Albanische Volksmärchen.* Hrsg. – -. Eisenach.
 1956 *Albanien erzählt.* Berlin.
 1958 *Die Volksepik der Albaner.* Halle.
 1988 *Figurat e përrallës shqipe.* [Albán mesei alakok.] *Kultura Popullore* 1988. 1. 183–190.

Leskien, August

- 1915 *Balkanmärchen. Aus Albanien/Bulgarien, Serbien und Kroatien.* Hrsg. – -. Jena.

Leyen, Friedrich von der

- 1954 *Die Welt der Märchen. II.* Düsseldorf.

Löwis of Menar, August von

- 1912 *Der Held im deutschen und russischen Märchen.* Jena.

Nigro, Sebastiano lo

- 1957 *Racconti popolari siciliani. Classificazione e bibliografia.* Firenze. (Biblioteca dell' Archivum Romanicum, 51.)

Ortutay Gyula

- 1960 *A magyar népmese.* In *Magyar népmesék. I.* Szerk. Ortutay Gyula, Dégh Linda, Kovács Ágnes. Budapest, 5–66.

Panajoti, Jorgo

- 1985 *Përralla.* [A mese.] In *Fjalor enciklopedik shqiptar.* Kryered. Aleks Buda. Tiranë, 832.

Papleka, Ndoc

- 1994 *Sinkretizmi në poezinë orale.* [A népköltészet szinkretizmusa.] *Kultura Popullore* XV. 1–2. 145–157.

Pedersen, Holger

- 1898 *Zur albanesischen Volkskunde.* Kopenhagen.

Petzoldt, Leander

- 1995 *Balkan-Märchen.* Hrsg. – -. Frankfurt am Main.

Sako, Zihni

- 1954 *Përralla popullore shqiptare.* [Albán népmesék.] Përg. – -. Tiranë.
 1963–1966 *Proza popullore. I–IV.* [A népi próza.] Përg. – -. Tiranë. (Folklor Shqiptar, 1.)
 1965 *Rreth disa elementeve të përbashkëta ndërkombëtare në përrallat shqipe dhe veçoritë e tyre kombëtare.* [Az albán mese néhány nemzetközi vonásáról és nemzeti sajátosságairól.] In *Konferenca e parë e studimeve albanologjike.* Tiranë, 15–21 nëndor 1962. Përg. Androkli Kostallari. Tiranë, 315–321. [Me biseda i Eqrem Çabejit: 433–435.]
 1984a *Fillimet e krijimtarisë popullore.* [A népköltészet kezdetei.] In – -: *Studime për folklorin.* Tiranë, 17–22.
 1984b *Përrallat dhe legjendat.* [Mesék és legendák.] In – -: *Studime për folklorin.* Tiranë, 50–57.

- 1984c Përralla popullore shqiptare. [Az albán népmese.] In --: *Studime për folklorin*. Tiranë, 235-250.
- Schirò, Giuseppe
1923 *Canti tradizionali ed altri saggi delle colonie Albanesi di Sicilia*. Napoli.
- Schütz István
1957 *A föld szépe. Albán népmesék*. Szerk. --. Budapest. (Népek Meséi, 1.)
- Shaplo, Dalan
1989 Rreth etikës dhe fantazisë së përrallës. [A mese etikája és fantaszti-kuma.] In *Çështje të folklorit shqiptar*. IV. Përg. Ali Xhiku et al. Tiranë, 71-96.
- Skendi, Stavro
1954 *Albanian and South Slavic oral epic poetry*. Philadelphia. (Memoirs of the American Folklore Society, 44.)
- Thompson, Stith
1951 *The folktale*. New York.
- Tirta, Mark
1995 Qenie mitike të shqiptarët dhe analogji iliro-trake. [Albán mitikus lények és illír-trák analógiáik.] *Kultura Popullore* XVI. 1-2. 149-157.

Gulyás Judit

Fény és halál

A János vitéz műfaja és értékszerkezete

E dolgozatban Petőfi Sándor *János vitéz* című művét elemzem a következő szempontok bevonásával: műfaji kérdések, a mesei funkciók és szerepkörök érvényesülése, az elbeszélés jellege, időkezelés és fényviszonyok ábrázolása a szövegben, a halál jelenléte és a Tündérország-tér lehetséges jelentései.

A műfajról

A *János vitéz* értelmezői a szöveg műfaját különbözőképpen definiálták. Tekintették népies hőskölteménynek,¹ népies éposznak,² tündéres népi mesének,³ jelvi mesének,⁴ műfajteremtő naiv mesének,⁵ amely azonban műfaja szerint nem igazi népmese, illetve olyan népmesének, mely formájára nézve az, funkciójában azonban népi eposz.⁶ Az 1845-ös első kiadás a „népmese” műfajmegjelölést alkalmazta a cím mellett. Mindamellet a befogadók számára mégsem volt egyértelmű a műfaj s az ennek megfelelő elvárásrendszer; erről Oravecz Ödön beszámolója⁷ tudósít.

Berze Nagy János a 20. század első negyedében, a mesei típusállítás és -katalogizálás szaktudományos megindulását követően, hat folklór mesetípus, illetve ezek kontaminációjának meglétét mutatta ki elemzésében,⁸ mely típusok a következők: Erős János (AaTh 650/A), az ördögszerető (AaTh 407/B), az üldözött szarvasűnő (AaTh 401), Fehérlófia és Borsszem Jankó keveredése (AaTh 312D), a

¹ „[Petőfi] *A helység kalapácsa* után akkor írta meg az első sikerült nagyobb népies hőskölteményt, a *János vitézt*” (Vahot I. 1881.; idézi Oravecz Ö. 1903. 8-9.).

² Fischerre hivatkozik Oravecz Ö. 1903. 30.

³ Toldy F. 1845.; újraközli Csanádi I. 1973. 32.

⁴ Henszlmann I. 1978. 319-320.

⁵ Horváth J. 1922. 114.

⁶ Pándi P. 1952. 580.

⁷ Oravecz Ö. 1903. 30.

⁸ Berze Nagy J. 1925. 21-39.

virággá változtatott lány (AaTh 407) és az Árgírus-típus. Mivel Berze Nagy nem a nemzetközi Aarne-Thompson-katalógust használta, ezért a vonatkozó típusazonosításokat Dömötör Ákos végezte el,⁹ csakúgy, mint a motívummegfeleltetéseket.

A fentiekben megadott, a *János vitéznek* alapanyagul szolgáló mesetípusok *mindegyike* a mesének azon válfajához tartozik, amelyet a 19. században *jelvi mese*, később *tündérmese*, illetve *varázsmese* terminussal illettek, s amely az Aarne-Thompson-katalógus 300-tól 749-ig terjedő típusait fedi le. Mindezen folklór mesetípusokra érvényes a proppi morfológia, mely a varázsmesék műfajának szerkezeti sajátosságain alapult. Propp világosan megvonta kijelentéseinek érvényességi körét, a morfológiájának központi fogalmát alkotó funkció tárgyalásakor: „A funkciók sorrendje azonos. [...] Fenti törvényszerűség csak a folklórra érvényes. Nem a mese mint műfaj általános sajátossága. Az irodalmi mesékre ez a törvényszerűség nem vonatkozik.”¹⁰

A *János vitéz* olyan irodalmi mese, amely a folklór varázsmesetípusok *alapján* hoz létre önálló szüzsét, azaz nem *egy* folklór mesetípus irodalmi nyelvezetű, illetve dramaturgiájú átírata. Petőfi mesetípusoktól és mesemotívumoktól való eltolódását a cselekményépítésben Dömötör Ákos és Kerényi Ferenc regisztrálta.¹¹ Mindezt szem előtt tartva, mégis rövid áttekintését adom a morfológiai megközelítés megféleléseinek és eltéréseinek, melyek talán további támpontul szolgálhatnak a mesei jegyek műfajmeghatározó mértékéhez.

A funkciókról

Megjegyzéseim az egyes funkciók után található; a proppi funkciósorrendet a fentiek értelmében nem feleltetem meg a *János vitéz* funkciósorrendjének, mivel az eredendően is kettős menetű történet, ezen túl pedig olyan konstrukció, amelyet nem szabályoz sorrendi megkötés a kezdeten és a befejezésen túl.

1. A család egy tagja eltávozik hazulról.
2. A hősnek tiltó parancsot adnak (gyengített formában kérelemként vagy tanácsként).
3. A tilalmat megszegik.
4. Az ellenfél megkísérli felderíteni a terepet.
5. A hős ellenfele értesüléseket szerez áldozatáról.
6. A hős ellenfele megpróbálja becsapni áldozatát, hogy hatalmába kerítse őt és vagyonát.
7. Az áldozat hisz a félrevezetésnek, és ezzel akaratlanul is az ellenség kezére játszik. • Áttételesen vonható ide az a különös jelenet, amelynek során az éj-

⁹ Dömötör Á. – Kerényi F. 1994. 375–380.

¹⁰ Propp, V. J. 1995. 30.

¹¹ Dömötör Á. – Kerényi F. 1994. 375–380.

féli erdő közepén világosságot mutató magányos házat Kukorica Jancsi csárdaként azonosítja (5-6. fejezet), amely képtelenségnek tűnik, hiszen az erdő mélye járatlan és lakatlan, ami teljesen ellentétes egy csárda működtetésének feltételeivel. Ezenkívül környezetében a döghúst evő holló képzete is megjelenik, amelynek vonatkozó jelentését a gazda átkozódásai korábban meglehetősen explicitté tették. Ennek ignorálása olyan naivitás, amelyre az elbeszélő sem reflektál. Mindezt úgy tűnik, a hős önmagát vezeti félre, hogy beléphessen a konfliktusba. Ahogyan Propp megjegyzi: „A hős a tilalmakat mindig megszegi, az ártó szándékú ajánlatokat viszont mindig elfogadja és teljesíti.”¹²

8. A hős ellenfele kárt vagy veszteséget okoz a család valamely tagjának.
9. A hős értesül a bajról, vagy tudatosan benne a hiány, kéréssel fordulnak hozzá, parancsot adnak neki, elküldik vagy elbocsátják. • Propp szerint ez a funkció vezeti be a mesébe a hőst, aki kétféle lehet: *kereső hős* vagy *bajba jutott hős*. Az előbbiek valaminek a keresésére indulnak útnak, az utóbbiak célja viszont nem a keresés, és útjuk során különféle kalandok várnak rájuk. A mese struktúrája azt követeli, hogy a hős mindenképpen elinduljon hazulról.¹³ A *János vitéz*ben a hiányt maga a hős okozza és észleli: kötelességmulasztásával (normaszegés) elveszíti a nyáj egy részét s így közvetve szerelmét. Útnak indulását a bajba jutott hős attitűdje jellemzi, vagyis a fentiek értelmében a célképzet hiánya: „Azután ballagott, megállt, meg ballagott | Jobbra is, balra is; s mindezzel mit akar? | Nem tudta, mert nagy volt fejében a zavar” és „Indult; nem nézte egy szemmel sem, hol az ut, | Neki ugyanis mindegy volt akárhova jut” (3. és 4. fejezet). Úgy gondolom, ebben az esetben a *különféle kalandok* kitétel a szervesetlen kalandok jelentését fedi, hiszen bármely mesei hős kalandok sorozatán át nyilvánul meg. Ám az obsituskalandok annyira nem szervesek mesei értelemben, hogy ezek a fejezetek azok, amelyekben Jancsit nem említi a szerző, ami a Tündérország leírását tartalmazó fejezet kivételével példátlan: nincs fejezet, amely ne a hős, Jancsi szemszögéből mutatná a cselekményt. Evvel szemben nem látom céltalannak második útnak indulását, mert nem a vágyról való lemondás, hanem *egy* vágy meglelte mozgatója: meghalni. „Jancsikám, Jancsikám, az isten áldjon meg. | Másvilágon, ha még szeretsz, tied leszek” és „Vándorlok, vándorlok, a világ végeig, | Míg kívánt halálom napja megérkezik” (18. fejezet). Valóban eljut a világ végéig, s ott a másvilágon megtalálja, akit keresett.
10. A kereső ellenakcióra szánja el magát.
11. A hős elhagyja otthonát.
12. A hőst próbának vetik alá, kikérdezik, megtámadják stb., ez készíti elő a varázserejű eszköz vagy segítőtárs megszerzését. • Ez a Propp által második menetnek¹⁴ nevezett funkciócsoport tagjaként szerepel a *János vitéz*ben, ti. az óriáskirály lakomára invitáló szavai, amelyek János halálát implikálják. A

¹² Propp, V. J. 1995. 37.

¹³ Propp, V. J. 1995. 42-43.

¹⁴ Propp, V. J. 1995. 60-61.

- hős reakciója erre az öt veszélyeztető óriáskirály megölése, s ezután következik a varázssíp felajánlása. Elképzelhető ilyen funkcióját látni a zsványtanya-jelenetnek, azonban csak igen áttételesen: a zsványok illegitim életvitelének *elutasítása* előzi meg a huszáregyenruha felöltését (kisebb metamorfózissal), vagyis egy legalizált militáns életforma vállalását, amelyet nyilvánvaló, részleges transzformáció kísér.
13. A hős reagál a leendő adományozó tetteire.
 14. A varázsszerek a hős birtokába kerül.
 15. A hőst elviszik, eljuttatják vagy elvezetik arra a helyre, ahol keresése tárgya található (térbeli helyváltoztatás két birodalom között). • Ez elsősorban vonatkozik a tengeren átkelésre, amely az óriás segítségével valósul meg, a keresett „tárgy” Iluska. Idevonható a griff hátán való utazás, amely szintén szerelme feltételezett tartózkodási helyére juttatja a hőst.
 16. A hős és ellenfele közvetlenül összecsap. • Nem tekinthető ilyennek a zsványok kivégzése, mivel a hős azok klasszikus mesei kontrollvesztését, alvásukat kihasználva öli meg őket, sem a boszorkányok elleni küzdelem, mert segítőkkel megy végbe. Ilyen azonban a török basa, az óriáscsósz, az óriáskirály és a kapuőrző állatok kivégzése. Az első kincshez juttatja a hőst, a második kettő varázsszerkezőhöz, a harmadik pedig szerelméhez.
 17. A hőst megjelölik.
 18. Az ellenség legyőzése.
 19. A kezdeti baj vagy hiány megszűnik. • Ez két ízben történik meg: elsőként, amikor a keresett francia királylányt megtalálja, s ezért többek között kincsekkel jutalmazza, ami letelepedését biztosítva lehetővé tenné életcéljai megvalósítását s így visszatérését falujába. A második alkalom szerelme hiányának feloldása.
 20. A hős visszafordul. • A *János vitéz* hőse az első alkalommal visszafordul, a második esetben azonban nem, s ennek alternatíváját Trencsényi-Waldapfel¹⁵ említette: a népszínműváltozatban Jancsi és Iluska visszatérnek falujukba.
 21. A hőst üldözik. • A hőst egyáltalán nem üldözik a *János vitéz*-ben, hacsak a komikus mellékízű petrencerudas kergetést nem tekintjük annak. A visszatéréshez kapcsolódó üldözés–megmenekülés funkciójában talán a tengeri vihar és hajótörés jelenete állhat, mint amely életét és hazatérését veszélyezteti.
 22. A hős megmenekül az üldözés elől.

Innen indulhat egy második funkciósor, a *második menet*.

23. A hős ismeretlenül megérkezik haza vagy egy másik országba. • „Nem figyelmeztett ő szüretre menőkre, | Azok sem ismertek a megérkezőre” (17. fejezet).
24. Az álhős jogtalan követeléssel áll elő.
25. A hős nehéz feladatot kap.
26. A hős megoldja a feladatot.

¹⁵ Trencsényi-Waldapfel I. 1966. 229.

27. A hőst felismerik.
28. Az álhőst, ellenfelet, károkozót leleplezik.
29. A hős új alakot ölt (transzfiguráció). • A főhős transzfigurációja kétlépcsős. Az első fázis a huszáruha felvétele („Bámulói lettek katonapajtási, | Nem győzték szépségét, erejét csodálni”, 7. fejezet), a második a névcseré. Az egy-fázisú revelációszerű alakváltás azonban nem a hőshöz, hanem szerelméhez kapcsolódik: rózsából ember.
30. Az ellenséget megbüntetik. • Kérdéses, hogy ki a hős egyetlen, állandó ellenfele. Különböző ellenfelek és károkozók lépnek fel, akik azonban egymással nem állnak kapcsolatban. A mostohának annyiban különleges a szerepe közülük, hogy mindkét világban, a reálisnak ábrázolt falusiban és az irreális sötétség országában is megjelenik, mintegy kapocsként földi és természetfeletti rosszindulat, ártó szándék között. Az ő halála után nyugszik meg a hős szíve, ugyanakkor az ő halála után kerül a hős olyan helyzetbe, melyben halottak lelkei fenyegetik.
31. A hős megházasodik és trónra lép. • Erre két ízben van lehetősége: elsőként a francia királylány fellelése után, majd Iluska megtalálásával. Az első lehetőséget a hős elutasítja és visszatér falujába, a másodikat nem.

A szerepkörökről

Propp a harmincegy funkció megállapítása mellett hét szerepkört különített el a következő jegyekkel:

1. Az ellenfél/károkozó (károkozás, viadal vagy a hőssel folytatott küzdelem más formája, az üldözés): mostoha, török basa, török basa fia, óriáscsász, óriáskirály, őrző állatok, kísértetek, valamint a zsványok és boszorkányok mint kollektív, Jancsit közvetlenül nem sértő károkozók.
2. Az adományozó/felfegyverző (varázseszköz átadásának előkészítése, a hős ellátása, felfegyverzése a varázseszközzel): huszárcapitány, francia király, óriások.
3. A segítőtárs (a hős térbeli helyváltoztatása, a baj vagy hiány megszüntetése, megmentés az üldözéstől, nehéz feladat megoldása, a hős átváltoztatása): griff, óriások, halász.
4. A cárkisasszony (keresett személy) és apja (nehéz feladat kiszabása, megbélyegzés, leleplezés, felismerés, a második károkozó megbüntetése, az esküvő): a francia királylány és a király, illetve Iluska.
5. Az útnak indító (útnak indítás, bekapcsoló mozzanat): a gazda (nevelőapa).
6. A hős (útnak indulás, reagálás az adományozó kívánságára, esküvő): Kukurica Jancsi/János vitéz.
7. Az álhős (útnak indulás, reagálás az adományozó kívánságára negatív, jogtalan követelés): nincs.

A hat szereplőn kívül *speciális összekötő szereplők* is szerepelnek a műben, ezek az információáramlást szolgálják, tárgyak, állatok avagy személyek: szomszéd menyecske, fazekas, halász, a rózsza.

A valóságérzésről

A *mesei valóságérzéssel* kapcsolatosan Henszlmann Imre fogalmazta meg kifogásait. A kritika alá vett fejezetek (epizód voltuk miatt) a zsványtanya-jelenet, a találkozás a fazekassal, a temetőben hálás, illetve a sötétség országát bemutató jelenet nem népi felfogása miatt.¹⁶ Henszlmann után általában kritikai téma maradt az említett jelenetek epizód jellegének megerősítése, avagy elutasítása. Azon értelmezők, akik a zsványjelenet szerves volta mellett érveltek, avval utasították el Henszlmann megállapításait, hogy itt a hős morális karakterére derül fény – azonban Henszlmann-nak igaza volt abban, hogy a népmese az ilyen jellegű morális tünődéseket nem ismeri: mivel az értékek egyértelműen kijelöltek, semmiféle erkölcsi probléma nem merülne fel a gonosz zsványok elpusztítása és kincseinek elkobzása kapcsán. Pándi Pál ezen jelenet fontosságát abban látta, hogy a népet reprezentáló hős ily módon szerzett javakkal nem emelkedhetne fel¹⁷ – számomra ugyanakkor rendkívül kétséges, hogy a szöveg egészét tekintve milyen értelemben beszélhetünk *felemelkedésről*. A mű értéktelített állapottal indul, s a szöveg főbb metaforái is mind erre utalnak (így talán a legfontosabb: a fény metaforái), melyhez képest bármely további állapot árnyékszerű marad. A *fazekasjelenet* Henszlmann szerint azért céltalan, mert „hogy ez hősünknek tudtára adja az óriás ország létezését, nem elegendő az ő létezésére a költészetben”.¹⁸ Ennek éppen az ellenkezőjét gondolom, mint Propp is utalt rá,¹⁹ de a magyar népi epikus hagyomány áttekintése is bőven igazolhatja, mennyire fontos szerepe van az információközlés ágenseinek e műfajokban, s ez a szükséglet a textuális megoldások milyen változatos körét mozgósítja a megszólaló állatoktól a félreértelmezhető álomlátásokig. A temetőben hálást elvetik, mert passzív hőst mutat,²⁰ pedig explicite kimondatja János vitéz kalandjainak, utazásának lényegét: „Tartományunkba belépni miképp mer ő?”, vagyis a *folyamatos határátlépést* az átlépést a humán szférából a nem emberibe (óriásországba), a reálisból a mágikusba (a sötétség országába), az élő emberiből a halott emberi világból (a temetőbe).

Dömötör Ákos és Kerényi Ferenc tanulmányukban rámutattak azon fontosabb elemekre, melyek nem a folklórmesék motívumhasználatának felelnek meg,²¹ ehhez két kisebb észrevételt tennék, melyek a leírás és a jellemábrázolás

¹⁶ Henszlmann I. 1978. 249–321.

¹⁷ Pándi P. 1952. 466.

¹⁸ Henszlmann I. 1978. 319.

¹⁹ Propp, V. J. 1995. 72, 80.

²⁰ Pl. Oravecz Ö. 1903. 32.

²¹ Lásd Petőfi S. 1997. 312.; Dömötör Á. – Kerényi F. 1994.

fikciós történetmondásának megnyilvánulásai olyan elbeszélői helyzetben, amelyben a szerepkör és a formulaszerű mesei szemlélet kellene hogy érvényesüljön.

Az első ilyen alkalom a török basa fiának üldözése. A folklórhagyomány egyik toposza elevenedik itt meg: a lányrablás lóháton üldözéssel. A jelenetnek mindig és csak három szereplője van, központi eleme a lányrabló és a megmentő viaskodása, amely a rabló halálával, a megmentő győzelmével és a lánnyal töltött meghitt (potenciálisan veszélyeztetett) együttléttel zárul. Itt azonban a könyörgés és a kegyelem gesztusát ábrázolja az elbeszélés:

Kegyelem, kegyelem, nemes lelkű vitéz!
Ha semmi másra nem: ifjúságomra nézz;
Ifjú vagyok még az életet szeretem...
Vedd el mindenemet, csak hagyj meg életem!

(12. fejezet)

Ezzel a megnyilvánulással ellentétben áll egy másik fiatalember életszemlélete:

Akinek életét van miért félteni,
Ha e tájt kerüli nagyon bölcsen teszi.
Nekem nem kedves az élet, hát közéték,
Bárkik vagytok, egész bátorsággal lépek.
[...]
Hitvány életemet védeni nem fogom.

(6. fejezet)

Vagyis a hős megkegyelmez károkozó ellenfelének (aki a szövegben először nevezi meg vitézként), mert az olyan életföltést és -szeretetet mutat fel, amely a hősnek már rég nem sajátja.

A második példa a mesei hős önállósulására narratív szabályok közepette az őrző állatok elleni küzdelem. Itt az első és második viaskodást alvás tagolja, amely cselekedeteket elválasztó, máskülönben funkciótlannul tagoló alvás igen gyakori a magyar népmesekincsben is. A második viaskodás után azonban ez a ritmizálás megszakad:

Igen feltüzelte ez a győzödelem,
Azért, mint tennap, most még csak meg sem pihen,
De letörölve a sűrű verítéket,
A harmadik kapu közelébe lépett.

(25. fejezet)

A címről

A Kukorica Jancsi – János vitéz névcseré a 13. fejezetben zajlik le. Mivel a *János vitéz* huszonegy fejezetből áll, melyek közül a középső helyet elfoglaló 14. tartalmazza a retrospektív első személyű elbeszélést, ezért egyenlő arányban az első tizenhárom fejezet Kukorica Jancsi néven, míg a következő tizenhárom fejezet János vitéz néven szerepelteti a főhőst. A 14. fejezetben ér össze a két név, amennyiben az új névvel azonosított főhős ebben beszéli el előző névadásának történetét, körülményeit. A kompozíciónak ez a szimmetrikussága szintén kérdésessé teheti azt a teóriát, mely szerint a mű eredetileg a faluba visszatéréssel (18. fejezet) zárult volna, s ehhez pótlólagosan kapcsolódott a második, erőteljesebben mesei, irreális rész.

Az érvényben levő név hatálytalanítása s az új elnevezés megteremtésének aktusa a királyhoz kapcsolódik, aki mind az álomanalízisek, mind a pszichoanalitikus (jungianus) meseértelmezések szerint az apa figurájával azonosítható. Amennyiben az Apa Törvénye vezeti be a gyermeket a nyelv és a kultúra szabályozó, szimbolikus közegébe, úgy itt a királynak van legitimációja a név megadására. A király azért is lehet apahelyettesítő, mert a főszereplőnek nincs apja – korábbi gazdája az apaszerepet úgy töltötte be, hogy állandóan emlékeztetett a nevelt fiú csupán pragmatikus értékére (munkaerő), így az önértékén szeretetet és kötődést csak a (nevelő)anya (s később szerelme) felől érezhetett.

Amennyiben az egész mű a *János vitéz* címet viseli, ez talán azt implikálja, hogy a hangsúly azon a történetsonon van, amelyet a hős e név alatt jár végig. A János vitéz-névadáshoz társul az elismerés, az anyagi javak megszerzése, melyek életcéljai megvalósításához segítenék – azonban nemcsak ezeket veszíti el (hiszen falujában névtelen, nem ismerik már fel), hanem szerelmét is. Végeredményben a szerelmesek együttléte maradéktalanul csupán az első és utolsó fejezetben valósul meg, a további egy jelenetben már a búcsúzás zajlik, s a főhős megpróbálja *jelenvalóvá tenni* a hiányzót a felidézés különböző technikáinak segítségével: *az emlékezettel és az álommal*. Így Kukorica Jancsi pusztai álma a legtisztábban vágyteljesítő álom, a gyermekek álmaira jellemző a vágynak ilyen eltolásoktól, másodlagos megmunkálástól mentes megjelenése. A jelenlét eszköze a rózsza is, és ebben a formában János vitéz teljes útján jelen van szerelme is.

Az elbeszélő és a történet viszonyáról

Kalmár Elek a jellemző különbséget abban látta Garay és Petőfi között, hogy az első esetben az elbeszélő ironikusan távolságot tart a főszereplő által elmondot-

taktól, míg Petőfi azonosul a naiv szemlélettel.²² Arany János egy népmesegyűjtéményről írott kritikájában arról a „solidaritásról” szól, amely elbeszélő és közönsége között működött a szóbeli kultúrában,²³ ezt a terminust alkalmazva ilyen szolidaritás működik a *János vitéz* elbeszélőjétől hőse irányában. Erre példa ugyanazon kifejezés használata a narrátor, illetve a főszereplő megszólalása során („Ki pedig a vízben a ruhát tisztázza, | Iluska az, Jancsi szívének gyöngyháza”, „Szívemnek gyöngyháza, lelkem Iluskája! | Kukorica Jancsi így szólott hozzája”, 1. fejezet), illetve az, hogy az elbeszélő „az én Jancsim”, „az én János vitézem” azonosítással jelöli az elbeszélés hőseit. Létrehoz a szöveg egyfajta közönséget is – ez a közönség ismerősnek tételzetik fel az elbeszélte események világában. A nyitó fejezetben a narrátor így azonosítja a főszereplőt: „Mert a pázsit fölött heverésző juhász | Kukorica Jancsi, ki is lehetne más?”, azaz evidenciaként közöl azonosításokat. Az elbeszélés látszoge minden esetben a Jancsival történeteket fogja be, a főhős útját követi a szöveg (négy fejezetben lesz csupán másodlagos szereplő a főhős érzékelése, ekkor mindig annak az országnak leírása a tárgy, amelyben a főszereplő éppen tartózkodik). A narrátor ugyanakkor elhárítja magától a mindentudó elbeszélő kompetenciáját; a nyitó jelenetet így zárja le: „Megcsókolta száját nem egyszer, sem százszor, | Ki mindeneket tud: az tudja csak, hányszor.”

Az idő- és fényviszonyok szerepéről

Az elbeszélte történet időjelölése rendkívül pontos az első hat fejezetben, amely a történet első, mintegy negyven órájának időtartamára vonatkozik; az első nap déli órájától a harmadik nap hajnaláig.

Ez az árnyalt időmegjelölés ahhoz a periódushoz társul, amelyben a hős később bekövetkező transzfigurációjának még nincsenek nyomai – az időjelölés precizitása attól a fejezettől vész el, amelyben a főszereplő magára veszi a huszár attribútumait, s kilépve addigi életteréből a későbbiekben új identitást nyer, melyet megváltozott neve jelöl.

Az idő jelzése az égitestek járásával leírt, s az égbolt maga állandóan jelen levő referenciapont az elbeszélésben. Mintha valamiféle animált, természeti-transzcendens pillantás követné a főszereplő utazását: „Tüzesen süt le a nyári nap sugára | Az ég tetejéről a juhászbojtárra”; ennek párhuzama: „Pillants ide, [...] | Vesd reám sugarát kőkényszemeidnek” (1. fejezet); „Mikorra a patak vize tükörré lett, | Melybe ezer csillag ragyogása nézett” (4. fejezet); „Nézte őt a kék ég, a fényes nap” (5. fejezet); „A föltámadó nap legelső sugára [...] | Pusztult ablakán át

²² „Petőfi nemcsak népiest akart írni, hanem a népmesét a maga teljességében meg akarta jeleníteni, nemcsak a népről s látszólag a népnek, hanem a nép nevében is beszélt. És ez a fő különbség Petőfi és Garay között, ki a népről szól, de a közöny álláspontjából és gúnyjával.” (Kalmár E. 1893. 647.).

²³ Arany J. 1968. 326.

benézett a házba, | Ott a haramjáknak csontvázait látta” (6. fejezet); „A ragyogó nappal farkasszemet néznék”, „S villogó kardját a napnak megmutatta” (7. fejezet); „Másnap reggel a nap szokás szerint felkelt, | De nem lát és nem hall olyat minden reggel” (12. fejezet); „A leáldozó nap [...] | Nem látott egyebet, csak a véres halált, [...] | Nemigen telt benne nagy gyönyörúsége, | Le is ereszkedett tenger mélységébe” (13. fejezet); „Piros az ég alja: aligha szél nem lesz” (16. fejezet); „Leáldozott a nap piros verőfénye, | Halovány hold lépett a napnak helyébe, | Szomorún nézett ki az őszi homályból” (18. fejezet); „Haldoklófélben volt a hajnali csillag, | Halovány sugára már csak alig csillog”, „[...] a fényes nap föllépett az égre | [...] Nyájasan nézett a sík tengerhabokra” (23. fejezet).

Az égitestek állapota és rajtuk keresztül az idő (napszak, évszak) jelzése a legszigorúbb korrelációban áll a főszereplő léthelyzetével, s a vonatkozási pontok közül pozitív jelentése miatt kitüntetett szerepet kap a nap. A szoláris rendszerhez viszonyulás során az első hat ének realista helyzetképe nagyon árnyalt, tagolt időjelzéssel társul, leképezve az égitestek járásának körkörösségét – az időnek ez a ciklikussága egyetlen ponton, Tündérorszámban függesztődik fel („Ott örökös tavasz pompájában élnek; | S nincsen ott nap kelte, nap lenyugovása, | Örökös hajnalnak játszik pirossága”, 26. fejezet).

A kozmológiai alapú időmegjelölésből származik az elbeszélés másik jellegzetes aspektusa: a fényviszonyok jelentőségteljes ábrázolása. A történet a zeniten álló nyári nap fényében kezdődik, s a hajnal, a kimerevített átmenet, sötétség és fény határvonalán zárul. A fényviszonyokhoz társított jelentésekben semmit nem lehet felfedezni a romantika sötétség és éjszaka iránti vonzódásából, a fény hiánya, a látás lehetőségének megvonása, az árnyék negatív konnotációjuk („Jancsi csak ballagott sötét árnyékával | S elméjének sötét gondolkozásával; | Az egész pusztában széjjelsütött a nap, | De az ő szívében éjek éje maradt”, 5. fejezet). Mindezért elgondolkodtató az értékállapotok milyensége a történet elején és végén, a fény kezdeti totális intenzitása, illetve záró redukált derengése kapcsán. Ezt a bizonytalanságot talán alátámasztja a Tündérországot leíró fejezetet záró versszak: „És amely világot álmaikban látnak, | Tündérország még csak árnya e világnak. | Ha a földi ember először lyányt ölel, | /Ennek az álomnak gyönyöre tölti el” (26. fejezet). A történet pontosan evvel az eseménnyel, az első öleléssel indul, amely élmény átélése felülmúlja a Tündérorszámban megélhető létet.

Tündérországról

Már Pulszky Ferenc is említett kelta és antik mitológiai megfeleléseket a Tündérország-sziget kapcsán,²⁴ a legteljesebb klasszikus mitológiai adatolást Trencsényi-Waldapfel Imre adta.²⁵ Ezek alapján végkövetkeztetése a következő: „János vitéz,

²⁴ Lásd Petőfi S. 1997. 324–325.

²⁵ Trencsényi-Waldapfel I. 1966. 222–226.

amikor Tündérországba jut, valójában az üdvözült halottak közé, a boldogok szigetére kerül”.²⁶ Ezzel az értelmezéssel értek egyet. A *János vitéz* egyik legfőbb jellegzetességének tartom a halálra utaló szövegelemek igen nagy számát, amely halálra irányultság a kezdetektől jelen van a szövegben: „Ne hagyd, hogy szeretőd halálra epedjen” (1. fejezet); „Jaj, a zsvány! jaj, az akasztanivaló! | Hogy ássa ki mind a két szemét a holló! [...] Sohase kerül ki a hóhérkötelet” (3. fejezet); „Utószor látlak én [...] | örökre elmegyek”, „Ha látsz tört virágot útközépre vetve, | hervadó szeretőd jusson majd eszedbe” (4. fejezet); „Mert ha én nem ölök, engem öl meg a bú” (7. fejezet); „Azt mondják, ahányszor egy csillag leszalad, | A földön egy ember élete megszakad” (10. fejezet); továbbá a csatajelenet-höz kapcsolódó halálképek, a Jancsi és Iluska szüleinek haláláról szóló beszámoló: „Ha elfelejtkezik is rólam halálom” (14. fejezet); a tengeri vihar halottai, Iluska halála: „Miért nem estem el háború zajában? | Miért a tengerben sírom nem találtam?”, „Hogy halt meg galambom? Mi baj lett halála?”, „Másvilágon ha még szeretsz, tied leszek”, „Míg kívánt halálom napja megérkezik” (18. fejezet); „Látom nem te vagy az, ki nekem halált hoz, | Látom, a halálért kell fordulnom más-hoz | Ohajtott halálom tán ti meghozzátok”, „Csupán magát vitte a megunt életet” (19. fejezet); az óriáscsősz halála, az óriáskirály halállal fenyegetőzése, az óriáskirály halála, a boszorkányok és a mostoha halála, a halottak lelkeinek tartományában; „Haldoklófélben volt a hajnali csillag” (23. fejezet); a hét őrző állat halála; „Halált nem ismerve élnek boldogságnak” (26. fejezet); „Nem sok hija volt, hogy ő is ment utána”; a föltámadás (27. fejezet).

Nemcsak a szemléletben, szándékokban és vágyakban jelentkezik a halál, ennél konkrétabban is: a szövegbe egyénítve bevezetett szereplők közül meghal a tizenkét zsvány, a török basa, a török basa fiának lova, Iluska anyja és apja, Jancsi nevelőanyja, Iluska, az óriáscsősz, az óriáskirály, Iluska mostohaanyja, az őrző állatok, és tömegében a török sereg, a hajósok, a boszorkányok, illetve a temetői jelenetben a már meghaltak lépnek színre. Életben marad az *adományozó* huszárkapitány, a francia király (és lánya); a *segítő* griff és az óriások; az *informátorok*: a menyecske, a fazekas és a halász, valamint egyedi esetként a török basa fia. Jancsi nevelőapja eltűnik a szövegből.

Tündérország mitológiai háttéréből csupán egyetlen kapcsolatot emelnék ki itt, ez pedig a kelta szigetmítosz. Honti János megfogalmazásában:

A kelta vallásnak ezek az emlékei [...] a halálnak a borzalommal ellenkező aspektusát mutatják, a szépet, a vonzót, a boldogot; a későbbi kelta vallásos emlékek szerint a halálország nem a borzalmak, hanem a boldogok szigete.

A mese a halált letagadja, nem létezőnek tekinti (a mese hőse, ha meg is hal, feltámasztják – csak örök halhatatlanságról nincs szó különben a mesékben), a mítosz a halál tényét nem tagadja le, de értelmezi, esetleg átértelmezi. A kelta vallás és vele együtt a Brán-mítosz a halálnak a boldogok szigete értelmezését adta: örök életté és örök gyönyörre ér-

²⁶ Trencsényi-Waldapfel I. 1966. 226.

telmezte át a halált. Hiszen aki eljutott a halál szigetére az már nem halhat meg.²⁷

A kelta folklór 19. századi megismerését az Osszián-kultusz bizonyára elősegítette.

A *János vitéz* befejezésének létezik egy pszichoanalitikus értelmezése is, amely Nandor Fodor 1951-es álomfejtéskönyvében található.²⁸ A szerző azt a már Ferenczi Sándor által kifejtett elvet alkalmazta a szövegre, melynek értelmében bármilyen törekvés a boldogságérzet elérésére az anyaméhbe visszatérés állapotának rekonstrukciójával, annak analógiájára történik; ez a legfőbb vágy. Értelmezése szerint Tündérország a meg nem születettek birodalma, vagyis János vitéz a kapukon átjutva a születés előtti állapotba kerül, a méhbe, s az élet vizében, a magzatvízben visszanyeri eredendő teljességét (mintegy a platóni elképzelés mintájára válik kétneművé). Az őrző állatokat, melyekből Fodor kilencet sorolt fel (a szövegben hét állat van), a terhesség kilenc hónapjával azonosítja, annak jelentősége pedig, hogy csak egy óriás tudja átszállítani Jánost Tündérországba, abban áll, hogy megfeleltethető annak az aránnak, amely a magzat/csecsemő és a felnőttek között fennáll. Ez a megközelítés, amennyiben a születési folyamat inverziójaként fogja fel a Tündérországba érkezést, mindenesetre elszámolhat olyan motívumpárokkal, mint a víz és vér társítása a szövegben: 1. Iluska és Jancsi első szerelmi együttléte a patak közelében nyilván vérveszteséggel járt; 2. „Az idő akkőben haladott sietve, | A patak habjain piroslott az este.” (2. fejezet; kiemelés – G. J.); 3. „A zöld mező vörös tengerré lett” (12. fejezet); 4. „ Jancsi ereiben nem folyt víz vér helyett” (12. fejezet); 5. „A csatahely mellett volt egy jókora tó, | Tiszta szőke vizet magába foglaló. | De piros volt az most, mert a magyar sereg | Törökvértől magát vízében mosta meg” (13. fejezet); 6. a *piros ég* alja vetíti előre a *tengeri vihart* és a halottakat (16–17. fejezet); 7. „Keresztülfutott a patak vize testén; | Veres lett hulláma vértől befestetvén” (20. fejezet); végül impliciten idetársítható a szülés képzelete, amelyben vér és víz együtt szerepel. A vízmotívum jelentőségét tovább növeli, hogy a nyitó és a záró kép voltaképpen azonos: a szeretet tárgya a vízből emelkedik ki.

Irodalom

- Arany János
1968 – *összes művei*. XI. Budapest.
- Berze Nagy János
1925 Petőfi költészetének folklóre-párhuzamai. *Ethnographia* XXXVI. 21–48.

²⁷ Honti J. 1962. 267, 271.

²⁸ Fodor, N. 1951. 25–26.

- Csanádi Imre
1973 *Petőfi koszorúja. Versek, vélekedések, vallomások Petőfiről. Szerk. – –. Budapest.*
- Dömötör Ákos – Kerényi Ferenc
1994 *A János vitéz egyetemes mesemotívumairól. Irodalomtörténeti Közlemények 1994. 3. 375–380.*
- Fodor, Nandor
1951 *New Approaches to Dream Interpretation. New York.*
- Henszlmann Imre
1978 *A népmese Magyarországon. In Folklorisztikai tudománytörténet. I. (1840–1900). Szerk. Dömötör Tekla, Katona Imre, Voigt Vilmos. Budapest, 249–321.*
- Honti János
1962 *Mesék és mítoszok halálról és halhatatlanságról. In – –: Válogatott tanulmányok. Budapest, 265–273.*
- Horváth János
1922 *Petőfi Sándor. Budapest.*
- Kalmár Elek
1893 *Petőfi János vitézének népies elemei. Egyetemes Philologiai Közöny 1893. 643–651, 714–721.*
- Oravecz Ödön
1903 *János vitéz. Irodalmi tanulmány Petőfi Sándor költeményéhez. Rozsnyó.*
- Pándi Pál
1952 *Petőfi János vitéze. Csillag 1952. 455–468, 577–587.*
- Petőfi Sándor
1997 *– – összes művei. III. Budapest.*
- Propp, Vlagyimir Jakovlevics
1995 *A mese morfológiája. Budapest.*
- Trencsényi-Waldapfel Imre
1966 *A János vitéz. In – –: Humanizmus és nemzeti irodalom. Budapest, 197–230.*

Csiszér Dóra

„Furcsa faluk” Falusorolóink

Joggal nevezte Jókai Mór „furcsa faluk”-nak a megcsúfolt, és ennek révén a köztudatba bekerült falvakat *A magyar nép élceze szép hegedűszóban* című írásában.¹ A falucsúfolás szokása az egész magyar nyelvterületen ismert, és számos európai párhuzama van. Mára nagy részük már elvesztette eredeti funkcióját, hangulati jelentéstartalmuk megváltozott, de ennek ellenére nagy figyelmet érdemelnek, hiszen a megőrzött régiségek révén értékes adalékokkal szolgálhatnak a művelődéstörténet, a néprajz, a nyelvtörténet bizonyos területeinek.

Ebben a dolgozatban a falucsúfolók egy típusát, a falusorolókat kívánom bemutatni. Néhány jellemző típust próbálok kiemelni, hangsúlyozva ezek köz-költészeti hátterét.

A falucsúfoló műfaji meghatározása nehéz feladat, átmeneti műfajnak kell tekintenünk, melyet a csúfolókban megnyilvánuló humor köt össze. A humor forrása a csúfolt falu viselkedése, világképe, szokásai, jellemzője a hitelesség igénye nélküli túlzás, nagyítás.² A szöveg lehet gúnyos vagy tréfás hangvételű. Műfajilag lehet anekdota, szóláshasonlat, tréfás jelző, vers, rigmus, dal, hosszabb epikus történet. Tehát tematikailag és formailag is igen változatosak, ezért sem tematikai, sem formai ismérvek nem válhatnak a falucsúfolónak mint esztétikai kategóriának kizárólagos meghatározójává,³ csupán a funkció tömöríti őket egységbe.

A falucsúfolók rendszerezése az előbb említett okok miatt igen körülményes. Az első átfogó osztályozást Szendrey Zsigmond végezte el.⁴ Két nagy csoportot határozott meg, az elsőbe sorolta az egyszerű falucsúfolókat, amelyek pusztá etimológiák, jelzők, szólások, hasonlatok, közmondások, és nem fűződik hozzájuk elbeszélő elem. A második csoportot az epikus maggal rendelkező történetek alkotják. Az első csoportot további két alcsoportra osztotta, az elsőbe a község nevén alapuló rím- és szójátékokat sorolta, míg a második, nagyobb csoportban kaptak helyet a község fekvésén alapuló tréfás falucsúfolók, de ebbe az alcsoportba sorolta a vallás- és szokáscsúfolókat is. Az epikai maggal rendelkező csú-

¹ Jókai M. 1904. 77.

² Kovács Á. – Szemerényi Á. 1979. 29.

³ Duka J. 1995. 9.

⁴ Szendrey Zs. 1927.

folókon belül a kifizurázott személyek szerint állapított meg alcsoportokat. Ezt a rendszerezést nem tartom megfelelőnek, mivel a falucsúfolókat nem különíti el, sőt sok esetben keveri más (mesterség-, vallás-, asszony-, nemzetiség-) csúfolókkal. Ezen csoportok között természetesen vannak átfedések, hiszen a falucsúfolók a községben élők furcsa vagy rendhagyó szokásait veszik célpontba, a példákban azonban kiderül, hogy az egyes fogalmak még meglehetősen keverednek. Ha azonban csak a rendszer fő vázát nézzük, és a falusorolókat a két fő csoport valamelyikébe megpróbáljuk besorolni, falba ütközünk, hiszen azok egyrészt egyszerű jelzők, láncaba fűzött állandósult szókapcsolatok, viszont egy jelentős részükhöz, ahogyan azt a későbbi példákban látni fogjuk, fűződik elbeszélő elem, epikai háttérrel rendelkeznek, mégsem epikus jellegűek.

Vöő Gabriella keletkezésüket és funkciójukat vette alapul, és ezek szerint két kategóriát különböztetett meg.⁵ Az első csoportot *elhatároló falucsúfolóknak* nevezte, ezek valamely negatív tulajdonságuk miatt gúnyolják a falvakat, amely lehet reális sajátosság, de lehet vélt, alapjában véve valótlan vonás is. A másik csoportot a *tréfás ráfogások* alkotják, ezek nemzetközi vándortémákat dolgoznak fel, reális alapjuk nincs, a cél csupán maga a gúnyolódás. A falusorolókat is be lehet osztani e két csoportba.

Halász Albert szövegtípusok szerinti osztályozást alkalmazott, s ennek során hat csoportot állapított meg: eredetmagyarázó szöveg, tényközlő szöveg, mondásszerű szöveg, mondásszerű szöveg magyarázattal, falucsúfoló mondásszerű szöveg nélkül, rigmusba foglalt csúfoló.⁶ A falusorolót formai jellemzője alapján az utóbbi csoportba sorolhatjuk, hiszen a falusorolók egy-egy vidék falvainak, lehetőleg a falunévvél összecsengő vonatkozásait rigmusban sorolják fel dallam nélkül, de mivel recitálva mondják el, hangsúlyozásukban van némi zeneiség. Általában rövidek, de van közöttük néhány igen szép, kifejezetten hosszú soroló is.

A falusorolók osztályozása és besorolása formai és tartalmi sokféleségük és keveredésük miatt körülményes, Gunda Béla szerint legtöbbször felesleges is.⁷ Éppen ezért a falusorolók bemutatásánál nem törekszem csoportosításra, csupán egy-egy jellemző típus köré helyezve nyújtom át az összegyűjtött anyagot.

A falucsúfolók nagy részében a népelet olyan jelenségei tűnnek fel, amelyeket az etnográfus talán észre sem vesz, a nép önmagát jellemzi.⁸ Ezek közül igen sok nem is „falucsúfoló”, inkább „falujellemző”:

Lólopó Vága,
Bodzából kerített Galánta,
Nyíves Nyárasd,
Semmi Hosszúfalu,
Mórványsütő Királyfa,
Olcsó Vecse,
Köccségtelen Sellye,

5 Vöő G. 1993. 35.

6 Halász A. 1994. 181.

7 Gunda B. 1989. 147.

8 Gunda B. 1989. 145.

Nagyzebű Deáki,
Szecskögyűró Pered
Hernyóboronáló Zsigárd,
Hajmás Farkasd,
Kákós Negyed.

Gúgós Színő,
Gólyanevelő Kamocsa,
Posvadt Gúta,
Hamis Sók,
Magas Szelőce.
Kiskalapú Tótmegyér,
Bagós Tardoskedd.

Pered⁹

Vaján vajas,
Ráska rácsos,
Abara abroncsos,
Mészpest meszes,
Száráz keszezen hízott Szúrnyeg,
Borjúnyúzó Imreg,
Aranylábú Garany,
Dimbes-dombos Céke,
Szőlőtökés Csarnahó,
Lisztes Kisbári,
Korpás Nagybári.

Abara¹⁰

Sóstejes Szentdomokos,
Meszes Szenttamás,
Bicskás Jenőfalva,
Csaló Karcfalva,
Deszkás Dánfalva,
Habaró Madaras,
Rákászó Rákos,
Mamogó Mádéfalva,
Káposztás Csicsó,
Sápotgató Tapolca, Szappanfűző Szereda.

Karcfalva¹¹

Istenfélő Ajnád,
Meszes Szentmihály,
Pityókás Vacsárcsi,
Gusás Szépvíz,
Paceles Szentmiklós,
Küszküllős Borzsova,

⁹ Gágyor J. 1982. 233.

¹⁰ Viga Gy. 1994. 335.

¹¹ Gunda B. 1989. 150.

Cifra Delne,
Böcs Pálfalva,
Fapipás Csomortán.

Ajnád¹²

Minden sornak megvan a maga néprajzi háttere, oka, története. Egyik-másik sorból ez magyarázat nélkül is kiviláglik. Többek között a kistáji munkamegosztás rendjét lehet felfedezni ezekben a csúfolókban, hiszen a jelzők egy része jellegzetes foglalkozásokra, tevékenységekre, termékekre utal.

Már említettem, hogy ezen rigmusoknak egy-egy sora külön, állandósult szókapcsolatként is él, ezeket a nép alkalmasszerűen szervezi egygé. A Magyar Népköltési Gyűjtemény harmadik köteteként megjelent *Székelyföldi gyűjtés* felsorolja az erdővidéki falvak gúnyneveit. Ezek a következők: *Füle bordás, Bardocz korpás, Olasztelek bocskorták, Vargyas kenyeres, Száldobos sántakerekes, cifra Köpecz, bú Barót, sáros Bibarcfalva, hammas fazék Hérmány, kalácssütő Kis-Bacon, cserépvető Nagy-Bacon, kerékfűrő Bodos, muszka Száraz-Ajta, tolvaj Közép-Ajta, égető Nagy-Ajta.*¹³ Maga a felsorolás szinte megállná a helyét falusorolóként is, de nézzük, hogy a kovásznaiak ezeket a jelzős szerkezeteket hogyan szervezték rigmussá:

Fukar Barót,
Égető Nagyajta,
Sáros Bibarcfalva,
Muszka Szárazajta,
Kasos Közéajta,
Kalácssütő Kisbacon,
Cserépvető Nagybacon,
Bölon az unitárius Róma,
Baj van Köpecen.

Kovászna¹⁴

Most nézzük meg részletesebben három falusoroló kapcsán, hogy az egyes jelzők mire utalnak:

Nána, Markaz, Domoszló,
Csupa kosárhordozó:
Bánya, Huta nem élhet,
Hacsak hamut nem éget.
Istentelen beneiek,
Káromkodó gyöngyösiak,
Magos tormu Somosiak,
Seprű köteő szuhaiak,
Vízbe öntött mindsentyiek,
Keő-lyukba lakaó sirokiak,

¹² Duka J. 1995. 80.

¹³ Kriza J. - Orbán B. - Benedek E. - Sebesi J. 1882. 263.

¹⁴ Duka J. 1995. 145.

Szép járású ivágyiak,
Lapos hasú bodonyiak,
Ünneptartó ballaiak.

Sirok¹⁵

Lót fogatu két Lakos,
Nádnevelü Gyertyános,
Sárképü Kapca,
Pozsár fogu Kót,
Hossziszoknya Hodiza,
Rövidszoknya Palina.

Felsőlakos¹⁶

Szurokszedő Szentkirály,
Lóra szökő Szentimre,
Sáros hátú Szentsimon,
Morzsoltos Bánkfalva,
Laskás Csatószeg,
Hurkás Verebes,
Kozmás jó kenyeres,
Kecskefejü Lázárfalva,
Kotorkás Csekefalva,
Nagy poharú Szentmárton,
Bölcsködhetnek Tusnádon.

Csíkszentmárton¹⁷

Első helyen a foglalkozással, életmóddal kapcsolatos tulajdonságok jelennek meg: a bányaiak és a hutaiak fő foglalkozása a faszénégetés volt, míg a szuhaiak nagy része seprűkészítésből élt. Találhatunk utalást a vallási különbségekre, jellegzetességekre (*istentelen, ünneptartó*), a táplálkozási szokásokra (*laskás, hurkás, kenyeres*), a táji adottságokra és a földrajzi-fizikai viszonyokra (*sárképü, sáros hátú*). Megtudhatjuk azt is, hogy a palinai leányok rövidebb szoknyát viseltek, mint a hotizaiak (muraréviak), és az ivágyi lányok szép járása után a legények gyakran forgolódtak. Egyes jelzők utólagos megfejtése azonban lehetetlennek tűnik, ma már nem tudjuk, hogy mit jelenthetett például a *kotorkás, pozsárfogu* és *vízbe öntött* megjelölés. Szerencsés esetben azonban a kutató a gyűjtés alkalmával rákérdez ezek jelentésére; a székely falusorolókat Duka János így gyűjtötte. Így tudhatjuk, hogy a szentivániak beszédesek és ezért mondják rájuk: *csitt*; Bergenye község völgyben fekszik, Panit lakói pedig nem erkölcstelenek, hanem furfangosak, és a feleiek flancolósak.

Csitt Szentiván,
Bé Bergenye,
Kurva Panit,

¹⁵ Bereznai Zs. 1985. 18.

¹⁶ Halász A. 1994. 185.

¹⁷ Duka J. 1995. 80.

Rongyos Harcó,
Szegény Kövesd,
Tetves Ménes,
Lükös Fele,
Vackoros Köplény,
Tolvaj Madaras,
Bánatos Bátos.

Marosvásárhely¹⁸

Falusorolóink többségének nincs ábrázolható rímképlete, általában kétsonorként rímelve, vagy a jelző rímel a falunévre, de sokszor kizökkennek a rímes lüktetésből, a lendületes recitálás azonban továbblódítja őket egészen a rígmus végéig. Sok falusorolónál a szókezdő alliteráció vagy a figura etymologica pótolja a sorvégi rímet, s idézi elő a játékoságot, költőiséget:

Erked elment,
Muzsna morog,
Derzs dereg,
Kányád károg,
Petek pesel,
Bene beteg.

Zetelaka¹⁹

Pálfalában Pált csinálnak,
Jánosiban lányt csinálnak,
Simonyiban sikárolnak,
Szombatban szoptatnak,
Ragályban ragadnak,
Zádorban zokognak,
Szuhán szuszognak,
Putnokon pufognak.

Gömör²⁰

Szentmiklós szépül,
Tekerőpatak tekeredik,
Kilyénfalva kínlódik,
Újfalú újul,
Csomafalva csomázik,
Alfalu aluszik,
Ditró didereg,
Szárhegy szárítózik,
Remete remeg.

Kilyénfalva²¹

¹⁸ Duka J. 1995. 243.

¹⁹ Duka J. 1995. 145.

²⁰ Ujváry Z. 1984. 66.

Az idézett sorolókban már valószínűleg több a népetimológia, mint a korábbiakban, de nem kizárt, hogy ezek a tulajdonságok is a települések történetének, életének egy-egy sajátos vonásában gyökereznek.

Kriza János népköltési gyűjteményében egy epikus történetbe – tulajdonképpen hazugságmesébe – ágyazott falusoroló is található „Gúnyvers” megjelöléssel. Teljes egészében idézem, mert ritka, nagyon érdekes megjelenési formája a falusorolóknak.

Küs ganédombon vót az apám háza,
Kétszáz esztendeig mind dógoztak rajta;
Mikor a legfő'ső léczöt is fő'verték
Az ácsok, a fésze nyeliből kiesék;
Míg a földre esék,
Varju oda tojék.

Láttam a varjúnak akkora tojássát,
Kétszáz embör benne fő'tálá'ta házát,
Még sem érhette bé hosszúságát.
Abba a tojásba egy czédola vala,
A czédolán pedig ijen irás vala:
Kicsi likba Sándorfala,
Moslékos kád Telekfala,
Tézsola-rágó Mátisfala,
Sárba csúszó Agyagfala,
Szaporátlan Décsfala,
Pompás Nagy-Galonfala,
Korcsos Küs-Galonfala.
Gyüttögetött Betfala,
Pótolékos Timafala.
Rugonyfalvi pipások,
Keresztúri szítások,
A városi rostások,
Csekefali rákászok,
Szöntábráni szilvások,
Andrásfali cigányok,
A gagyiak gusások.
Kajla kucsma Lengyelfala,
Cifra bunda Malomfala,
Bogárfala bogározik,
Ördögökkel határozik,
Szurok-szödő Szöntélők,
Alig élnek szegényök.
Szappanfőző Szön-Mihály,
Szegén Útas itt ne hálj,
Dombon ülő Pálfala,
Sárba esött Váralja,
Kevély népü Csekefala,
Rongyos nemös Tarcsafala,
Tordátfala reá tartsa,

²¹ Duka J. 1995. 115

Zuvathajtó Martonos,
Medesér is azonos.
Oh te hideg száju daru haramia,
Firtos alatt fő'nőtt kajla tehen bornya,
Fölirom nevedet egy tökre,
Béeresztem egy lökre,
Hogy veszszen oda örökre,
Szidon az ányádot,
Nagy-Binda ökre.
Szidom a há'sfából kifaragott,
Szent János rostéján piritott
Szalontai tarka disznyó
Teringötte lelködöt.

Udvarhelyszék²²

A falusorolók egy másik csoportjába tartoznak azok a rigmusok, amelyekben a falvak jellemzése nem olyan hangsúlyos, hanem elsősorban a földrajzi elhelyezkedés kerül előtérbe, és a falvakat fekvésüknek megfelelően szedi sorba egy-egy rövid vers:

Kál, Kompolt, Kápolna
Kerecsendhez vágódna,
Deménd úgy megijedne,
Hogy Szalók Baktára esne.

Egerszalók²³

Kajár kancsót vetett,
Főpéc hasra esett,
Rovazd lebukott,
Asszonfa átcsúszott,
Szemmárton fölugrott,
Azér van ol nad dombon
Most és mindörökké ammen.

Gyórszentmárton²⁴

Madarason, Katymáron
Vótam kántor Almáson,
Tataházán Kunbaján,
Mélkúton mög Topoján.
Ime Kalocsa várossa,
Mellette Foktú, Bácska,
Ott a vöröshajmának
Vagyon nagy sokasága.
Ó Madaras, jaj Pacsér,

22 Kriza J. 1911. 206.

23 Bereznai Zs. 1985. 18.

24 Beke Ö. 1907. 239.

Keserves Csantavér,
Szika szüköllő Adája,
Ártatlan Kanizsája,
Ne légy oj', mind Szentája,
Nehézségtörő Mohojja.

Lőrincfalva²⁵

A következő falusorolók ugyanazon formulára épülnek, melynek egy 18. századi leírását ismerjük, ebben az időben azonban a felvidéki városokkal kapcsolatban emlegették:

Akit Kótajban meg nem lopnak,
Ibrányban meg nem szúnak,
Halászbán el nem szeretnek,
Bujon el nem temetnek, az
kimehet a világból.

Nyírség²⁶

Akit Baktán men nem vernek,
Bocson men nem lopnak,
Aranyoson men nem basznak
kimehet a világból.

Egerbocs²⁷

Akit Baján meg nem szólnak,
Zomborban el nem raknak,
Újvidéken meg nem szidnak
És Szabadkán le nem isznak
Az elmehet a világ végére.

Bácska²⁸

Az 1683-ban megjelent *Magyar Simplicissimus*ban ugyanezt Grimmelhausen így jegyezte le:

Akit Kassán el nem fognak,
Eperjesen fel nem kötnek,
Bártfán meg nem házásítanak,
Szebenben meg nem csúfolnak,
Lőcsére ha ér békében
Jó szerencsével dicsekedjen.²⁹

25 Kálmány L. 1891. 81.

26 Gunda B. 1989. 162.

27 Bereznai Zs. 1985. 17.

28 Gunda B. 1989. 162.

29 Turóczi-Trostler J. 1956. 172.

Pontos magyarázatát is megkapjuk a versnek. Kassán az éjjel világozás nélkül járó embereket, még a nemeseket is elfogták, és a városi őrházba vitték, innen pedig csak pénz fejében szabadulhattak ki. Eperjesen ha valaki csak annyit is lopott, hogy az értékéből kitelt egy kötél ára, könnyen akasztófára juthatott. Ha Bártfán egy nőtlen legény este fiatal lánnyal beszélgetett, és ezt észrevették, a felvigyázók jelentették és előfordult, hogy házasságra kényszerítették a fiatalokat. Szebenben sok volt a „csúfoskodó” ember, Lőcsén viszont nyájas szepesi emberek laktak.

A vers váza tehát országszerte megtalálható a megfelelő falunevekkel kiegészítve, a jellemző tulajdonságok is többnyire állandóak, de egy-két változtatás előfordul. Hogy az elterjedés irányát megállapítsuk, jóval több adatra lenne szükségünk, az azonban mindenképpen figyelmet érdemel, hogy a 17. századi változat egységes, módszeresen veszi sorra a Felvidék gazdaságilag és politikailag fontos szerepet játszó városait, éppen ezért talán általánosan ismert lehetett, míg a későbbi falusorolók ennek egy-egy kistájra alkalmazott változatai. Kovács Ágnes írja, hogy a verses forma a múlt század népiskolai oktatásában már általánosan használt, ezzel könnyítették meg az anyag memorizálását.³⁰ Valószínű, hogy itt is egy ilyen tankölteménnyel van dolgunk.

A falusorolók másik csoportjába taroznak a rátótiádákat egyetlen mondatba összefoglaló, és e mondatokat versezetté alakító rigmusok. Ezeknél már nem elég egy rövid magyarázat a csúfoló megértéséhez, itt a rátótiáda ismerete szükséges az értelmezéshez. Íme ennek egy szép példája Berze nagy János népköltési gyűjteményéből:

Lapáncsán a lisztös hordót csapra verték.
 Kássádon a papucsot káposztává főszték.
 Bolmányba a darálón csontokat őrnek.
 Lipován a vargák ködmönt köszörűnek.
 Illocskai határba vargyuk kodácsúnak.
 Beremendi malomba verebet patkúnak.
 Mecskén a tehénnek a szarva köszt a tőgye.
 Petrén a fazekasok járnak legelőre.
 Bánba a tamburás csak egyedül iszik.
 Szentistfánba a bajuszt borotfáni viszik.
 Lőcsön a fukarság úgy ritkéttya párgyát,
 Hogy fejik a kocsizint mög a kapufáját.
 Siklóson az urak lag-klumpába járnak.
 Magyarbólyba a juhász miséz, perdikálgat.
 Oldi kémény tetején libát kött a gólya,
 Aki mind ezt nem hiszi ám tőgyön hát rulla.
 Pályiba a rigófüttyöt likőr előtt isszák.
 Élősdön a kezikön viselik a csizmát.
 Püspökibe a pipát borotfáni szokták.
 Derecskén a gömböcnek tóttik mög a szoknyát.
 Buzsákon a fukarság úgy ritkéttya párgyát,

³⁰ Kovács Á. 1990. 21.

Hogy fejk a kocsizint mög a kapulábfát.
 Nagyrécsén a gőzmalmost ökrök, lovak huzzák.
 Vértösön kikarózták az essőnek uttyát.
 Diószögön agarat löncsévé hizlajják.
 Körösztösön a jeget télire aszajják.
 No, Turán mög a szipolyt a puskává lütték.
 Marittán hamuzsirba sűtik mög a csörgét.
 Edelénybe az ürgét röptibe möglüllék.
 Kókán pedig-tuggyuk, mért-gyűlölik a löncsét.
 Pöttöndön a létrát körösztbe cepeték.
 Kikindán a szunyog előtt a harangot verték.
 Lábadon mög a rókát farkasul mögnyuzták.
 Szentgálon a hajdinát vitézül möguszták.
 Rátótiak a rákot szabónak nögtötték.
 Attalán a zabot túfokon högyözték.
 Zsákaiak kéményén libát kött a gölya,
 Aki mind eszt nem hiszi, ám tögyön hát rulla.

Becefa³¹

Magyarázatképpen csak utalnék egy-két általánosan elterjedt rátótiádára: a szunyog előtt a harangot azért verték félre, mert azt hitték a szunyogra, hogy a templomtorony füstölög; a létrát azért kellett keresztben cipelni, mert a földesúr megtiltotta a favágást, de kötelezte a falu lakóit, hogy a varjófészeket leverjék a fákról, így a létrát keresztben cipelték az erdőben, az útba akadó fákat így kénytelenek voltak kivágni; a hajdinát azért akarták átúszni, mert virágzaskor a szél úgy fodrozta, mintha tó lett volna; a rátótiak pedig még nem láttak rákot, de az ollója miatt szabónak nézték.

Turóczi-Trostler József a *Fenékkal felfordult világ* című írásában is közölt egy ilyen falusorolót, szerinte ez a legrégebbi (17. század) halandzsaversünk, egyik első magyar emléke a nevetséges mesei feladatokról szóló hagyománynak, az örök „Balgaság városa” polgárainak nevetséges tetteit kipellengérező trufairódalomnak, amelynek számos verses változatát ismerjük a 18. századi kéziratos énekeskönyvekből:

Jászság, Kunság mentiben szarkák kodácsolnak,
 A berényi malomban verebet patkolnak,
 Szeged mellett Boroszyán a baglyok furulyáznak,
 Érken, Mérán a gyíkok bojnyik-táncot járnak,
 Jákóhalmán a vargák ködmönt köszörülnek,
 A szomszédban Jász-Dózsán csak el nem rémülnek,
 Pusztá Szikszón Győr mellett mentét fűrészlnek,
 Esztergomnál s Kiséren csontokat örölnek.³²

Jókai Mór *Az én életem regénye* című könyvében ezt írja, amikor az ismerősei megtudják, hogy Kecskemétre készül:

³¹ Berze Nagy J. 1940. 594.

³² Idézi Gunda B. 1989. 162.

Tisztelendő Tüdös József uram rám idézte a Kistükör versét:

Itt vagyon Cegléd is, Körös Kecskeméttel,
Híres három város vörösbőr szürettel...

De még jobban lepipált Kálmán Ferenc urambátyám (szomszédink), aki a következő példabeszédes verssel gazdagította adatgyűjteményemet:

Rátótiak a szőlőt parázson sütötték,
Kókaiak a lencsét kétszer is megették,
Lédeciek a létrát keresztbe cipelték,
Kecskeméten az ürgét röptében meglőtték.

És én dacára ennek a hallatlan diffamálásnak, mégis elcseréltem Pápát Kecskemétért.³³

Úgy gondolom, Gunda Béla közel járt az igazsághoz, amikor azt írta, hogy a falusorolók félnépi alkotások,³⁴ falusi poéták, rímfaragó pásztorok, vőfélyek, kolégiumi diákok költeményei. Az állandó szókapcsolatként önállóan is élő csúfondáros sorokat összefűzték. Valószínűleg ezek között is kiemelkedő szerepe lehetett a pedagógiai céllal keletkezett falusorolóknak, hiszen ezek, a falunevet csokorba szedő versikék megkönnyítették a falvak neveinek memorizálását.

1615 és 1628 közé tehető azoknak a néhány soros faluábrázoló verseknek, epigrammáknak a lejegyzése, amelyeket Nyéki Vörös Mátyás örökített meg a győri káptalan bordézsma-könyvébe.³⁵ Ez a huszonöt versből álló füzér tekinthető a falucsúfoló mondókák között a legrégebbi, írásban lejegyzett szövegnek.³⁶

Eredetüket tekintve tehát inkább a közköltészet körébe kell sorolnunk a falucsúfolókat. A népi szemléletet tükröző falusorolók eszmei elődje lehetett talán a Jókai Mór által már emlegetett *Hármas Kis-Tükör*, Losonczi István 1773-ból származó könyve,³⁷ vagy a következőképpen hangzó „csúfos gajd”, az 1791-ben lejegyzett *Az erdélyi városokról való ének*:

Télben, nyárban tele sárral Enyednek utcája,
Nem híjában, sárból épült pusztá palotája,
Nem tündöklék soha többé fényes vitorlája,
Minden felől szorongatják, üres a konyhája.

Ama híres Fehérvár is, tudod, miként jára,
Aki régen hágott vala nagy ugorkafára,
De most szegény visszaesett a feje lágýára,
Mert más visel gondot reá, mint a mostohája.

Kolozsvár is magyar város, de most a német bírja.
Azért szegény, mert németre szállott minden zsírja,

³³ Jókai M. 1912. 166.

³⁴ Gunda B. 1989. 165.

³⁵ Nyéki Vörös M. 1997.

³⁶ Czifrik B. 1997. 30.

³⁷ Losontzi I. 1846.

Gazdag város volt valaha, mint krónika írja,
De most, szegény, csak azt nézi, hol léssen sírja.

Torda vára pogácsából vagyon felépítve,
A bástyái szalonnákkal vagynak erősítve,
A háza is mind tejfellel vagyon fejeztve.
Némi hiba, hogy ily igen el van híresítve.

Vásárhely is mint egy páva, de nincsen orcája,
Mert akármilyen híres kurva könnyen fér hozzája.
Nem lesz ott már soha többé katonák hazája,
Nem a gonosz kurucoknak örökös hazája.

Fennyen tartod a nagy orrod kevély Szeben vára,
De panaszos, amit eszel, noha pénzed ára,
Miattad volt az országnak régenten nagy kára,
Tenéked is így lesz dolgod, hidd el nemsokára!

Szabad Somlyó, szent a neve, méltán is hívatik,
Bacchus isten templomának méltán nevezetik,
Télben, nyárban tele borral, azért kedveltetik,
Vivát hát most, aki ettől így énekeltetik.

Zilah vára cseresznyével van elhíresedve,
A lakosi borcsiszárok, szurkosok, mint medve.
Szabadsága volt régenten, de már elrekedve
Vagyon, azért nem is lehet senkinek jókedve.³⁸

Irodalom

- Beke Ödön
1907 Győrmezei adatok. *Magyar Nyelvőr* XXXVI. 239.
- Bereznai Zsuzsanna
1985 *Falucsúfolók az egri járásban*. Budapest. (Magyar Csoportnyelvi Dolgozatok, 23.)
- Berze Nagy János
1940 *Baranyai magyar néphagyományok. II.* Pécs.
- Czifrik Balázs
1997 Nyéki Vörös Mátyás versciklusáról. *Irodalomismeret* I-II. 26–30.
- Duka János
1995 *Üti Páké Barátost*. Csíkszereda.
- Gágyor József
1982 *Megy a gyűrű vándorútra. I.* Budapest.
- Gunda Béla
1989 Falucsúfolók. In – -: *A rostaforogató asszony*. Budapest, 145–174.

³⁸ Hargittay E. 1983. 275.

- Halász Albert
1994 Falucsúfolók a Mura vidékéről. *Néprajzi Látóhatár* III. 3-4. 178-187.
- Jókai Mór
1904 *A magyar nép élcze szép hegedűszóban*. Budapest.
1912 -- *hátrahagyott művei*. V. Budapest.
- Kálmány Lajos
1891 *Szeged népe*. III. *Szeged vidéke népköltése*. Szeged.
- Kovács Ágnes
1990 *A rátótiádák típusmutatója*. Budapest. (Magyar Népmese Katalógus, 6.)
- Kovács Ágnes - Szemerkenyi Ágnes
1979 Falucsúfoló. In *Magyar néprajzi lexikon*. II. Főszerk. Ortutay Gyula. Budapest, 29.
- Kriza János
1911 *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény*. I. Budapest. (Új Magyar Népköltési Gyűjtemény, 11.)
- Kriza János - Orbán Balázs - Benedek Elek - Sebesi Jób
1882 *Székelyföldi gyűjtés*. Budapest.
- Losontzi István
1846 *Hármas Kis-Tűkör*. Pest.
- Nyéki Vörös Mátyás
1997 Huszonöt falucsúfoló és városjellemező epigramma. *Irodalomismeret* I-II. 22-26.
- Szendrey Zsigmond
1927 Falucsúfolóink. *Ethnographia* XIX. 30-39.
- Turóczi-Trostler József
1956 *Magyar Simplicissimus*. Budapest.
- Ujváry Zoltán
1984 Falucsúfolók Gömörből. *Múzeumi Kurír* V. 46. 63-66.
- Viga Gyula
1994 Falucsúfolók a Felső-Bodroghözéből. *A Kazinczy Ferenc Társaság Évkönyve* VI. 333-348.
- Vöő Gabriella
1993 A falucsúfolás szokása a székelyeknél. *Művelődés* XLII. 34-36.

Borók Zsuzsa

A Patkó-nóta

A híres somogyi betyárok
a költészet és a népköltészet határán

Dolgozatom egy rettegett somogyi betyár testvérpár és a hozzájuk kapcsolódó hagyomány nyomába ered. Céloom az volt, hogy a lehető legtöbb szövegvariáns segítségével bemutassam, hogyan változnak a helyi tények országos hírű legendává és ezáltal hogyan alakul egy műdal népdallá.

Népköltészetünkben több olyan dal is ismert, amelyik egy Patkó vezetéknevű betyárról szól. Sok esetben keresztneme nem is derül ki. Abban az esetben, ha mégis megemlítik, az alábbi négy név valamelyikével találkozhatunk: Bandi, Pista, Sándor, Jóska. Ezeket a változatokat látva akaratlanul is felmerül a kérdés, vajon ki lehetett, vagy kik lehettek ezek az emberek?

Gönczi Ferenc különböző okiratok alapján kiderítette, hogy a két somogyi betyár, Patkó Jancsi (!) és Patkó Pista Vásárosbécen született Tóth János és Tóth István néven. A többi betyárhoz képest későn, harmincas éveik elején tértek „rossz útra”.¹

A Patkó nevet betyárnak állásukkor vették fel, valószínűleg azért, hogy a betyárhagyományoknak megfelelően családjukat megkíméeljék a zaklatásoktól.² Az egykori tudósítások csak választott vezetéknevüket említik. A róluk szóló – pontosabban a nevükhöz kapcsolódó – költemények jó részénél is csak a címben szerepel a keresztnév, ám e címeket legfőképp a gyűjtő, illetve a közlő adta. A téves Bandi és Sándor név névátvétellel kerülhetett a néphagyományba. A Bandit valószínűleg Angyal Banditól „kapta kölcsön” valamelyikük, de az is lehet, hogy az irodalmi Bandi-betyárok visszhangjaként jelenik meg.³

A nevek sokasága egyébként neves kutatóinkat is kelepchébe csalta: bizonyos népdalok és ponyvák alapján Solymossy Sándor és Dömötör Sándor is egy sze-

¹ Általában huszonegy-huszonöt évesen kezdték a betyáréletet a legények, ezzel szemben Jancsi harmincöt, Pista harminchárom lehetett, mikor bandába verődve elkezdtek rabolni (Gönczi F. 1944. 273.).

² Ezzel ellentmond az, hogy Vásárosbécen több Patkó vezetéknevű család élt. Ezeket vajon nem akarták megkímélni?

³ Békés I. 1966. 180.

mélynek hitte és Bandinak keresztelte a testvéreket,⁴ sőt Kallós Zoltán más kutatók megjegyzései alapján tévesen azt feltételezte, hogy Patkó Bandi a híres Patkó-betyárok testvére.⁵

Hogy milyen tetteket követtek el valójában, azt csak a rájuk vonatkozó adatok összességéből következtethetjük ki, hisz a hagyomány többet tulajdonít nekik, mint ami a valóságban megtörtént. Az azonban valószínű, hogy viselkedésük megközelítette a népi-félnépi és irodalmi ábrázolásokban megjelenő, idealizált betyárképet: főképp gazdagokat raboltak ki, a szegényeket nem bántották, furfangosan kicsúsztak üldözőik kezéből, és még igényesen is öltözködtek. Valamit azonban mindegyik Patkó-dal tévesen tüntet fel: ez pedig a ló. A Patkó (Tóth) testvérek ugyanis gyalogos betyárok voltak, egyiküknek sem volt lova.

1861–1862-ben rengeteg sajtóhír keletkezett a „Patkókról”, ekkor kezdtek velük foglalkozni a dunántúli, majd a fővárosi lapok is. Némelyik hír még növelte is népszerűségüket: a *Pécsi Lapok* szerint nem raboltak, sőt kölcsön is adtak a rászorulóknak. Ekkor a *Patkók* név alatt Patkó Jancsit és bandáját értették.⁶

A sajtó figyelme nagyban hozzájárulhatott ahhoz, hogy nem sokkal a betyárok halála⁷ után már ezrével árusították a Patkó névvel jelzett első ponyvafüzetet, mely 1863-ban Aradon Réthy Lipót nyomdájából került ki.⁸ Ebben jelent meg először nyomtatásban a Patkó-nóta, ha egyáltalán nevezhetjük így, ebben a formájában. Ugyanis Patkó egyik kalandjába – három zsidő kifosztásának történetébe – ágyazva és későbbi változataihoz képest szétszabdalt formában olvashatjuk.⁹

Békés István *Magyar Ponyva Pitaval* című könyvében a ponyva teljes szövegét közli, de sok hibával. Ezek a hibák jórészt abból adódnak, hogy a régiesebb írásmód helyett a mai helyesírás szerinti formát választja.¹⁰ Ez nemcsak a másolat hitelességét rontja, hanem olyan elírásokat is találhatunk benne, amelyek már jóval súlyosabbak, és a ponyva tartalmát másítják meg, félreértéseket eredményezhetnek. Sajnos az általunk vizsgált részbe is jutott egy ilyen sajtóhiba: egy párbeszéd idézőjele „elcsúszott”, ami által az egyik sort („Nem csoda hisz e ló csupa táltos fajta!”) mintha nem Patkó mondaná, hanem a zsidók.¹¹ Ezért idézem a minket érdeklő részletet az eredeti ponyvanyomtatvány szerint:

4 Békés I. 1966. 160.

5 Kallós Z. 1974. 447.

6 Békés I. 1966. 163, 167.

7 Mindketten golyó ütötte sebesülésükbe haltak bele 1862-ben (Gönczi F. 1944. 271.).

8 Gőz L. 1863a.

9 A ponyvanyomtatványokat az Országos Széchényi Könyvtár Kisnyomtatványtárából kerestem ki.

10 Véleményem szerint a hibák nagy része gondatlanság eredménye – ez lehet a szerző, de akár a nyomdász hibája is –, hiszen a hibák nem következetesek. Így a mai szemmel nézve rosszul írt ékezeteket, úgy tűnik, megpróbálta eredeti formája szerint írni, nem nagy sikerrel. Például így maradt a *híres* rövid i-vel, de ugyanakkor a *szörnyűből* *szörnyű* és a *migből* *míg* lett. Az összetett szavaknál is változott az íráskép: *összesenből* *összesen* lett stb.

11 Vö. Gőz L. 1863a.; Békés I. 1966. 184–192.

„Vett-e hát csikókat!”
 Vettem egypárt tudom, ott kinn vannak olyat,
 Hogy ha felülök rá h é t p a t k ó van rajta!
 Nem csoda hisz e l ó csupa táltos fajta!”

„Lovamon lássátok, imigy van hét patkó,
 Négy van az ő lábán, én is vagyok Patkó.-
 S lábamon kettő van - így öszzesen - van hét”
 A három zsidó csak konyitotta fülét!¹²

Nyilvánvaló, hogy a szerző, Gőz Lőrinc „beépítette versezetébe a [...] Patkó-nótát”.¹³ Békés szerint „néprajzi- és irodalomtörténeti faktum, hogy a nevezetes Patkó-nóta 1863-ban, szóbeli közlés útján már Somogyból Aradig eljutott, így ez a valamiféle poétáskodó iskolamester, nótárius vagy diákfajta elméjéből fakadt, urizáló fordulatokkal negédeskedő vers a leggyorsabban folklorizálódott betyárnóták közé tartozik”.¹⁴ Ezzel Békés azt állítja, hogy volt egy olyan, valószínűleg félnépi Patkó-nóta, amelyet mi nem ismerünk, de a nép a szájára vette (vagyis folklorizálta) és így 1863-ra eljutott Gőz Lőrincig Aradra, aki ott ponyvafüzetébe illesztette.

Békés Istvánnal csak részben tudok egyetérteni. Azt elfogadom, hogy a Patkó-nótát az egyik leggyorsabban folklorizálódott nótának tartja. Azt viszont egyáltalán nem tartom biztosnak, hogy az első ponyva megjelenése előtt létezett a Patkókkal kapcsolatos hasonló szójáték. Sokkal inkább elképzelhetőnek tartom, hogy Aradra egy - valamelyik Patkó nevéhez kapcsolt - újsághír vagy betyárnóta jutott el.

Ez magyarázatot adhat arra is, hogyan lett Patkóból lovas betyár: a betyárnóták zömét névcserével szinte bármelyik betyárra „ráhúzhatták”. Ezek többségében ló is szerepelt, méghozzá általában valamilyen rendkívüli képességű ló (utolérhetetlen, szép, aranybarna stb.). Ha egy ilyen nótával találkozott ponyvaírónk, nem csoda, hogy megindította fantáziáját, hisz adva volt egy híres (szerinte) lovas betyár, akit Patkónak hívtak. Ez jó alkalom volt arra, hogy a „tényekből” jól eladható összefüggést (szójátékot) kerekítsen és azt egy kis kerettörténetbe ágyazza. Ilyen, íróknak forrásul szolgáló, és a szójátéktól teljesen független nótával (illetve balladával) több gyűjteményben is találkozhatunk.¹⁵

Ha Gőz Lőrinc 1863-as közlése - és talán szerzeménye - volt is az első Patkó-szójáték, az még nem azt jelenti, hogy innen folklorizálódott énekelt dallá. Hisz ha alaposabban megnézzük a ponyva szövegét, gyorsan átláthatjuk, hogy még a számunkra felesleges sorokat kihagyva sem kapunk teljes, a felgyűjtött változatokhoz hasonló „dal alá való verset”. További vizsgálatainkhoz újabb ponyvákhoz fordulunk segítségért.

A következő ponyvairat, amelyben Patkó felbukkan, szintén 1863-ban jelent meg, a szerző és a kiadó ugyanazok (Gőz Lőrinc, Arad, Réthy Lipót nyomdaja).

¹² *Hogy rabol ki Patkó három zsidót. Miképen van lován hét patkó?* (Gőz L. 1863a.).

¹³ Békés I. 1966. 178.

¹⁴ Békés I. 1966. 178.

¹⁵ Kálmány L. 1882. 194.; Vikár B. 1905. 179.; Kallós Z. 1974. 278. stb.

Ebben az irományban Patkó valószínűleg csak mint „húzónev” szerepel,¹⁶ kinek révén Villám Bandi is felértékelődik betyár mivoltában. Mindenesetre hírének fenntartásában ez a ponyva is biztosan szerepel játszott.¹⁷

Kutatásunkban fontos mérföldkő az ezt követő ponyva, mely 1864-ben jelent meg Pesten. Szerzője a kor termékeny ponyvaírója, Tatár Péter.¹⁸ A nyomtatvány végén *Patkó dalaként* egy olyan névcserével „készült” – Békés szerint java részében népi-félnépi forrásból átemelt¹⁹ – betyárnótát közölt, amilyent már említettünk.²⁰ A sikerre való tekintettel ezt a ponyvát többször is kiadták, de az előbb említett hatstrófás dal nem mindegyik utánnyomásban maradt meg. Az 1875. évi kiadásban *Patkó dala* helyett *Patkó Bandi nótája* szerepel. Ez már tartalmazza az általunk kutatott csalinótát:²¹

Kopott csárda két oldalán fakó
Paripáján beugratott Patkó,
Csalárnének így adja fel a szót:
Látott-e már egy lovon hét patkót? Rep.

Ha nem látott, jöjjön ki, majd láthat:
Négyet visel e gyönyörű állat,
Az ötödik magam vagyok, nemde?
Kettő meg a csizámra van verve. Rep.²²

Békés István szerint „a kiadó úgy képzelhette, hogy a cserével, a népszerűbb Patkó-nóta beiktatásával, felfrissíti füzetét, és növeli annak terjedési sebességét. Az is lehet, hogy a vásári árusok kívánták a változást, minthogy a hét patkóról szóló nótát énekelhetőbbnek és vonzóbb erejűnek tartották. Az utóbbi feltételezést alátámasztja, hogy a mind a három, újonnan közölt strófa végén a »Rep.« – repetitio – ismétlés jelzés látható, ami félreérthetetlenül csak énekelt szövegre vonatkozhatik.”²³

Azt nem vonom kétségbe, hogy az árusok kelendőbbnek találták a nyilvánvalóan énekelhető – bár a *Patkó dala* is az volt – csalinótával felvértezett új szöveget. Abban viszont ellenkezik véleményem Békés Istvánéval, hogy ekkorra már népszerű volt a Patkó-nóta. Az általam talált legrégebbi variánsokat az 1880-as

¹⁶ Ezt mutatja az is, hogy P a t k ó neve ritkított betűközzel jelenik meg a „műben”.

¹⁷ *Híres betyár Villám Bandi élettörténete* (Göz L. 1863b.).

¹⁸ Tatár Péter csak írói álneve a szerzőnek, Medve Imrét takarja. Tatár Péter Bucsanszky Alajos nyomdájának házi szerzője volt, így ezt a füzetet ott nyomtatták és adták ki (Ősz-utca 20. szám).

¹⁹ Békés I. 1966. 193.

²⁰ A névcserét támasztja alá az is, hogy Patkó lakhelyeül a Bakonyt jelöli meg, nem Somogyot: „Bakony az én hazám, a szörnyű rengeteg” (*Patkó dala*. Közli Tatár P. 1864.).

²¹ Sajnálatomra az Országos Széchényi Könyvtárban az 1864. évi kiadásán kívül egyik utánnyomás sem található meg, így itt csak Békés István leiratára hagyatkozhatom. Feltehetően a már említett apró hibák ebben is megjelennek.

²² *Patkó Bandi nótája* (Békés I. 1966. 193.). A ponyvában valószínűleg nem dőlt betűvel szedve jelent meg a szöveg, ahogy Békés közli.

²³ Békés I. 1966. 193.

években gyűjtötték. A talált variánsokat összevetve pedig úgy tűnik, mintha csekély eltéréssel mindegyik ennek a *Patkó Bandi nótájának* lenne a változata, vagyis folklórszövegeinknek ez lenne az archetípusa.²⁴ Állításomat, miszerint a Tatar Péter által írt, Aradon 1875-ben megjelent ponyvanyomtatványban szereplő *Patkó Bandi nótájából* folklorizálódhattak a Patkó-szójátékot tartalmazó népdalszövegek,²⁵ az általam talált és alább bemutatott dalszövegek támasztják alá.

Mielőtt a népdalszövegekre térnénk, érdemes áttekinteni a többi Patkóról szóló ponyvát. 1893-ban, majd 1898-ban változatlan utánnyomásban jelent meg egy ponyvafüzet Rózsa Kálmán és neje kiadásában. Ebben prózai és lírai részek váltják egymást. Találhatunk benne egy Patkó Pista nevére „húzott” betyárnótát, és egy valószínűleg már folklorizálódott töredéket a hét patkóról.

Korcsmárosné látott-e már egy lovon hét patkót?
Ha nem látott, gyűjjön ki, most láthat:
Négyet visel e gyönyörű állat,
Az ötödik magam vagyok, nemde?
Kettő pedig csizmámra van verve.²⁶

Bár a kiadó Bucsánszky jogutódaként azt is megtehetette volna, hogy a csaknem két évtizeddel azelőtti *Patkó Bandi nótájából* átemel néhány sort, mégsem valószínű, hogy ez történt. A szöveg a következő folyamatokon ment keresztül az 1875-ös változathoz képest: a jelenlegi első sor két sor összevonásával keletkezett, a *jöjjönből gyűjjön* lett, két helyen pedig a határozószó változott meg, a szótagszám megtartásával.

Az Országos Széchényi Könyvtárban még egy Patkóval kapcsolatos ponyvát találtam,²⁷ amely Bartalits Imre kiadásában, évszám nélkül jelent meg. Ebben az irományban egy furfangos történetet olvashatunk a betyárról, de nevezetes lováról szó sem esik.²⁸

A folklórszövegeket az 1875-ös ponyvában megjelent *Patkó Bandi nótájával* hasonlítom össze a következőkben, abból a feltevésből kiindulva, hogy talán ez lehetett a népi változatok forrása. A Patkó-nóta általam összegyűjtött változatai ismertetésekor azt tartottam szem előtt, hogy a szövegek a közlések időrendjében szerepeljenek, figyelembe véve – ha tudható – a gyűjtés időpontját. Ez utóbbit és a gyűjtés körülményeit (ti. a gyűjtő neve, adatközlő adatai stb.) ha lehet, feltünt-

²⁴ Ezzel a véleményemmel azonban nem zárkózom el az elől, hogy a Tatar Péter-féle *Patkó Bandi nótájának* ne lehetett volna népi-félnépi előzménye. Feltehetően az 1863-as Patkó-történet adhatta Tatar Péter alapötletét.

²⁵ Hasonló véleményen volt Katona Imre is, csak kevésbé konkrétan mutatott rá: „Ez a dőcögő verzeset [ti. az 1863-as, Gőz Lőrinc-féle szöveg] még nem volt alkalmas arra, hogy megjegyzzék és tovább dalolják, különben is terjengős elbeszélés keretébe volt ágyazva [Békés I. 1966. 174.], a mintegy 12 évvel később keletkezett nóta azonban már befogadásra talált.” (Katona I. – Lábadi K. 1980. 84.).

²⁶ Patkó Bandi 1893.

²⁷ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy valójában is ennyi van, csak azt, hogy az Országos Széchényi Könyvtár Kisnyomtatványtárában jelenleg ennyi található.

²⁸ Karikás M. é. n.

tem. Figyelemre méltó, hogy az egyes szövegek a kiadványon belül hol találhatók és milyen szerepet töltenek be. Ahol tudom, jelzem az erre vonatkozó észrevételeket is.

Kálmány Lajos közlése 1891-ben jelent meg, de valószínű, hogy még az 1880-as években gyűjtötte Szeged vidékén. A szöveg a „Balladák és rokonművek jegyzete” fejezetből való:

Kis-kőrösi kaparási csárda,
Oda jár a Patkó écczakára,
Csárdásnének így agygya föl a szót:
„Látott-e mán egy' lovon hét patkót?”

Ha nem látott, gyűjön ide, láthat,
Négyön ál' itt e gyönyörű ál'at,
Az ötödik magamnak a neve,
Kettő mög az csizmámra van verve.”

(Majdán)²⁹

A szöveget némiképp a tájszólás is alakította. Mivel az eredeti nóta egyik leggyengébb része, a *nemde* kérdőszócska teljesen idegen a népdalok szóhasználatától, nagyon leleményes szépitést követhetett el egy anonim alkotó. Ezáltal a második versszak harmadik sora hasonló rímelésű, de értelmesebb lett.

Vikár Béla somogyi gyűjtése 1905-ben jelent meg, de még az 1890-es évekből való. Három változatot közöl Somogyból, egyet pedig Kalotaszegről:

Czifra csárda két oldalán ajtó,
Oda rugtat pej paripán Patkó,
Szép csárdásné így adja fel a szót:
„Látott-e már egy lovon hét patkót”

„Ha nem látott, jöjjön ide, láthat:
Négy patkón áll e gyönyörű állat,
Az ötödik magam vagyok nemde?
Ketteje meg csizmámra van verve.”

(Csurgó)³⁰

A Vikár által közölt első változat a ponyvai megfogalmazás további hibáira mutat rá. Már az első sort is megváltoztatták, hisz a *fakó* szó zavaró a csárda jelzőjeként: ezt az ország nagyobb területén inkább lovak színére értik. A harmadik sor megfogalmazása idegen, ebben a változatban – az eddigiekhez képest – felcserélődnek a szerepek. A második versszak második sorának *visel* szavával is volt egy kis gond, ugyanis ezt szintén rossz szövegkörnyezetben használta Tatár. Viselni ugyanis leginkább ruhadarabot szoktak, tehát ezt is valami érthetőbbre kellett változtatni.

²⁹ Patkó (Kálmány L. 1891. 198.).

³⁰ Patkó (Vikár B. 1905. 177-178.).

Czifra csárda két oldala fakó,
 Oda rugtat egy lovonn a Patkó,
 Csárdásnéval úgy kezdé mög a szót:
 „Látott-e már egy lovon hét patkót?”

„Ha nem látott, gyűjön ki, maj' lát mast:
 Négyet visel ez gyönyörű állat,
 Magam vagyok az ötödik, nemde?
 Kettő mög a csizmámra van verve.”

(Juta)³¹

Ebben a változatban tulajdonképpen minden a helyén van, hisz szinte minden sorban történt változás, tartalmában mégis ugyanaz maradt. Az egyedüli komolyabb eltérés a már korábban említett első versszak harmadik sorában van, ahol is az oda nem illő kifejezés („így adja fel a szót”) leegyszerűsödött.

Pusztá csárda, két kapu van rajta,
 Patkó Pista ugratott be rajta.
 Csárdásnéval így kezdi meg a szót:
 „Látott-e már egy lovon hét patkót?”

„Ha nem látott, jöjjön ki, most láthat:
 Négyet visel ez a nemes állat,
 Az ötödik magam vagyok nemde?
 Kettő mög a csizmámra van verve.”

(Kaposvár)³²

A harmadik szöveg rokonságban lehet mindkét előzővel, hisz úgy tűnik, mintha azok változtatásait egyesítette volna magában. Természetesen az sem kizárt, hogy több variáns élt egymás mellett, és kölcsönösen hatottak egymásra. Így lehetett az első variáns két ajtajából két kapu, ami miatt – hisz a rím felborult – meg kellett változtatni az egész második sort. Az első versszak harmadik sora a második somogyi változat szerint módosult. A szöveg különlegessége, hogy először szerepel benne az egyik betyár keresztneve (Patkó Pista).

Vikár a jegyzetben megemlítette, hogy ez szójáték. A költemény maga negyven-ötven év körüli lehet – írja ezt az 1890-es években –, és mindenütt dalolják az országban. Ennek illusztrálására idéz egy bánffyhungyadi³³ példát.

Czifra csárda, rongyos a teteje,
 Patkó Sándor kiugrott belőle,
 Patkó Sándor első szava ez vót:
 „Ki látott még egy lovon hét patkót!”

S ki nem látott, jöjjön ide s lásson:
 Négyet visel a lovam, a Bársony,

³¹ Vikár B. 1905. 178.

³² Vikár B. 1905. 178.

³³ Vikár B. 1905. 428.

Az ötödik magamnak a neve,
Másik kettő csizmámra van verve.”³⁴

Vikár azt írta erről a változatról, hogy megszépült, míg Kalotaszegre ért.³⁵ És valóban: a legtöbb variáns, bár igyekezett kicserélni a műköltői fordulatokat, jó-részt mégis megőrizte mesterkelt ízét. Ez a kalotaszegi szöveg valóban nagyon szépre „sikeredett”: amiket az előbbieken a ponyvai szöveg hibájaként hoztunk fel, azokat mind sikerült levetkőznie. Az első sor *rongyos* jelzőjét valószínűleg egy Rongyos nevű csárdától kölcsönözhetette.³⁶ A csaplárné kimaradt, Patkó eddig névtelen lova viszont a Bársony nevet kapta, valószínűleg tévesen, hisz így Rózsa Sándor kedvenc hátasállatát nevezték.

Móricz Zsigmond szatmári népköltési anyaga jóval a gyűjtés után jelent meg. Második gyűjtőkörútján, 1903-ban jegyezte föl az alábbi nótát:

Cifra csárda kívül-belül fakó,
Benne iszik az a híres Patkó.
Csaplárnéhoz így intézi a szót:
- Látott-e már egy lovon hét patkót?

- Ha nem látott, jöjjön ide, láthat:
Négyet visel ez a nemes állat,
Az ötödik magam becses neve,
Kettő meg a csizmámra van verve.”

(Tiszakóród)³⁷

Ez a variáns is lényegében közel maradt az eredeti szöveghez, a „javítások” hasonlóan oldódtak meg, mint az előzőeknél. Két újdonságra azonban fel kell hívnom a figyelmet: a csárda jelzőjeként ugyanis megjelenik a *kívül-belül fakó*, és először fordul elő, hogy a betyár nem valamilyen mozgó cselekvést végez (beugrat, rúgtat, jár stb.) a csárdánál, hanem csak iszik.

Ecsedi István Patkó-szövege 1927-ben jelent meg, a „Betyárnóták” című fejezetben dallammal együtt. Nem sokkal előtte gyűjthette hozzá az anyagot:

Rongyos csárda, két ódalán ajtó.
Pejparipán odaugrat Patkó.
Patkó Sándor első szava az vót:
Ki látott mán egy lovon hét patkót?

Ki nem látott, jöjjik ki, majd láthat:
Négyet hordoz e' gyönyörű állat,

³⁴ Vikár B. 1905. 428–429.

³⁵ Vikár B. 1905. 429.

³⁶ Ezt a kijelentést arra alapozom, hogy egy későbbi változatban szintén megjelent a *Rongyos csárda*, de itt a közlő azt is megemlítette, hogy ezt *ragyás csárdának* is énekeltek (Ecsedi I. – Bodnár L. 1927. 118.). Ragyás nevű csárda több is volt, egy ilyen valószínű csárda lehetett a Rongyos is.

³⁷ Móricz Zs. 1991. 54.

Az ötödik magam igaz neve,
Kettő meg a csizmámra van verve.³⁸

Ecsedi István megjegyzése szerint a rongyos csárdát ragyas csárdának is dalolják,³⁹ az utolsó két sort pedig úgy is éneklük, hogy:

Csárdásnének is aggya ki a szót:
Látott-i mán egy lovon hét patkót?

Sőt az utolsó sort így is éneklük:

Az ötödik magam vagyok nem de...⁴⁰

Ez a dal, abban a formájában, ahogy Ecsedi először lejegyezte, beleillik eddigi példáink sorába, és hasonló megoldásokkal igyekszik lecsiszolni az eredeti szöveg darabosságát. Ha viszont az általa megadott sorokat a megfelelő helyekre illesztjük be,⁴¹ Vikár első somogyi dalához nagyon hasonló szöveget kapunk, amely szinte csak néhány szóban és a két nyelvjárás sajátosságaiban tér el. Érdeemes megemlíteni Ecsedi jegyzetét, mely szerint „Patkó Sándor híres betyár volt a 60–70-es években az Alföldön [!]”.⁴²

Gönczi Ferencnek 1944-ben jelent meg *A somogyi betyárvilág* című könyve. Ebben hosszan írt a Patkó fivérekről, és egy a nevükhöz kapcsolódó „verset” is mellékelte:

Pusztá csárda, két oldalán ajtó,
Oda rugtat pejparipán Patkó,
Szép csárdásné, így adja fel a szót,
Látott-e már egy lovon hét Patkót? [!]
Ha nem látott, jöjjön ide, láthat:
Négyet visel ez a nemes állat,
Az ötödik magam vagyok, nemde?
Kettő meg a csizmámra van verve.⁴³

Ha ezt a változatot összehasonlítjuk a Vikár által szintén Somogyban feljegyzett három dallal, nyomban szemünkbe tűnik a hasonlóság. Ez utóbbi szöveget azonnal megkaphatjuk, ha egymáshoz illesztjük a Vikár-féle első dal első versszakát, a szintén Vikár-féle harmadik dal második versszakával. Egyébként Gönczi helyesen jegyezte meg, hogy „e verset valami úriember írhatta össze, arra

³⁸ Patkó Sándor nótája (Ecsedi I. – Bodnár L. 1927. 118–119.).

³⁹ Ecsedi I. – Bodnár L. 1927. 118.

⁴⁰ Ecsedi I. – Bodnár L. 1927. 117–118.

⁴¹ Ecsedi I. – Bodnár L. 1927. 119. Ecsedi István nyilvánvalóan rosszul jelölte meg a változatok helyét, hisz az ő útmutatásai szerint olyan helyre kerülnének a variánsok, ahol semmi keresnivalójuk nincs, és csak megbolygatnák a szöveg értelmét.

⁴² Ecsedi I. – Bodnár L. 1927. 118.

⁴³ Gönczi F. 1944. 299–300.

mutatnak ezek a szavak: »nemde« és »e nemes állat«. Ezeket a szókat a nép sem Somogyban, sem másutt nem használja ilyen értelemben.”⁴⁴

Az 1848-as szabadságharccal kapcsolatos centenáriumi gyűjtések során Irányi Lujza jegyzett fel számunkra három értékes szöveget:⁴⁵

Cifra csárda két oldalán ajtó,
Oda vágat az a híres Patkó.
Patkó Bandi első szava ez volt:
- Ki látott már egy lovon hét patkót?

Ki nem látott jöjjön ide, láthat,
Négyet hordoz e gyönyörű állat,
Négy a lábán, kettő a kengyelbe,
A hetedik magam saját neve.-

(Szárzakkék)⁴⁶

Ez a szöveg az Ecsedi-féle hortobágyi változattal mutatja a legnagyobb rokonságot: egyes soraik szó szerint megegyeznek. Utolsó két sora azonban minden eddigittől eltér. Elsőként azért, mert az utolsó-előtti sorban mintegy megmagyarázza az előző sor tartalmát („Négy a lábán”). Másodikként azért, mert egy stabilnak mutatkozó sor eddig nem ismert változatát adja („kettő meg a csizmámra van verve” helyett „kettő a kengyelbe”). Harmadikként azért, mert a maga nevét nem ötödikként, hanem hetediként, és nem az utolsó előtti, hanem az utolsó sorban említi.

Patkó Bandi is betyár volt.
Rongyos csárda kívül, belül ajtó,
Láttál-e már egy lovon hét patkót,
Ha nem láttál, gyere mostan lásd meg,
Hetet visel ez a betyár [!] lásd meg,
Négy a lábán, egy a tetejében,
Kettő meg a csizmámra van verve.

(Rakacaszend)⁴⁷

Az eddigi „versek” a szóbeli hagyományozás építő, szépítő munkáját mutatták, ezzel szemben ez utóbbi már az elfelejtődés felé tartó, romló dalt tárja elénk. Ez a szöveg már csak töredék, dal formáját is egyre inkább elveszíteni, az eredeti tartalom lassan feledésbe merül:

⁴⁴ Gönczi F. 1944. 300.

⁴⁵ Irányi Lujza gyűjtéseire Küllös Imola hívta fel a figyelmemet. A Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárában találtam az utóbbi kettő változatot, az elsőt viszont nem találtam meg, így ebben csak egyetlen közlésre támaszkodhatom (Küllös I. 1988. 187-188.).

⁴⁶ Irányi L. 1947.

⁴⁷ Patkó Bandi nótája (Irányi L. 1947.).

Patkó Bandi első szava az volt, ki látott már
egy lovon hét patkót, négy a lábán, kettő a kengyelben,
a hetedik a magam saját neve.

(Száraskék)⁴⁸

Érdekes ennek a szövegnek a kettőssége. Bár az eredeti terjedelem felét elvesztette és a gyűjtő prózai formában jegyezte le, sokkal inkább megmaradt dal-szerű ritmusossága és tartalmi egysége. Leginkább a kettővel ezelőtti szöveghez hasonlít, ami nem is csoda, hisz ugyanattól az adatközlőtől származik mindkét adat. Szűcs Sándor *Betyárok, pandúrok és egyéb régi hírességek* című könyve a történetek alátámasztása céljából sok népdalt idéz. Ezek közül a minket érintő dal saját gyűjtése:

Ki látott már egy lovon hét patkót?

Ki nem látott, ide nézzen, láthat:

Négyet hordoz e gyönyörű állat,

Az ötödik magam igaz neve,

Kettő meg a csizmámra van verve.⁴⁹

Ez a töredék szinte szó szerint egyezik az Ecsedi István által feljegyzettel. Ez bizonyítja, hogy a hortobágyi pásztorréteg ekkor még őrizte hagyományait, hisz mindkét dalt ezektől a pásztoroktól jegyezték fel. Szűcs Sándor – vagy adatközlői – szerint Patkó Sándor, aki az előbbi kérdést föltette, a nála is híresebb Bandi öccse volt.⁵⁰

Katona Imre gyűjtéséből ismerhetjük meg az alábbi változatot:

Rongyos csárda két oldalán ajtó,

Abba mulat az a híres Patkó.

Csárdásnének így adja föl a szót:

Hejde, látott-e már egy lovon hét patkót?

Ha nem látott, jöjjön ki, majd lát most!

Négyet visel e gyönyörű pej ló,

| : Ötödik a magamnak a neve,

Sejde, kettő meg a csizmámra van verve. : |

(Szaján)⁵¹

Az eddig vizsgált szövegek viszonylag egységesen azonos szótagszámú sorokból épültek fel, és akár régi stílusú dallamokra is énekelhetőek voltak. A tulaj-

48 Kúllós I. 1988. 187–188.

49 Szűcs S. 1969. 109.

50 Szűcs S. 1969. 108. Ne felejtjük el: János és István volt a betyártestvérek neve.

51 Katona I. 1973. 36.

donképpen tipikusnak mondható szajáni dal különlegessége, hogy az új stílus félreismerhetetlen jeleit viseli magán.⁵²

Penavin Olga gyűjtéséből egy topolyai variáns került elő:

Utca végén van egy kocsmá,
Négy oldalán ajtó,
Abban múlat az a betyár Patkó.
Így adja föl a kocsmárosnénak a szót:
Látott-e már egy lovon hét patkót?
Ha nem látott, gyűjjön, akkó láthat.
Négyet visel e gyönyörű szép állat.
Kettő a csizmámra van verve,
Egy meg magam vagyok a nyeregbe.

(Topolya)⁵³

Ez a változat egy már romlásnak indult szöveg. Az adatközlő még tudja, hogy miről szolt a vers, de már nem tudja igazán élvezhető egészszé összekovácsolni. A szöveg közelít a próza felé, és gyengülését mutatja az is, hogy a csárdából kocsmá lett. Katona Imre 1976-os gyűjtéséből még egy változatot megismerhetünk:

Pusztá csárda négy oldala fakó,
Odaugrat pej paripán Patkó.
Kocsmárosnak így adja fel a szót,
Hogy látott-e már egy lovon hét patkót?

- Ha nem látott, jöjjön ki, most láthat:
Négyet visel ez a nemes állat,
Az ötödik magam vagyok, nemde?
Kettő meg a csizmámra van verve.

(Kopács)⁵⁴

A drávaszögi magyar variánsok közül kiemelkedik ez a szöveg, hisz sokkal inkább hasonlít a somogyi változatokhoz. Ennek egyik jele, hogy az általunk ismert délvidéki változatokban a *nemde* szócskát ezzel az egy kivétellel mindenütt felváltja a *névbe* szó.

Az Új Magyar Népköltési Gyűjtemény XXV. kötetében, 1994-ben is megjelent egy Patkó-nóta. Bár a kötet új kiadvány, maga a gyűjtés 1983-ben lezárult.⁵⁵

Cifra csárda, kívül belül fakó,
Oda ugrat pejlován a Patkó.
Csárdásnéval így kezdi meg a szót,
Látott-e már egy lovon hét patkót?

⁵² A *hejde* és *aszondja* betoldások mutatják, hogy hangulatában a mulatónóta felé tolódott el, másrészt az eltérő szótagszámú sorok az új stílusú dalokra jellemzőek.

⁵³ *Patkó János nótája* (Penavin O. 1975. 92.).

⁵⁴ *Patkó Bandi* (Katona I. - Lábadi K. 1980. 81.).

⁵⁵ B. Kovács I. 1994. 7.

Ha nem látott, jöjjön ki, most láthat,
Négyet visel ez a nemes állat.
Az ötödik magam vagyok, nemde?
Kettő meg a csizmámra van verve.⁵⁶

Nagy meglepetés, hogy ilyen ép, élő változattal találkozhatunk manapság! A szöveg leginkább a somogyi változatokhoz hasonlít. Egy érdekes adatot is feljegyzett a gyűjtő, miszerint ezt az iskolában a tanító tanította.⁵⁷

Íme, szövegcsokrunk végére értünk. A Patkó-nótát vizsgálva az általam talált három ponyvai és tizenhat népi változat alapján eredményeinket a következőkben foglalhatjuk össze.

A népszerű, szójátékos Patkó-nóta archetípusa a Tatár Péter által írt, 1875-ös Patkó Bandi nótája lehetett. Ha az archetípusnak is lehet előképe, akkor az 1863-as Gőz Lőrinc által írt ponyvát nevezném meg. Bár az „öskép” kissé döcögős és néhol poetikus kifejezésekkel tarkított, nagyon népszerűvé vált és országosan elterjedt.

Valóban az egyik leggyorsabban folklorizálódó betyárnótánk lett.⁵⁸ A „nép” ízlésének megfelelően ez a jól rímelő, dallamos forma és a játékos tartalom. Ezt támasztja alá az is, hogy a variánsok milyen csekély mértékben térnek el egymástól. Nagy hasonlóságuk többek között annak tudható be, hogy a nóta feltehetően nem egyik helyről a másikra terjedt, hanem szinte mindenütt az eredetiről tanulhatták.⁵⁹ A változatokban nincs nagy „kicsapongás”, mindig ott érezhetjük a háttérben meghúzódó ponyvai szöveget. A kis variálódás ellenére megkülönböztethetjük a régiók sajátos csoportjait is.

Mivel a Patkó-nóta ponyvai eredetű volt, nem érdekelte az irodalmárokat. De mivel sosem folklorizálódott eléggé és „műnépi” íze maradt, népköltészeti alkotásnak sem felelt meg. Így egyik tudomány sem foglalkozott vele. Reméljük, egyszer mind sorra kerülnek a hasonló sorsra jutott témák, hisz ezek számos olyan jelenségre mutathatnak rá, amelyet több tudományág is hasznosíthat.

Irodalom

Békés István

1966 *Magyar Ponyva Pitaval. A XVIII. század végétől a XX. század kezdetéig.* Budapest.

Ecsedi István – Bodnár Lajos

1927 *Hortobágyi pásztor- és betyárnóták.* Debrecen.

⁵⁶ B. Kovács I. 1994. 444.

⁵⁷ B. Kovács I. 1994. 595.

⁵⁸ Békés I. 1966. 178.

⁵⁹ Itt az Elementargedankéhez hasonló folyamatokra gondolok: ugyanabból a szövegből kiindulva, a hasonló hagyományozási szokások miatt, más helyeken külön-külön is szinte ugyanarra az eredményre jutottak.

- Gönczi Ferenc
1944 *A somogyi betyárvilág*. Kaposvár.
- Göz Lőrinc
1863a *Hires betyár-főnök Patkó rabló kalandjai*. Arad. Országos Széchényi Könyvtár, PNY 624.
1863b *Hires betyár Villám Bandi élettörténete*. Arad. Országos Széchényi Könyvtár, PNY 3411.
- Irányi Lujza
1947 *1848-as hagyományok*. Kézirat. Ethnológiai Adattár 2112.
- Kallós Zoltán
1974 *Balladák könyve. Élő erdélyi és moldvai magyar népballadák*. Budapest.
- Kálmány Lajos
1891 *Szeged vidéke népköltése*. Szeged.
- Karikás Márton
é. n. *Patkó Bandi és a szitányi plébános*. H. n. Országos Széchényi Könyvtár, PNY 3584.
- Katona Imre
1973 *Észak-bánáti betyárballadák*. *A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei* V. 15. 15–42.
- Katona Imre – Lábadi Károly
1980 *Erdők, mezők, vadligetek. Drávaszögi magyar népballadák*. Szabadka.
- B. Kovács István
1994 *Baracai népköltészet. Tóth Balázné Csák Margit előadásában*. Budapest. (Új Magyar Népköltési Gyűjtemény, 25.)
- Küllös Imola
1988 *Betyárok könyve*. Budapest.
- Móricz Zsigmond
1991 *Szatmári gyűjtés*. I. Budapest. (Magyar Népköltési Gyűjtemény, 17.)
- Patkó Bandi
1893 *Patkó Bandi utolsó harcza. Dalok*. Budapest. Országos Széchényi Könyvtár, PNY 1487.
- Penavin Olga
1975 *Bácstopolya balladái, balladás történetei, balladás dalai*. *A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei* VII. 23–24. 79–95.
- Szücs Sándor
1969 *Betyárok, pandúrok és egyéb régi hírességek*. Budapest.
- Tatár Péter
1864 *Patkó Bandi hires rablóvezér élete és halála*. Pest. Országos Széchényi Könyvtár, PNY 63.
- Vikár Béla
1905 *Somogy megye népköltése*. Budapest. (Magyar Népköltési Gyűjtemény, 6.)

Serfőző Szabolcs Devóció - kultuszkép - folklórszöveg

Az archaikus népi imák verbális ikonográfiája

Az archaikus népi imádságok nem túl régen, elsősorban Erdélyi Zsuzsanna gyűjtései és rendszerezési kísérletei nyomán kerültek be a folklorisztikai kutató-sok tárgykörébe.¹ Azt már az eddigi vizsgálatok is tisztázták, hogy ezek a folklórszövegek a szakrális népköltészet egy igen nagy történeti háttérrel rendelkező területét jelentik. A műfaj kialakulásának, forrásainak, elterjedésének és folklorizálódásának kérdéseit elsősorban írott források hiányában nem sikerült megnyugtató módon rendezni, bár a probléma megoldására az európai műfaji, tematikai és motivikai analógiák bevonásával történtek kísérletek. A kérdés tisztázásához itt egy eddig kiaknázatlan megközelítéssel szeretnék hozzájárulni, az archaikus népi imákban megnyilvánuló verbális ikonográfiai jelenségek (mentális képek), kép és szóbeliség viszonyának történeti vizsgálatára szeretnék kísérletet tenni. Remélhetőleg ezzel sikerül némileg finomítani a vallásos népköltészet e területéről az eddigi kutatások alapján kialakult képet.

Erdélyi Zsuzsanna a népi líra szóban forgó műfaját „archaikus apokrif népi imádságként”, funkcióját pedig „kis közösségben, illetve egyénileg végzett esti-reggeli ájtatosságként” határozta meg.² Elterjedtségét az egész magyar nyelvterületen megállapította, sőt európai hagyományként, „a kereszténységhez tapadó általános folklór-jelenségként” határozta meg.³ Műfaját tekintve a ráolvasó, népének, paraliturgikus népi színjáték, siralom, kántáló, köszöntőének folklórjelenségeivel hozta kapcsolatba, illetve a vallásos néphagyomány karácsonyi, nagyheti mozzanataihoz fűződő szokások műfajaihoz kapcsolta. Az apokrif imádságok hazai és nemzetközi motívumpárhuzamait a 13. századi Ómagyar Mária-siralomtól a 16. századi kolostori irodalomig (ima, énekköltészet, látomásirodalom) vonultatta fel. A nyugati egyházi irodalom mellett az ókeresztény-görög egyházi irodalom, a „keleti varázs-, a bizánci apokrif anyag”, a középkori szláv, pravoszláv és „német egyházi-papi gyógyászati irodalom” emlékeit is kapcsolatba hozta velük.⁴ Az imádságszövegek magukban rejtenek pogány kori, középkori, barokk

¹ Erdélyi Zs. 1976.

² Erdélyi Zs. 1976. 30.

³ Erdélyi Zs. 1976. 27.

⁴ Erdélyi Zs. 1976. 28.

- Gönczi Ferenc
1944 *A somogyi betyárvilág*. Kaposvár.
- Gőz Lőrinc
1863a *Hires betyár-főnök Patkó rabló kalandjai*. Arad. Országos Széchényi Könyvtár, PNY 624.
1863b *Hires betyár Villám Bandi élettörténete*. Arad. Országos Széchényi Könyvtár, PNY 3411.
- Irányi Lujza
1947 *1848-as hagyományok*. Kézirat. Ethnológiai Adattár 2112.
- Kallós Zoltán
1974 *Balladák könyve. Élő erdélyi és moldvai magyar népballadák*. Budapest.
- Kálmány Lajos
1891 *Szeged vidéke népköltése*. Szeged.
- Karikás Márton
é. n. *Patkó Bandi és a szitányi plébános*. H. n. Országos Széchényi Könyvtár, PNY 3584.
- Katona Imre
1973 *Észak-bánati betyárballadák. A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei V. 15. 15–42.*
- Katona Imre – Lábadi Károly
1980 *Erdők, mezők, vadligetek. Drávaszögi magyar népballadák*. Szabadka.
- B. Kovács István
1994 *Baracai népköltészet. Tóth Balázné Csák Margit előadásában*. Budapest. (Új Magyar Népköltési Gyűjtemény, 25.)
- Küllős Imola
1988 *Betyárok könyve*. Budapest.
- Móricz Zsigmond
1991 *Szatmári gyűjtés. I.* Budapest. (Magyar Népköltési Gyűjtemény, 17.)
- Patkó Bandi
1893 *Patkó Bandi utolsó harcza. Dalok*. Budapest. Országos Széchényi Könyvtár, PNY 1487.
- Penavin Olga
1975 *Bácstopolya balladái, balladás történetei, balladás dalai. A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei VII. 23–24. 79–95.*
- Szűcs Sándor
1969 *Betyárok, pandúrok és egyéb régi hírességek*. Budapest.
- Tatár Péter
1864 *Patkó Bandi hires rablóvezér élete és halála*. Pest. Országos Széchényi Könyvtár, PNY 63.
- Vikár Béla
1905 *Somogy megye népköltése*. Budapest. (Magyar Népköltési Gyűjtemény, 6.)

Serfőző Szabolcs Devóció – kultuszkép – folklórszöveg

Az archaikus népi imák verbális ikonográfiaja

Az archaikus népi imádságok nem túl régen, elsősorban Erdélyi Zsuzsanna gyűjtései és rendszerezési kísérletei nyomán kerültek be a folklorisztikai kutatók tárgykörébe.¹ Azt már az eddigi vizsgálatok is tisztázták, hogy ezek a folklórszövegek a szakrális népköltészet egy igen nagy történeti háttérrel rendelkező területét jelentik. A műfaj kialakulásának, forrásainak, elterjedésének és folklorizálódásának kérdéseit elsősorban írott források hiányában nem sikerült megnyugtató módon rendezni, bár a probléma megoldására az európai műfaji, tematikai és motivikai analógiák bevonásával történtek kísérletek. A kérdés tisztázásához itt egy eddig kiaknázatlan megközelítéssel szeretnék hozzájárulni, az archaikus népi imákban megnyilvánuló verbális ikonográfiai jelenségek (mentális képek), kép és szóbeliség viszonyának történeti vizsgálatára szeretnék kísérletet tenni. Remélhetőleg ezzel sikerül némileg finomítani a vallásos népköltészet e területéről az eddigi kutatások alapján kialakult képet.

Erdélyi Zsuzsanna a népi líra szóban forgó műfaját „archaikus apokrif népi imádságként”, funkcióját pedig „kis közösségben, illetve egyénileg végzett esti-reggeli ájtatosságként” határozta meg.² Elterjedtségét az egész magyar nyelvterületen megállapította, sőt európai hagyományként, „a kereszténységhez tapadó általános folklór-jelenségként” határozta meg.³ Műfaját tekintve a ráolvasó, népeinek, paraliturgikus népi színjáték, siralom, kántáló, köszöntőének folklórjelenségeivel hozta kapcsolatba, illetve a vallásos néphagyomány karácsonyi, nagyheti mozzanataihoz fűződő szokások műfajaihoz kapcsolta. Az apokrif imádságok hazai és nemzetközi motívumpárhuzamait a 13. századi Ómagyar Mária-siralomtól a 16. századi kolostori irodalomig (ima, énekköltészet, látomásirodalom) vonultatta fel. A nyugati egyházi irodalom mellett az ókeresztény-görög egyházi irodalom, a „keleti varázs-, a bizánci apokrif anyag”, a középkori szláv, pravoszláv és „német egyházi-papi gyógyászati irodalom” emlékeit is kapcsolatba hozta velük.⁴ Az imádságszövegek magukban rejtenek pogány kori, középkori, barokk

¹ Erdélyi Zs. 1976.

² Erdélyi Zs. 1976. 30.

³ Erdélyi Zs. 1976. 27.

⁴ Erdélyi Zs. 1976. 28.

és legújabb kori elemeket. Az eddigi összehasonlító kutatások alapján megállapítható, hogy „az archaikus népi imádságműfaj középkori eredetű, kettős forrásvidéket mutató szinkretikus szöveghagyomány, amely a pogány-keresztény tudat- és képzetanyag mágikus-misztikus elemeit gyakran egymásba olvasztva jeleníti meg.”⁵

Az imák eredetkérdését vizsgálva Erdélyi két nagy történeti réteget különböztetett meg: „az ősi bajelhárító-védekező-gyógyító praktikák járulékos szövegeinek” emlékei mellett a középkori vallásos költészet, illetve dramatikusan játékok Jézus szenvedéstörténetét elbeszélő szövegeinek hatását emelte ki.⁶

Az archaikus imák rendszerezésében, hazai és európai irodalmi forrásainak feltárásában Erdélyi Zsuzsanna jelentős eredményeket ért el. Megállapította, hogy az imák filológiai, stilisztikai és egyben szellemi forrása is a késő középkori vallásos költészet, különösen a kolduló rendi kolostori irodalom. Ugyanakkor a gazdag, lírai képanyag egyes motívumainak forrását jóval korábbi eredetűnek tartotta: „e motívumok eredetét jórészt az őskeresztény apokrif irodalomban kell keresnünk, melynek anyagából a kora középkor folyamán váltak ki, és bizonyos ókori keleti varázstevékenység hagyományaihoz kötődve, mágikus tartalommal új funkcióban [...] önállósultak, és terjedtek el Bizánc kisugárzásában, hatókörében. – Így mutatja imaképeink több totemisztikus, szimbolikus jegye az őskereszténység hellenisztikus, szinkretista törekvéseit, vegyítve apokaliptikus elemekkel és a keleti görög bizánci apokrif irodalom Krisztus, Mária életével foglalkozó műveinek bőven átmentett mozzanataival.”⁷ Másutt a motívumok jelentős csoportját „kozmogóniai, totemisztikus, samanisztikus maradványokként” értelmezte,⁸ mely keresztény képelemekkel vegyülve tükröznék a nép sajátos szinkretista, pogány-keresztény látásmódját.

Ez a motívikai eredetvizsgálat nem mindenben állja meg a helyét. Rámutat ugyan az evangéliumi történeteket részletgazdagon taglaló apokrif irodalom mint forrás fontosságára, de nem ad választ a közvetítő kapcsolatok kérdésére, egyes motívumok eredetének pedig valamiféle hipotetikus teremtésmítoszban való keresése semmiképpen nem lehet kielégítő. Ugyanakkor nem hangsúlyozza kellőképpen egyes ikonográfiai témák késő középkori eredetét, ennek kapcsán a 13–14. század vallásos mozgalmainak vizuális és verbális képhagyomány-teremtő, -közvetítő szerepét. Ennek a problémának alaposabb szemügyre vételével talán sikerül differenciáltabb képet kialakítani az archaikus népi imák ikonográfiai forrásairól, és a jelenségkör történeti rétegeiről alkotott elképzelések is árnyaltabbá tehetők.

Ahhoz, hogy az archaikus imák motívikai forrásait, keletkezésének idejét hozzávetőlegesen meghatározzuk, át kell tekintenünk a késő középkori vallásosság tendenciáit, meg kell kísérelnünk mentalitásának felvázolását, ebben vizsgálva az ikonográfiai jelenségeket. Az imákban megjelenő mentális képek nagy

⁵ Erdélyi Zs. 1988. 721.

⁶ Erdélyi Zs. 1988. 721.

⁷ Erdélyi Zs. 1976. 41.

⁸ Erdélyi Zs. 1988. 721.

részének művészettörténeti párhuzamai, ezen sajátos ikonográfia kialakulása ugyanis a 13–15. századra tehető és közvetlen kapcsolat, kölcsönhatás tételezhető fel a kor valós, képzőművészeti és virtuális, mentális képi tudása között, így a korabeli szakrális művészet és vallásos irodalom motívumkincse között.

A késő középkor számos teóriát szült a művészetről, olyannyira, hogy Aquinói Szent Tamás és Johannes Bonaventura műveiből egyfajta vizuális teológia olvasható ki. A középkori teológia azonban mintha nem tudna mit kezdeni a képpel, hanem lényegében a késő antik, ókeresztény időktől fennálló képkultuszgyakorlatot támasztja alá, a képet mintegy „kiszolgálhatja” a szemlélőnek.

A középkori esztétika lényegében kétféle képi funkciót ismert, az imago értelmében felfogott reprezentatív kép sokat vitatott, mindig a bálványozás gyanújától övezett kategóriáját és a didaktikus, narratív ábrát, vagyis históriát. Ehhez járul egy a 20. század első negyedének német művészettörténet-írása által mestersegesen létrehozott fogalom, amelyet kultusképnek (*Andachtsbild*) neveztek el, s ez utóbbihoz kapcsolódik szorosan az archaikus népi imák verbális ikonográfiája is. Az *Andachtsbild* tartalmának és jellemzőinek értelmezése már kezdetben rendkívül problematikus és sokféle volt a művészettörténeti irodalomban, s későbbi revíziói még több felfogást eredményeztek. Az utóbbi idők egyik legprogresszívabb, programadó történeti áttekintése a kultuskép témakörében Hans Belting művészettörténész munkája, mely új megközelítésben értelmezi a nyugati kultusképet, nevezetesen a kultusképfunkciót egy a görög Keleten kialakult képtípushoz tartozónak vallja, s nyugati hatását e képek itteni elterjedésére vezeti vissza.⁹

A keresztény kultúrkörben a kép és kultusz jelenségkör kezdetei elsősorban Bizánc területén, a korai ikonokban ragadhatóak meg, melyek kialakulása és funkciója többfajta antik tradíció összetalálkozására vezethető vissza. A nyugati kultuskép története a keleti képpel és képteológiával való szoros kölcsönhatásként értelmezhető, a képről való meditáció mint a tárgy funkciója bizonyos értelemben azonosítja egymással az ikont és a nyugati kultusképet. A nyugati kultusképek kialakulása is legvalószínűbben bizánci ikonok itáliai recepciójában, a korai olasz táblaképekre gyakorolt hatásában ragadható meg, mindazonáltal az ereklyekultuszhoz kapcsolódva már a Karoling-korban megjelenő, oltárra állított szobrok, plasztikus kultusképek nem zárják ki bizonyos antik tradíciók továbbélését, hiszen a „testtel rendelkező kép”, a plasztikus kultusztárgy bizánci származása aligha igazolható, ismerve a keleti teológia bálványimádásra vonatkozó szigorú tiltását. A privát ájtatossági kép virágkora mindenestre kétségkívül a késő középkorra esik, amikor lehetőségei a magánáhitatnak a zsolozsma rendjével szabályozott szemlélődésétől a képélménynek vízióban való folytatásáig terjednek, az udvari környezetben az ereklyeszerű értéktárgyba, a grafikai technikák színre lépésével a sokszorosított szentképbe torkollnak, ezzel párhuzamosan a nyilvános kultuskép hatalmas késő gótikus szárnyas oltárokká alakul. E jelenségkör vizsgálata a hagyományosan elitista szemléletű művészettörténet számára is problematikus, az elit- és tömegkultúra kettősségét, mindenképpen az inter-

⁹ Belting, H. 1990.

diszciplinaritás igényét veti fel, hiszen a kis, grafikai kultuszkép a tömegkultúra, a burke-i értelemben vett populáris kultúra kereteiben ítélnélhető meg hitelesen, a csodatévő, ikonszerű képek tisztelete pedig néprajzi jelentőségű.

A nyugati teológiában a képekről (*imago*) folytatott elmélkedések mindig az ótestamentumi tiltás („Ne csinálj magadnak faragott képeket”, 2Móz 20:5) fényében zajlottak, a bibliai passzust azonban nem fogadta el vakon a középkori egyházi gondolkodás. Nagy Szent Gergely pápa például az képeket az írástudatlanok számára mintegy a hit magyarázataként értelmezte, didaktikus funkcióval ruházta fel. Ezek a képek rendszerint ciklusokba rendeződve narratívákat alkottak, történeteket elevenítettek fel. A historikus ábrázolások mellett a középkori képhagyomány másik műfaja a kultikus kép, mely abban különbözik az előzőtől, hogy nem történetet mesél el, hanem egy figurát (Krisztus, Mária, szentek) ábrázol, a szó szoros értelmében véve reprezentál, megjelenít, a tisztelet pedig a kép prototípusa felé irányul. Ezeknek az ikonoknak a kultusza először a képtisztelet engedélyező 787-es második nicaiai zsinat után a keleti egyházban virágzott fel. A nyugati egyházban kezdetben a zsinat döntése ellenkezést váltott ki, s csak később fogadták el azt azzal a módosítással, hogy hangsúlyozták a portrészerű képmások kommemoratív, Krisztus, a szentek és a mártírok emlékét felidéző vonását. A középkori nyugati teológia így nem a képek tiszteletére, hanem inkább annak tanító jellegére helyezte a hangsúlyt, elsősorban épp Nagy Szent Gergely pápa közismert állásfoglalása nyomán. A keleti teológia a bálványimádás vádját azzal kerülte meg, hogy önmagát hitelesítő, csodás keletkezésű, „nem emberkéz alkotta” képekről, illetve a Szent Lukács által festett ikon hú másainak tiszteletén keresztül a szent prototípus kultuszáról beszélt.

A tömegek vallásosságát ugyan befolyásolták, de nem határozták meg alapvetően a teológiai nézetek. A késő középkorban mind Keleten, mind Nyugaton szélsőséges mértéket öltött a képek kultusza. A vallásos gyakorlat, a devóció célzatosan összemosta a képet és az általa ábrázolt valóságot. Jellegzetes példája ennek a középkor végén felvirágzó, csodatévő képekhez történő zarándokmozgalom, mely a képben éppúgy jelen lévőként tisztelte az ábrázolt szentet, mint annak sírjában vagy relikviáiban, és amelyhez a hívek csodáért könyörgő imáikat is intézték. Az ábrázolások funkciói a korban a tanítás, a tisztelet és az emlékeztetés fogalmi köré csoportosultak, a képek szemlélése segítette az áhítat érzésének felkeltését. Mindennek háttérében a vallási gyakorlat radikális megváltozása, a vallásos magatartásformák megújulása, az egyéni devóció, a személyes spiritualitás előtérbe kerülése áll. A kor mentalitásának talán legavatottabb ismerője, Georges Duby e változás lényegét így foglalta össze: „A keresztény vallás hosszú ideig tartó fejlődés eredményeképpen – amelynek kezdeti szakaszát a 11. századtól az első eretnekmozgalmak jelölik, s amely 1200 után Assisi Szent Ferenc fellépésével hirtelen véget ért – végül megszűnt szertartások és papok ügye lenni. A 16. század arra törekedett, hogy a tömegekhez csatlakozzék. Ez a korszak egyre erőteljesebben deklarikalizálódik. Mégsem szabad azt hinnünk, hogy emiatt kevésbé volt keresztény. Valószínűleg még inkább az lett; az evangélium tanításának behatolása az emberek tudatába és meggyökeresedése bensőségesebbé és

mélyebbé tette. Európa egészen addig a keresztény világ képét mutatta: a keresztény hitet a maga teljességében mégis csupán egy kisszámú elit réteg élhette át. A most véget ért fordulat nyomán ettől fogva úgy jelenik meg, mint népi vallás.”¹⁰

A keresztény vallásnak ebben az egyre inkább személyes jellegű kontextusában a képek Krisztus és a szentek megidézését, tiszteletét szolgálták, a hit és a megváltás fölötti meditációt segítették elő. A devóciós képek terjedésének első hulláma a 13. századi, elsősorban ferences és domonkos rendi kolostorokban jelentkezett. A közös imádkozás mellett a szerzetesrendekben már a kezdetektől élt a személyes vallásosság gyakorlata. Clairvaux-i Bernát és St-Thierry Vilmos műveiben fonódott össze a meditáció, az egyéni imádkozás a tökéletesség utáni vágyakozással, a léleknek Istenhez való felemelkedésével, a vele való egyesüléssel, ennek nyomán egyre hangsúlyosabbá vált az egyéni lelki gyakorlat fontossága. A misztikának a ciszterciekkel kezdődő tradícióját a koldulórendek is folytatták. Ebben kiemelkedő szerepe volt Assisi Szent Ferencnek, akinek sajátos misztikájában a felebaráti szeretet, az embertársak szolgálata központi helyet foglalt el, a laikus hívek közötti tevékenység ideológiai alapját képezte. Mivel a koldulórendek tartották fenn a legszorosabb kapcsolatot a kolostoron kívüli világgal, prédikációs tevékenységük nyomán hamarosan elterjedtek az egyéni ájtatosság gyakorlataival együtt a devóciós képek is a széles néptömegek körében, akik szintén a hit személyes megtapasztalására, lelki tökéletességre törekedtek. A középkor korábbi szakaszában ugyanis az imádkozás nem játszott fontos szerepet a laikus hívek vallásos gyakorlatában, azt bizonyos szolgáltatások fejében a papság és a szerzetesek végezték. A középkor végén az egyház és a hívek közötti viszony megváltozásával az anyanyelvi prédikációk és a liturgiából kifejlődő, karácsonyi, húsvéti, pünkösdi paraliturgikus-dramatikus játékok a laikus tömegeket is bevonták az aktív hitéletbe, a hittételek misztériumát vizuális formában is láthatóvá tették. A harmadrendek és konfraternitások popularizálták az ima gyakorlatát.¹¹ A devóciós képek elterjedésének legfontosabb oka tehát ez a 13–14. században kialakuló újfajta spiritualitás.

A néptömegek körében a koldulórendek által terjesztett imák a szentek, de mindenekelőtt Krisztus felé irányultak. Meg kell azonban jegyezni, hogy az a mód, ahogyan a Megváltó ezekben az imákban megjelent, nagyban különbözött a kora középkori művészet és teológia Krisztus-képétől, mely elsősorban isteni természetét hangsúlyozta, a világ fölött uralkodó mindenhatóként, az utolsó ítélet bírójaként értelmezte. Ezzel szemben a késő középkorban a hitéletben bekövetkezett változásokkal a hangsúly Krisztus emberi természetére helyeződött át. A 12. századi misztikus teológusokat, élükön Clairvaux-i Bernátot tartják e fejlődés elindítójának, mely a 13. század elején Assisi Szent Ferencsel felgyorsult és a ferences Szent Bonaventura tevékenységével teljesedett be. Az új teológiai értelmezés szerint Isten azért nyilvánult meg a földön Krisztus képében, emberi természetben, hogy általa látható formában mutassa meg a hozzá vezető utat. A misztikus teológia tehát az isteni inkarnáció misztériumára helyezte a hangsúlyt, a hit

¹⁰ DUBY, G. 1984. 207.

¹¹ OS, H. VAN 1994. 161.

függve a 13–14. században lezajlott ikonográfiai változásokkal, hogyan konzerválta bizonyos elemeiben a késő középkor mentalitását.

Itt elsősorban a kor szakrális művészetének sajátos műfajával, a kultuszképek ikonográfiájával kell foglalkoznunk. A kultuszkép általános fogalma jelenti mindazokat a szakrális tartalmú képi ábrázolásokat, melyek a vallásos áhítat felkeltését szolgálják.¹³ Az *Andachtsbild* századunk első negyedének tudományos közmegegyezésén alapuló művészettörténeti értelmezése azokra az ábrázolásokra korlátozódik, melyek a késő középkorban a hívek vallásos áhítat iránti igényéből születtek, legfontosabb képtémái a Mária fájdalmát (*Marienklage*) ábrázoló Pietà, a megkínzott Krisztust ábrázoló *Vir dolorum – Imago pietatis* misztikus képtípus és a Krisztus–János-csoport.¹⁴ A kultuszképek kialakulását a művészettörténet korábban az epikus narratív ábrázolások (historikus képek) és a hieratikus reprezentációs képek két pólusa között látta kikristályosodni, mintegy az előző megmerevedése és az utóbbi megelevenedéseként.¹⁵ Újabban Belting nyomán elvetik a kultuszképnek a narratív ábrával, a históriával való kapcsolatát, inkább a 11. században a bizánci művészetben megjelenő „lelkes festészet” (*empsychos grafé*), az *ekphrasis* (részletező leírás) sajátos irodalmi stílusának hatását mutató festészeti mód inspirációjáról szokás beszélni.¹⁶ A korábbi teória szerint tehát az egyes devóciós ikonográfiai témák a narratív ciklusok egyes motívumainak izolálódásával, az utóbbi szerint a reprezentációs, ikonikus ábrázolások szimbolikus, emberi tartalommal való telítődése révén jöttek létre a 13–14. század során, a meditációs-kontemplatív vallási gyakorlattal összefüggésben, de kialakulásukban nagy szerepe volt a misztikus mozgalmaknak is. A kultuszképek három legfontosabb forrásköre – Jézus gyermeksége, Krisztus passiója és a Mária-kultusz – megfelel a korabeli misztika tematikájának, közvetlen kapcsolatukat a látomásirodalom és a kultuszképek ikonográfiájának egyezései is bizonyítják (pl. Mária a gyermekágyban, Krisztus–János-csoport, keresztvivő Krisztus, Krisztus ostorozása).¹⁷

Az archaikus népi imák elsődleges tárgyköre Krisztus szenvedéstörténetének Mária, a *mater dolorosa* anyai fájdalmain keresztül történő bemutatása, epikolirikus formában történő felidézése, ezzel az ájtatosságot végző hívő compassiójának, Máriával való együttszenvedésének, együttérzésének a felkeltése. Az 1300 után nagy számban megjelenő kultuszképek ikonográfiája is éppen a megváltás gondolatával összefüggő inkarnáció és passió szemléletes ábrázolására törekszik. Krisztus kínszenvedésének, halálának és feltámadásának evangéliumi és apokrif történeteiből – kronológiai sorban haladva – az archaikus népi imákban elsőként az elfogatás, kigúnyolás, töviskoronázás és ostorozás jelenetére találunk utalást:

Mert megfogták Jézust,
A kegyetlen zsidók,

¹³ *Lexikon für Theologie und Kirche*. I. Freiburg, 1930. 403.

¹⁴ *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*. I. 681.

¹⁵ *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*. I. 682.

¹⁶ Belting, H. 1990.

¹⁷ Panofsky, E. 1927. 261.

megtapasztalásának központjába egyre inkább Krisztus emberi természete került, az ájtatos meditáció tárgya Jézus földi élete lett. Az újfajta vallásosság a Megváltót animával, emberi lélekkel ruházta fel, aminek gyötrelmei megközelíthetőek a hívek számára. Ennek a folyamatnak klasszikus példája a 13. század végéről az ismeretlen ferences szerzetes által írt *Meditationes vitae Christi* című, Krisztus földi életét részletesen elbeszélő mű, melynek gondolatvilágát és verbális képeit nagyban meghatározta a késő középkori misztika. A *Meditationes* az események narrációját monológokkal és dialógusokkal szakítja meg, melyekben a történések szemtanúi érzelmeiknek adnak hangot, lehetőséget teremtve ezzel arra, hogy a Krisztus szenvedéseinek átélésére-átérzésére törekvő ájtatos-meditáló olvasóban is hasonló érzelmek keletkezzenek.

A középkori misztikus vallásosság a képmásokat (*imago*) mint a *meditatio* és *contemplatio* elengedhetetlen segédeszközeit tartotta számon, és egyenértékűnek tekintette azokat a verbális imákkal. A 13. század közepétől fellendült a néhol intellektuális-spekulatív, másutt extatikus-emocionális, a hitet a szív és az érzekek segítségével megtapasztalni igyekvő misztika. Ez utóbbi elsősorban a női szerzetesség körében bontakozott ki, először Itáliában (pl. Cortonai Margit, Montefalcói Klára), majd egész Európában elterjedt, elsősorban a német és svéd apácázárdákban (pl. Montau-i Dorottya, Svédországi Szent Brigitta). Ezeknek az apácáknak a látomásait, eksztatikus elragadtatásait mindig valamilyen képmás váltotta ki, a korabeli művészet keresztény ikonográfiája elevenedett meg látomásaikban, ugyanakkor revelációik vissza is hatottak az ikonográfiára, új képtípusokat hozva létre. Hasonló oda-vissza hatás figyelhető meg a kor más szakrális irodalmi műfajai, így a himnusz és ima mentális-verbális ikonográfiája, valamint a kultuszképek ábrázolási típusai között is. A misztikus tradíció a 14. században érte el csúcspontját, ám a valláshoz való viszony fokozatosan megváltozott, az aszketizmus vette át a misztika helyét. Ezt a változást jelzi a *devotio moderna* vallásos mozgalmának 15. századi felfutása, mellyel a középkori vallásos élet fejlődése, és egyben maga a középkor is lezárult.

A hitélet individualizálódása során tehát a késő középkori személyes devóció fokozatosan bevonta a kultuszképeket a vallásos gyakorlatba, kezdetben a szerzetesrendek, majd a világi hívek körében is. Eközben a vallásos irodalom egyre nagyobb hangsúlyt helyezett a szentek és a Megváltó emberi természetének emberi módon történő megjelenítésére, ami egyre mélyebben behatolt a hívek fogalmi világába is. E folyamat során a meditáció és az ima gyakorlata a képzelőerő, az *imaginatio* számára mind komolyabb kihívást jelentett, és a személyes vallásos gyakorlat terjedésével egyre nőtt az igény a kultuszképek iránt, melyek érzékletes formában, szemléletes módon ábrázolták a keresztény hit misztériumait, segítettek felülemelkedni a reális világon és feljebb haladni az üdvözülés mennybe vezető létráján.¹²

A talán kissé hosszúra nyúlt bevezető után vegyünk szemügyre az archaikus népi imádságok ikonográfiáját, hogyan illeszkedik az a késő középkori képalkotás jelenségkörébe, milyen kapcsolatban van a vallás humanizálódásával össze-

¹² Os, H. van 1994. 173.

Kőoszlophoz kötözték,
Vasustorokva ustorozták,
Szent haját szálanként szaggatták.¹⁸

Kajifásnak udvarába'
Kú oszlohoz kötöztették.¹⁹

Összegyültek a zsidók Pilátus pitvarába
Mi Urunkat megfogták,
kőlábakhoz kötözték,
Tövis koronával koronázták,
szent szívét öklelik,
drága vére csöppenik.²⁰

Rút szóval illetik,
Büdös nyá'val köpdösik
Vas kesztűkkel arccal verik.²¹

Krisztus elfogatását az evangéliumi leírások alapján (Mát 26:47; Mk 14:43; Luk 22:47; Ján 18:1) már az ókeresztény idők óta ábrázolták, így a motívum képzőművészeti és irodalmi forrásairól egyaránt beszélhetünk. Krisztus kigúnyolását, ostorozását és töviskoronázását a kora középkorban ritkán ábrázolták, ha mégis, akkor a töviskoronázás triumfális jelenetként elevenedett meg (győzelmes Krisztus-király megkoronázása, az előtte való hódolás). Az emberként szenvedő Krisztus testi gyötrelmeit csak a 13. századtól kezdték ábrázolni.²² Az ostorozási jelenetnek az imákban is megjelenő formája (az oszlophoz kötözött Krisztus, mellette jobbról és balról az őt ütlelő két szolgálja) a 12. századtól kezdve az itáliai Passió-ciklusokban vált általánossá:

Ott látok egy szép csillagot
Kívül aranyos, belül kegyelmes,
Abba fekszik Krisztus urunk,
Térdig vérbe, könnyökig könnyűbe,
Előtte áll két pogány zsidó
Vasdárdákkal vesszőzik,
Vasszegekkel szegeznek,
Vas ostorral ostorozzák.²³

¹⁸ Erdélyi Zs. 1976. 245.

¹⁹ Erdélyi Zs. 1988. 736.

²⁰ Erdélyi Zsuzsa részletesen foglalkozott Jézus felfogott vérének motívumával, s kimutatta annak a kora középkori eredetű grálkultusszal való összefüggését (Erdélyi Zs. 1988. 736.).

²¹ Erdélyi Zs. 1976. 122.

²² Kirschbaum 1972. III. 154.

²³ Erdélyi Zs. 1976. 451.

Az evangéliumi eredet mellett azért fontos hangsúlyozni a vizuális inspiráció lehetőségét is, mert a Biblia olvasása a késő középkorban nem volt általános gyakorlat. Az írni-olvasni tudást a középkori társadalomban mint kiváltságot, társadalmi előjogot értékelték. E tudás birtokosai, a szerzetesi közösségek és magas klerikális körök meghatározták annak elosztását is, egyházi határozatok ugyanis (pl. az 1229-es, 1234-es, 1246-os egyházi zsinat) többször megtiltották a világiaknak, hogy használják az egyébként is csak latinul hozzáférhető Ó- és Újszövetséget, a liturgikus könyveket és a teológiai munkákat. Az intellektuális elit ezt a tilalmat kiterjesztette a konvertitákra és a szerzetesrendek világi tagjaira is.²⁴ Ugyanakkor a plébániák papjainak és a szerzeteseknek volt a feladata, hogy értelmezzék a nép számára a teológiai alaptételeket, hirdessék a keresztény viselkedés normáit, kiirtsák az eretnek gondolatokat. Ennek kapcsán speciális irodalom keletkezett, mely népszerűen fejtette ki a keresztény tanokat, illetve bibliai szemelvénygyűjtemények voltak forgalomban (pl. a zsoltárokat tartalmazó psalterium). Elsősorban a laikus híveknek szánt művek voltak például a hitszónoklatok, prédikációk, példabeszédek, csodákról, látomásokról szóló elbeszélések, szentek legendái. Tekintetbe kell vennünk azonban, hogy csak az egyre jelentősebb gazdasági és társadalmi súllyal rendelkező városi polgárság körében – ahol az írni-olvasni tudás általánosabb volt, mint az alsóbb társadalmi rétegekben – vagy a leginkább analfabéta parasztság körében találhattak igazán befogadóra ezek a népszerű vallásos irodalmi műfajok. Abból kiindulva, hogy a késő középkorban a városi polgárság a verbális és írott kulturális hagyománynak egyaránt hordozója volt, mind folklorisztikus, mind bizonyos literátus tradíciók (pl. zsolozsmáskönyvek) jellemezték műveltségét, feltételezhetjük, hogy az archaikus népi imák műfaja a városi polgárság körében formálódott ki, annak közvetítésével jutott el a parasztsághoz, bizonyára némi késéssel, a 15. század után, a kora újkor századaiban. Ezt a feltételezést látszik megerősíteni az is, hogy a népi vallásosság történeti alakulásának, a szentkultusz változásának, a szakrális tartalmú ikonográfia fejlődésének későbbi rétegei, különösen a népi kultúrán mély nyomot hagyó barokk korszaknak a jegyei alig mutathatók ki az archaikus népi imák ikonográfiájában. Az archaikus népi imák eredetének, a népi kultúrába történő „alászállásának”, az átvétel mechanizmusának vizsgálata nem lehet e dolgozat tárgya, erről a hipotézisen túlmenő megállapítások jóval alaposabb és szélesebb körű vizsgálatokat igényelnek.

Az imaanyagban a passiótörténet következő jelenete, Krisztus keresztre feszítése különösen hangsúlyosan jelenik meg, elsősorban az ún. Mária keresése jelenetekben: „Tekints fel a magas Kálvária hegyre, a magas keresztfára, | Meglátod a te áldott szent fiadat felfeszítve”,²⁵ továbbá a Mária siralma jelenetekben: „Oh szánom bánom öt mélységes sebednek kinyílását, | Piros vérednek fekete földbe menését”.²⁶ A keresztre feszítést mint az üdvtörténet csúcspontját már a kora középkorban ábrázolták, ám ekkor még az élő, a halál felett diadalmaskodó

²⁴ Gurevics, A. J. 1987. 21.

²⁵ Erdélyi Zs. 1988. 732.

²⁶ Erdélyi Zs. 1988. 735.

Krisztus jelent meg a keresztfán, rendszerint császári palástban, ún. konobionban. A 13–14. századtól, a misztikus vallásosság Krisztus szenvedéseiben való elmélyedésének, főleg Assisi Szent Ferenc, Svédországi Szent Brigitta és a *Meditationes vitae Christi* hatására jelent meg az új krucifixtípus, mely a halott Krisztust – testi szenvedésére helyezve a hangsúlyt –, a kereszt alatt pedig a fájdalomtól az ájulás határán lévő Máriát ábrázolta. Ekkor jelent meg új ikonográfiai vonásként a fején töviskoronával, a szentháromságra utaló három szöggel megfeszített, ágyékkötőben ábrázolt Krisztus. A hagyományos keresztfa formáját gyakran az *arbor vitae*-re, az élet fájára utaló villás kereszt váltotta fel. Ez a képtípus az archaikus népi imák lírai képeiben is megjelenik:

Az Úrjézus töviskoronája
Lögyön e ház ajtaja,
Három vasszög
Lögyön a kilincse, zárja.²⁷

Én nem láttam szebb keresztfát,
Mint Úrjézus keresztfáját,
Mert a' vérrel virágodzik,
Szent lélekve^l gyümölcsödzik.²⁸

Üdvözlégy szent
Gyökér nélkül termő
Mennyei gyümölcsöt
S üdvösséget termő
Hol van az a gyümölcs
Kinek szára vas volt,
Kin maga kegyesen
Úrjézus Krisztus volt.²⁹

Szent kezedet, szent lábadat három szöggel megszögezték,
Szent fejedbe töviskoronát vertek.³⁰

Ezekben a képekben a megváltás gondolatát hangsúlyozó életfamotívum mellett megjelentek a misztikával összefüggésben kialakult szent vér és Krisztus szent sebei kultuszának nyomai, illetve a Krisztus sebéből kifolyt víz és vér eucharisztikus szimbolikája.

Ott látok egy rézbödöncét,
Abba cseppen Jézus Krisztusnak három csepp vére,
Az angyalok fölveszik,
Jézus elejbe viszik.³¹

27 Erdélyi Zs. 1976. 190.

28 Erdélyi Zs. 1976. 234.

29 Erdélyi Zs. 1976. 707.

30 Erdélyi Zs. 1976. 383.

31 Erdélyi Zs. 1976. 51.

Az imákban előfordul az eucharisztíának egy konkrétabb ábrázolása is:

Ha kimegyek az ajtóm elejbe
Feltekintek az égre,
Ott látok amit látok,
Menyországot nyitva látom,
Abba látom szencsiet,
Szencsígbe látom Krisztus Urunkot.³²

Az eucharisztia dogmáját az 1215-ös IV. lateráni zsinat fogadta el (az oltári-szentségben Krisztus emberi természete is a kenyér és a bor színe alatt nyilatkozik meg), hangsúlyozva a teofánia, Krisztus kettős természetének gondolatát.³³ Ennek nyomán került be a liturgiába a szentség felmutatása és ennek nyomán kezdte ünnepelni a nyugati kereszténység az úrnapját, melyhez számos eucharisziacsoda kapcsolódott, közöttük a leghíresebb a bolsenai mise, ahol az átváltásban kételkedő pap kezében úrfelmutatáskor az ostya vérezni kezdett.

Ugyancsak az eucharisztia dogmájához kapcsolódik az archaikus népi imák egy gyakran visszatérő motívuma, a *vir dolorum*, a 14–16. század talán legnépszerűbb Krisztus-ábrázolás típusa, ahol a sebeit mutató, szenvedő Krisztus szarkofágban állva félalakosan, vagy a sírláda előtt látható önállóan, Máriával és János-sal vagy angyalok között, olykor körülveve a passió eszközeivel (az utóbbi az ún. Arma Christi-típus). A *vir dolorum* misztikus képtípusnak nincs bibliai vagy egyéb irodalmi forrásszövege, tipológiai párhuzamként Ézsaiás említhető, aki megemlíti a fájdalmak emberét (Ézs 53:3). A *vir dolorum* magába sűríti a teljes szenvedéstörténetet, a húsvét misztériumát, egyszerre utal a kínzásra, a kereszthalálra, a sírba tételre és a feltámadásra. Eucharisztikus vonatkozásai miatt az oltárpredellák, pasztofóriumok és kegyképek gyakori témája lett a késő középkorban. Ikonográfiai fejlődése a bizánci művészetben gyökerezik, ahol a képrombolás utáni időszakból ábrázolt keresztre feszített, halott Krisztus motívumából a 12. századra izolálódott az a képtípus, mely a félalakos, lehajtott fejű, keresztre tett kezű, élet és halál között lebegő Krisztust ábrázolja. Ennek az ikonográfiai típusnak az egyik példája az az 1300 körül készült konstantinápolyi mozaikikon, mely 1380-ban került a római Santa Croce in Gerusalemme kartauzi kolostorba, ahol azt a szerzetesközösség a 6. századi Nagy Szent Gergely pápa legendás miséjéhez kapcsolta (mise közbeni víziójában a *vir dolorum* jelent meg a pápának). Az ikont a látomás hatására a pápa által megrendelt képként propagálták, hogy a jámbor hívek adományaiból kolostoruk Isten nagyobb dicsőségére gazdagodjék. Innen aztán a zarándokmozgalom szerte Európában elterjesztette a képtípust, elsősorban a búcsúcédulák, nyomatok, metszetek közvetítésével.³⁴ A *vir dolorum* (középkori elnevezése *imago pietatis*) a késő középkorban mint Krisztus áldozatának felidézésére alkalmas ábrázolás a kultuszképek leggyakoribb témája lett. A korai bizantinizáló ábrázolásokat a 14. század végétől új típus váltotta fel: a lehaj-

³² Erdélyi Zs. 1976. 379.

³³ Ringbom, S. 1968. 168.

³⁴ Os, H. van 1994. 65.

tott fejű, halott Krisztus helyett a felemelt kezű, sebeit mutató, élő Krisztus jelent meg, nemcsak a képzőművészetben, hanem a misztikus látomásokban és a látomásirodalomban is. Ennek az ikonográfiai invenciónak a nyomán jelent meg a vir dolorum motívum az archaikus imákban. A motívum felbukkanása magyarázható akár vizuális, akár irodalmi inspirációval, ám talán érdekesebb a kor egységesnek tekintett mentális képi tudására visszavezetni.

A vizsgált szövegekben a vir dolorum szcenika néhány helyen sajátos módon egy korábbi, jellegzetesen kora középkori reprezentációs Krisztus-képre, az atyával egylényegű, mindenható, világbíró *Maiestas domini* trónoló, kezében könyvet vagy tekeracet tartó képtípusra rétegződött rá:

Jézus kimene
Szent siralmas székibe
Térdig vérbe / Könyéig könnyübe
Hét sing olvasó jobb kezibe,
Nagy írott könnyü bal kezibe.³⁵

Hol imádkozik a mi Urunk Jézus Krisztus?
Szent szerelmes kertyebe,
Szent szerelmes székibe,
Tértyig vérbe, könyökig könnyübe,
Haja leeresztve, könnyü a kezeibe,
Könnyes szemmel olvas belőle.³⁶

Ugyancsak a világ fölött uralkodó Krisztus képével kontaminálódott valamiképpen a következő szöveg, melyben a feltámadáskor a felhők között eltűnő Krisztus, a víz és vér eucharisztikus motívumai is megjelennek:

Napkeletre tekintek
ott látok egy fényes felhőt
abba vagon Krisztus Urunk
Térdig vízbe könyökig vérbe.³⁷

Másutt a *traditio legis*, a törvény és a kulcsok átadásának jelenetével összekapcsolódva jelenik meg a vir dolorum Péter és Pál apostollal együtt:

Kimegyek én én ajtómon,
Ott látok egy zövitneket,
Azon áll a Krisztus Urunk
Térdig vérbe, könyéig könnybe
Előtte áll két apostol, mondja néki,
Mér álltok itt, mennyetek a fekete födre,

³⁵ Erdélyi utalt rá, hogy a *könnyü* jelentése könyv (Erdélyi Zs. 1976. 470.).

³⁶ Erdélyi Zs. 1976. 475.

³⁷ Erdélyi Zs. 1976. 531.

Föld színére,
Mongyátok a számba való szöveget.³⁸

A két apostolfejedelem megbízásának ábrázolása már az ókeresztény művészetben megjelent, a késő középkort megelőzően is részét képezte a mentális képi tudásnak, így nem kapcsolható szorosan a 13–15. századi ikonográfiai újításokhoz, ám a motívum megjelenése az archaikus imákban jelzi a középkori vizualitás hatását a műfajra.

A Mária siralmát részletesen elbeszélő 5. századi Nikodémusz-evangéliumban jelent meg Máriának az a vágya, hogy a sírba tétel előtt még utójára ölében tartsa halott fiát. Ez az apokrif elbeszélés a 14. századi misztikus vallásos irodalom fontos forrása, az ún. Pietà képtípus főleg Henrich Suso és a késő középkori női szerzetesek Jézus és Mária életéről szóló írásaiban hangsúlyos. A Pietà, melyet a sírba tétel és a siratás narratív jelenete is inspirált, az 1300 körül kialakuló kultuszképtípusok közé tartozott, különösen alkalmas a Máriával való együttérzés, compassio emóciójának felkeltésére. A nagypénteki paraliturgikus passiójátékban a keresztről való levétel és a sírba tétel közé iktatódott be ez a Mária siralmait felelevenítő szcenika. A német nyelvterületen elterjedt elnevezése (*Vesperbild* 'vecsernyekép') utal a képtípus esti magánjátatosságban betöltött szerepére.³⁹ Az ábrázolásokon különösen hangsúlyos Krisztus öt szent sebének és szent vérének megjelenítése, mely a szenvedés megváltást hozó jellegére utal. Az archaikus népi imákban szereplő Pieták bizonyos mértékig az említett dramatikus passiójátékok hatását is mutatják:

Trónuson ül szép Szűz Mária
Ölében szent fia meghalva
Három csepp vére elcsöppen.⁴⁰

A szenvedéstörténet záró jelenetei, a sírba tétel és a siratás elemei is megtalálhatóak az imákban:

Ha lefekszem én ágyamba,
Mint Úrjézus koporsóba,
Fejem felett három angyal.⁴¹

Ezeknek az eseményeknek a képi megjelenítése liturgikus eredetre, a dramatikus passiójáték szcenikájára vezethető vissza. Krisztus feltámadásának ünneplése a húsvéti vigília liturgiájával ókeresztény időktől követhető nyomon. A 10–11. század táján a húsvéthoz már olyan paraliturgikus szokások kapcsolódtak, amelyek látványos jelenetekkel párbeszéd formában, egymásnak felelgető éneklés közben dramatizálva jelenítette meg az ünnep eseményeit. A késő középkor-

³⁸ Erdélyi Zs. 1976. 489.

³⁹ Kirschbaum 1972. IV. 549.

⁴⁰ Erdélyi Zs. 1988. 736.

⁴¹ Erdélyi Zs. 1976. 186.

ban már általános volt az a kölcsönhatás, mely a lassan szent színjátékká váló szertartások, a szakrális környezetben lévő művészi ábrázolások és a misztériumok látványi világa között kialakult annak érdekében, hogy a megfoghatatlanban is érzékelhető kereső tömegek igényeihez igazítsák.

A húsvéti liturgiában a szent sír látogatása központi helyet foglalt el, egyúttal szentségimádási alkalom is volt, ugyanis a IV. lateráni zsinat (1215) óta a Krisztus testét jelképező oltáriszentséget,⁴² később a keresztről leszerelhető, mozgatható karú Krisztus-corpust jelképesen a sírba, vagy valóságosan az úrkoporsóba tették (pl. az esztergomi Keresztény Múzeumban őrzött garamszentbenedeki úrkoporsó), majd a Krisztus koporsója körül térdre boruló, szent sírt látogató hívek szentségimádást végeztek. A feltámadás szertartásában a misztérium drámai feszültsége tovább fokozódott, amikor a celebráns pap kezébe vette az úrmutatót, s a nép felé fordulva a feltámadást hirdette, vagy a fából faragott corpusokat a hátukon lévő kampó segítségével a magasba emelték (pl. a 15. századi veszprémi Krisztus).⁴³

Az archaikus népi imák ikonográfiájának a szenvedéstörténet mellett másik forrása a Mária-kultusz. Az efeszoszi zsinatot (431) követően, mely megadta Máriának a Theotokosz (Istenszülő) címet, Keleten és Nyugaton egyaránt fellendült a Mária-tisztelet, mely Máriában elsősorban az emberiség érdekében, a *sacra conversatione* szellemében közbenjáró személyt, Krisztus anyját, az *ecclesia* megismerésének tisztelte. Ezt a gondolatot megtaláljuk imaanyagunkban is:

Nyissz kaput angyal
Nyússz kezét Mária,
Hogy mehesszek Úr színye látni
Szent háromszág misze hallgatázza.⁴⁴

E jelentőségteljes központi szerep bibliai gyökere az Apostolok Cselekedeteiben található meg, ahol a mennybemenetel leírása után, a születendő egyház pünkösdi eseménye előtt a Szentlelket váró apostolok felsorolásánál név szerint az Úr anyja is megemlíttetik.

Az archaikus népi imák őrzik ennek a kora középkori Mária-fogalomnak az emlékét, ugyanis gyakran trónon ülve, mintegy trónoló Istenanyaként, mennyek királynőjeként jelenik meg, ahogyan a bizánci Theotokosz-ikonokon is:

Mert most csinálják az aranyházat,
Küel aranyos,
Belül irgalmas
Közepibe' arany karszék
Azon ül a mi asszonyunk Szűz Mária
Szíve szomorodván, könnye hullván.⁴⁵

⁴² „Eleven ostya, Krisztus teste...” (Erdélyi Zs. 1976. 235.).

⁴³ Szilárdfy Z. 1990. 85–86.

⁴⁴ Erdélyi Zs. 1976. 480.

⁴⁵ Erdélyi Zs. 1976. 375–376.

Ezt a jellegzetesen ókeresztény-bizánci ábrázolási típust a nyugati kereszténység is átvette, ám az újabb és újabb teológiai eszmék hatására megváltozott. A 7–8. században a mennyek koronás királynőjeként kezdték ábrázolni Máriát, majd a 12. század közepétől újra fellendülő Mária-kultusz fokozatosan humanizálja a Mária-képtémákat. A 13. században mennyei-királynői *sponsa Christiként* jelent meg az őt megkoronázó Krisztus mellett trónolva, majd a 14. század elején ikonográfiai és kultusztörténeti újdonságként felbukkant a Madonna dell'Umilitá (az alázatosság Madonnája), mely a földön ülve, szerény öltözékben ábrázolja Máriát. Ugyancsak a 13–14. század fordulóján jelent meg a keleti típusú Glükophilusza (szoptató Madonna, Maria lactans) a nyugati ábrázolásokon. Ezek az ikonográfiai változások, új képtémák emberközelségre hozták a megváltás misztériumában részt vevő Máriát, elsősorban mint anyát ábrázolták, a narrációból kiszakítva, a tér- és időbeli határokat megszüntetve alkalmassá tették az ábrázolásokat az ájtatos meditáció szolgálatára. Mindezeknek a mentalitásbeli változásoknak a nyomai az archaikus népi imákban is kimutathatóak:

Feltekinték magos mennybe
S nyitva látom mennyország ajtóját,
Azon belül egy bölcsőcske,
Abban van a világ Úr Jézuska,
Ott ringézi asszonyunk Szűz Mária.
Jobb kezibe' arany alma,
Bal kezibe' arany vessző.⁴⁶

Mária tejének 13. században kibontakozó kultusza hagyott nyomot a következő imán:

Ó fehér rózsá Mária,
engem Jézus táplálj,
Mária tejjével,
Krisztus vérével.⁴⁷

A kultusz széles körű elterjedését jelzik a szerte Európában őrzött Mária teje-ereklyék, illetve Clairvaux-i Szent Bernát egy látomása, melyben az Istenanya tejjével táplálja őt. Szent Bernát csodáját gyakran ábrázolják, amint egy Mária kultuszkép előtt imádkozik és abból tej spriccel a szájába.

Az archaikus népi imák gyakran visszatérő motívuma Krisztus genealógiájának virágzó faként történő ábrázolása, melynek képi megjelenítése Jessze fája formájában általános. Ézsaiás alapján (Ézs 11:1) a motívumot a 10. század óta ábrázolták a keresztény művészetben,⁴⁸ s az imákban megjelenő metaforikus fa képzőművészeti inspirációra enged következtetni:

⁴⁶ Erdélyi Zs. 1976. 692.

⁴⁷ Erdélyi Zs. 1976. 433.

⁴⁸ Kirschbaum 1972. IV. 549.

Ég szülte Földet,
 Föld szülte fát,
 Fa szülte ágát,
 Ága szülte bimbaját,
 Bimbaja szülte virágját,
 Virágja szülte Szent Annát,
 Szent Anna szülte Máriát,
 Mária szülte Krisztus Urunkat a világ megváltóját.⁴⁹

Az idézett szöveg ugyanakkor implikál egy másik, a 13. században kialakult képtípust is, a Szent Anna harmadmagával, ún. Mettercia-tematikát is. A Mettercia-ábrázolások az *immaculata*-koncepcióhoz, Mária eredendő bűntől való mentességéhez, bűntelen fogantatásának gondolatához kapcsolódnak, és a 13–14. században az idős Szent Annát, ölében a fiatal Máriát karján a gyermek Jézussal ábrázolják. Ugyancsak Mária bűntelenségét hangsúlyozza egy másik, Máriát kígyó által körülfont földgolyó felett lebegve ábrázoló képtípus, mely a 15. században alakult ki, és szintén megtalálható az archaikus népi imákban:

Boldogságos Szűz Anya,
 Ki a kígyó fejét tapossa,
 Kérünk, légy oltalmunkra!⁵⁰

A szeplőtelen fogantatás illetén ábrázolása az apokaliptikus Napba öltözött asszony víziójára vezethető vissza, illetve egy őszövetségi hely prófeciájára: „Ellenkezést vetek közéd és az asszony közé. Ő széttiporja fejedet, te meg a sarkát veszed célba” (1Móz 3:15). Ez az ikonográfiai típus főleg az ellenreformáció korában terjedt el, így viszonylag kései, eleddig egyetlen feltárt barokk réteget képviselheti az archaikus népi imák ikonográfiájának.

Az archaikus népi imádságok verbális képanyagát áttekintve tehát megállapíthatjuk, hogy annak ikonográfiája a késő-középkorban kialakult misztikus-devóciós képtémákkal többnyire fedésbe hozható, bár őrzi a kora középkori és barokk ikonográfia néhány elemét. A kultuszképek késő középkorban kialakult műfaja, annak ábrázolási típusai, az ezzel párhuzamosan kialakuló paraliturgikus játékok szcenikája és a kor vallásos irodalmának verbális képei szoros összefüggést mutatnak mind egymással, mind az archaikus népi imák lírai képi világával. Az archaikus imákból rekonstruálható mentalitás a vallási gyakorlat misztikával szoros összefüggésben lévő 13–14. századi változásának kontextusában helyezhető el. A szóban forgó folklórananyag eredetét tekintve tehát megállapítható, hogy az mélyen a késő középkor mentalitásában gyökerezik, a kor irodalmi, képzőművészeti, vallási kultúrájának kontextusában értelmezhető. A műfajt megformáló szociokulturális közeg, feltehetően a városi-polgári kultúra mentalitástörténeti jellegű vizsgálata, vallásos gyakorlatának feltárása közelebb vihet az eredetkérdés tisztázásához, ugyanakkor a műfaj 20. századig történő, mégpedig funkcionális

⁴⁹ Erdélyi Zs. 1976. 182.

⁵⁰ Erdélyi Zs. 1976. 169.

tovább élése a népi kultúra sajátos mentalitására, konzerváló mechanizmusára világíthat rá. Mindezek további programot jelentenek. Annyi azonban megállapítható, hogy az imák keletkezésének ikonográfiai alapon 13–14. századra történő datálása összeegyeztethető Erdélyi Zsuzsanna filológiai vizsgálatainak eredményeivel. Jelen dolgozat azonban jelezni kívánja a műfaj késő középkori eredetű rétegének hangsúlyosabb voltát szemben a bizonytalan, honfoglalás előtti kor reliktumának tekintett, esetlegesen feltételezhető archaikus réteggel szemben. Egyben igyekszik felhívni a figyelmet az új szempontú, interdiszciplináris kutatások lehetőségeire.

Irodalom

- Belting, Hans
1990 *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst.* München.
- Duby, Georges
1984 *A katedrálisok kora.* Budapest.
- Erdélyi Zsuzsanna
1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* Budapest.
1988 *Archaikus népi imádságok.* In *Népköltészet.* Főszerk. Vargyas Lajos. Budapest. (Magyar Néprajz Nyolc Kötetben, 5.)
- Gurevics, Aron Jakovlevics
1987 *A középkori népi kultúra.* Budapest.
- Kirschbaum
1972 *Lexikon der Christlichen Ikonographie.* Hrsg. – –. Roma–Freiburg–Bazel.
- Os, Henk van
1994 *The Art of Devotion in the Late Middle Ages in Europe 1300–1500.* Amsterdam.
- Panofsky, Erwin
1927 *Imago Pietatis.* In *Festschrift für Max Friedlander.* Berlin.
- Ringbom, Sixten
1969 *Devotional Images and Imaginative Devotions.* *Gazette des Beaux-Arts* 1969.
- Szilárdfy Zoltán
1990 „Kik a kerubokat titkosan ábrázoljuk...” Liturgia és kompozíció. *Művészettörténeti Értesítő* XXXIX. 1–2. 82–91.

Schwarcz Gyöngyi

Egy ünnep élete A tatabányai bányásznap története

A bányásznap nem nevezhető klasszikus értelemben népszokásnak, sokkal inkább többé-kevésbé lokális társadalmi ünnepnek. Lokális, mert amellet, hogy a bányászatnak mint iparágnek az ünnepe, ugyanúgy a bányásztelepüléseké is. Nem ösztársadalmi jellegű, bár államilag elrendelt, egy bizonyos időpontra kitűzött esemény; létrehozása pillanatában célja nem az ünneplő közösség által „kitermelt”, hanem felülről kialakított, a résztvevők érdekeit szem előtt tartani igyekvő, de mégiscsak külső cél. Ám a bányásznap mindezek ellenére jól illeszkedett az érintett települések ünnepstruktúrájába, helyi szinten össznépivé vált, sok helyen a mai napig kedvelt ünnepe maradt a lokális társadalmaknak. Ennek okait ünnep jellegéből és a bányásztársadalmat évszázadok óta jellemző és összetartó erős hagyományvilágból lehet levezetni.

A hazai szénbányászat korábban egyik kiemelt településének számító Tatabánya bányásznapi ünnepeinek eseményeiben megragadható a központi irányítás és a spontán alakulás kettőssége, ahogy egy helyi közösség igyekszik saját ünnepévé tenni a hivatalos rendezvényt. Ebben a folyamatban fontos szerepet játszik a mindenkori szervezőbizottság. Tagjain múlik, hogy mennyire tudják a bányászathoz nem kötődő, annak hagyományaiban aktívan részt nem vevő városi népességgel elfogadtatni az ünnepet, azaz mennyire tudják városi rendezvénné alakítani. Ez az ünnep fennmaradása szempontjából létkérdés; sokatmondó lehet a különböző korszakokból származó foratókönyvek elemzése. Ezek mellett a dolgozat a szervezőbizottság két tagjával készült interjúkra, hivatalos dokumentációra és személyes emlékezetre támaszkodik.¹

A foratókönyvek feltárása előtt szükséges egy rövid történeti áttekintést adnunk a tatabányai bányászat múltjáról, a hagyományvilágról, mely természetes alapját jelentette a bányásznaphoz. A kettő egymásra épülésének vizsgálata mel-

¹ A meglévő forráscsoport sajnos nem teljes, de bizonyos kezdeti képet nyújthat az ünnep központi irányítású részéről. Ez a dolgozat mintegy „próbára teszi” a meglévő anyag feldolgozhatóságát, nem titkolt további célokkal, amikor is egy bővebb történeti áttekintés mellett az elmúlt csaknem ötven év hivatalos bányásznapi iratanyagát lehetne szembesíteni a helyi emlékezettel és a személyes megfigyeléssel, kitekintve a helyi és az országos sajtó híradásaira is.

lett a bányásznapi ünnep jellege a társadalmi ünnepeket vizsgáló szakirodalom felől közelíthető meg. A többféle elmélet és megközelítési mód felvázolása talán majd elfogadhatóvá teszi azt az egyelőre csak feltételes módú megfogalmazást, mely szerint a bányásznapi ünnep hivatalosan elrendelt ünnep ünnepély jellegű megrendezéséből fokozatosan a város ünnepévé vált, és egyre inkább közeledett a népszokásokra jellemző formákhoz. Később, a bányászat megszűnésével mind jobban elveszítve jelentőségét a város ünnepstruktúrájában, újra a korábbi bányászat infrastruktúráján megmaradó vállalatok és egy hagyományörzést szorgalmazó kör ünnepélyes megemlékezésévé fokozódott vissza, némi hivatalos, városi támogatás megmaradásával. Az utóbbi fázis napjainkban formálódik és a politika is szerepet játszik benne.

A bányásznapi háttér

A dolgozat elsősorban a tatabányai bányásznapi koncentrációt, de nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy egy országos hatókörű társadalmi ünnep különböző helyi megnyilvánulásai közül ez csupán az egyik. Az Országos Bányásznapi ünnepet 1951-ben tartották meg először Magyarországon, ünneppé nyilvánításának háttérében természetesen politikai okok és célkitűzések húzódtak meg.² Az időpont kiválasztása is a munkásságnak szóló, üzenetértékű döntés volt. 1919. szeptember 6-án Tatabányán a tizenkét órás munkanappal szemben nyolcórásat követelő bányászok közül többeket letartóztattak, a szabadon bocsátásukért tüntető két-három száz fős tömegre irányított csendőrsortűz hét halottat és huszonnégy súlyos sebesültet követelt. Ennek évfordulóját választották, pontosabban ennek emlékére szeptember első vasárnapját jelölték ki Országos Bányásznapi ünnepnek – ebben valószínűleg a munkaverseny szórítása is közrejátszott, munkanapi ünnepet nem kívántak feláldozni.

A központi bányászünnep nem volt új keletű ötlet. A Szovjetunió – a munkásosztály megbecsülésének jeleként – már korábban felkarolta és szocialista ünneppé emelte a szakmák ünnepének hagyományát. A szocialista érában ezért Magyarországon is létrejött például a hivatalos pedagógusnap, a vasutasok és az építők napja is.

² Az első hároméves terv vártnál jobb teljesítése után az első ötéves tervben még magasabbra helyezték az iparfejlesztés kívánatos előrehaladásának mércéjét 1950-ben. Am ehhez a széntermelés erőteljes fokozására is szükség volt, ami csak engedmények, kedvezmények bevezetésével és az iparág társadalmi megbecsültségének kinyilvánításával volt elérhető-elvárható. Ebbe az elgondolásba illeszkedett a bányásznapi ünnepelésének elrendelése. Az 1950. november 22-ai határozat többi intézkedése: a fizikai, műszaki dolgozók fokozott prémieumban részesítése, hűségjutalom rendszeresítése, a föld alatti dolgozók ingyenes munkaruha-ellátása, díszgyaruha bevezetése, kintünetések adományozása, bányászföldök eladásának megkönnyítése, saját házak, lakások, legényszállók építése, autóbusz-közlekedés megkönnyítése (Faller G. – Kun B. – Zsámboki L. 1997. 435–436.).

Bányásznapot nemcsak Magyarországon tartanak, Európa több hagyományos bányászvidékén rendeznek hasonló jellegű eseményeket, melyek eredete azonban korábbi bányász hagyományokra,³ a bányászok védőszentjének tiszteletére rendezett megemlékezésekre, ünnepekre tekint vissza. Időpontjuk ezért vidékenként eltérő. Az ünnepek sok vonása mégis azonosnak mondható, és a hazai anyaggal is nagyfokú hasonlóságot mutatnak, annak ellenére, hogy nálunk államilag kijelölt az időpont és megrendezéséről is politikai körök döntöttek.

A tatabányai bányásznapi tárgyalásánál fontos szempont, hogy miként épült rá a megelőző évszázadok bányász hagyományaira. A központi döntés ellenére az ünnep mindig lokális szinten valósult meg, s 1951-ben még sokak emlékezetében elevenen éltek az előző korszak bányászünnepei. A bányász hagyományokat mindig is nagy egyöntetűség jellemezte. Kelet-Európában ez abból fakadt, hogy a bányaművelés a középkorban német telepésekkel indult be, akik nemcsak technikai ismereteket közvetítettek, hanem társadalmi berendezkedésüket, szokásaikat, hitvilágukat is meghonosították új környezetükben. A 19. században egész Európában nagyjából egy időben történt meg a bányászat nagyipari tevékenységgé alakulása. Nálunk ez igazából csak a szénbányászatot érintette. Az egységesülő munkakörülmények, munkafeltételek, a hasonló életkörülmények megközelítőleg egyező módon alakították át az évszázados bányász hagyományokat, s azok együtt, egy irányba változtak. A két világháború közötti időszakban kialakultak, vagy ahol már korábban kialakultak, ott megszilárdultak a megváltozott munka- és életkörülményekhez alkalmazkodó szokások, a kapitalista, nagyüzemi bányászat szokásai, hagyományai – persze nem függetlenül az európai és magyar munkáshagyományoktól sem. Mindezek miatt beszélhetünk egyöntetűséget mutató bányászünnepelekről, amelyek külsejükben sok, jelentősnek is tűnő eltérést hordozhatnak, de a mélyükben rejlő funkció, szokásanyag alapján véve meg- egyező.

Bányászmúlt Tatabányán

Tatabányán a szénbányászat kezdete 1894-re vagy 1896-ra tehető,⁴ mindenesetre 1896-ban már folyt a feltárás és a termelés. A tatabányai szénmedence akkor három kisközséget foglalt magában. Alsógalla, Felsőgalla és Bánhida régi, hagyományos gazdálkodást folytató települések voltak. Az itt talált szén hatására néhány év alatt lakóik élete teljesen megváltozott. Kezdetben az alapközségek lakói

³ Németországban és Lengyelországban bizonyosan van a magyarhoz nagyon hasonló ünnep, egyik interjúalanyom mindkét országban részt vett már ezeken. Más területek anyagát nem ismerve, egyelőre csak feltételezem meglétüket.

⁴ A régebbi tanulmányok a későbbi időpontot hangoztatták, az első csille szén kigördülését tekintve kezdetnek, az újabb szemlélet már a korábbi dátumot tartja elfogadhatónak, a MÁK Rt. és a tatabányai Esterházy Hitbizomány között létrejött, a szénkutató és kiaknázási jogról szóló haszonbérleti szerződés időpontját.

közül kevesen mentek el a bányához dolgozni, a munkaerőt a monarchia különböző területéről toborzott⁵ és hazánk egyéb vidékeiről önként idevándorolt telepesek jelentették. A számukra létesített első kolónia Alsógalla-bányatelep volt, ez 1902-ben Tatabánya néven önállósult. A telepiek tarka nemzetiségi képe, életmódjuk nagyfokú különbözősége az őslakosokétól, az eltérő szokásrendszer eleinte a kolóniákon élők zárt közösségét eredményezte. Ám idővel a helyi lakosok is kénytelenek voltak bekapcsolódni az ipari munkába, mivel az jelenlétével teljesen átalakította eredeti gazdálkodásukat és társadalmukat. A korábban elzárkózó közösségek között megindult az asszimiláció, kiépült az egymásra hatások rendszere.⁶ A század közepe táján a megyében a keresők közel fele bánya- és ipari munkából élt. Ahogy a szén egyre jelentősebbé vált a nemzetgazdaságban, később a népgazdaságban, úgy lett a tatabányai szénmedence is egyre fontosabbá. 1947-ben a négy önálló községet Tatabánya néven egyesítették, városi rangra emelték, sőt 1950-től Komárom megye székhelyévé tették. Tatabánya és a környező három település, illetve a helyiek és a munkáskolóniák lakói közötti keveredés ekkor vált visszafordíthatatlanná. A bányászat az 1960-as években élte itt fénykorát, termelékenységi mutatóit és megbecsültségét tekintve is. Ekkorra már a bányához kialakított különböző ipari létesítmények miatt a város és lakóinak életét egyértelműen a bányaművelés határozta meg.⁷ Tatabánya igazi szocialista iparvárossá fejlődött.

Igen kevés adat található Tatabánya bányász hagyományairól a század első feléből, de az alapítóközségekről sincs érdemi, néprajzi szempontú szokásleírás. Amit Alsógalláról, Felsőgalláról és Bánhidáról tudni lehet, az igen általános.⁸

- ⁵ Tatabányára főleg Stájerországból, Galiciából és Erdélyből hoztak bányászokat (Berényi O. 1935.).
- ⁶ Ez nem sajátos tatabányai jelenség, a telepi vendégmunkások elkülönülése, a helyiek fokozatos bekapcsolódása és végül a keveredés mindenhol lejátszódott. A korábban már említett kapitalista nagyipari körülmények, melyek a 19. század második felében alakultak ki a bányaművelésben, nagyjából egységes viszonyokat hoztak létre országszerte. Ezt az is segítette, hogy a bányavállalatok folyamatos versenyének eredményeképpen néhány nagyvállalattá tömörödött az addig felosztott iparág. Ezek több helyen is rendelkeztek bányával, így a helyi különbségek helyett a vállalatonkénti különbségek kezdtek érvényesülni. Egy társaság azonos feltételekkel és körülményekkel létesített üzemeket, ez okozta a bányászletforma nagyfokú egységesülését.
- ⁷ Ezt helyi szinten úgy lehetett érzékelni, hogy szinte minden családban dolgozott valaki a bányánál, de legalábbis mindenkinek volt ilyen ismerőse. Természetesen a bánya tartotta fenn a helyi sportklubot, amely a nevében is jelezte, kihez tartozik. Az iskolákban a „Jó szerencsét!” hagyományos bányászköszöntéssel üdvözölték egymást tanárok és diákok, ez mára kiveszett. A Péch Antal Bányaiipari Technikumban és a keretei között működő Szabó József Geológiai Szakközépiskola és Technikumban (ez utóbbi az egyetlen ilyen jellegű tanintézmény az országban) viszont még ma is élő köszönési forma. A „bányaiiparisoknak” egyenruhájuk is volt mindig, csakúgy, mint az Esztergomban működő, bányavillamossági technikusokat képző tanintézetieknek.
- ⁸ Alsógallán és Felsőgallán a 18. század óta nagyszámú sváb lakosság élt. Hagyományörző közösségként a 20. század elejéig megtartották viseletüket. A térség gazdasági lag elmaradott volt az iparosítás előtt, ezért nem meglepő, hogy az itt élők hagyomá-

Tatabányával kapcsolatosan a vizsgálatok pedig általában a község, illetve a bányatelepek lakóinak szociális szempontú leírására szorítottak. Kutatták életviszonyaikat, életkörülményeiket, jogaikat, egészségügyi és kulturális állapotukat. Ezekből homályos kép rajzolódik ki a bányászközösség mindennapjairól, és ami témám szempontjából fontosabb, szabadidejük eltöltéséről.

A bányai dolgozók legfontosabb szabadidős intézményét a kaszinók jelentették, ezek adtak otthont a könyvtárnak, a dalárdának, a színjátszó körnek, a bányász-fúvószenekarnak. A szabadidő eltöltésének minden formája ugyanolyan szigorúan hierarchizált, kasztrendszeres keretek és lehetőségek között zajlott, mint amilyen a bányamunka egészét is jellemezte, és amely rányomta bélyegét a települések külső képére, illetve kifejezésre jutott a bányász-díszegyenruha megjelenésében is. (Az egyenruha egyébként az egyik legrégebbi bányászprivilegium, középkori céhes hagyományokból nőtt ki.⁹)

A hagyományos bányászrendezvények között fontos szerepe volt a bálnak és a bányászünnepélynek. Bál általában farsangkor volt, az ünnepélyt, mint mindenhol, a védőszent tiszteletére, annak napján rendezték. A bányászat védőszentjeként Európa-szerte a legtöbb helyen Szent Borbálát tisztelik, ám kultusza Magyarországon sem kizárólagos. Valójában bányavidékenként változott, hogy a bányászok kit tekintettek pártfogójuknak, s így kinek a napját szentelték meg. Borbála többségi kultusza mellett tisztelték még Szent Annát, az újabb alapítású vidékeken – ezek közé tartozott Tatabánya is – Szent Istvánt, és helyenként Szent Prokopot is. Tatabányán a Borbála-kultusznak nincsenek nyomai.¹⁰

Államalapító királyunk a bányászok védelmezőjeként ritkán szerepelt a régiségben, a 19–20. század fordulóján viszont egyre népszerűbb lett a föld alatt dolgozók körében, ennek oka talán a millenáris hangulattal magyarázható. Szent István kultuszának ideológiai tartalma kilencszáz év alatt folyamatosan bővült,

nyos földművelő-állattenyésztő közösségek voltak, a kenderfeldolgozást háziiparként üzték. Nagyjából ennyit tudni a főként szlovákok lakta Bánhidáról is. A szokások közül az életfordulókhöz kapcsolódóakat említették, katolikusoknál a betlehemezést, írtak a húsvéti locsolásról és a májusfaállításról (Berki E. 1936.).

⁹ Az egyenruha történeti kérdéseiről lásd: Faller J. 1943.; Gergely E. 1986. Az első országosan egységes bányász-díszegyenruha az állami bányásznappal egyidős, de ez akkor még orosz mintát követett, ezért nem szerette a bányásztársadalom. Az 1970-es évek közepén az országos szakszervezeten belül tervezőbizottság alakult egy új, a magyarországi hagyományokon alapuló központi egyenruha megalkotására (H. D. szóbeli közlése; a mellékelt képeken már ez látható már).

¹⁰ Érdekeség a város utóbbi tizenöt éves történetéből, hogy sorra jelennek meg a Borbálára utaló köztéri elnevezések. Van már Szent Borbála tér, a megyei kórház is felvette Szent Borbála nevét, aki a közelmúltban impozáns szobrot is kapott. A város társadalmi eseményei között jelentős helyen áll a Borbála-bál. Mindez azért is érdekes, mert, mint szó volt róla, Borbála tiszteletének nem sok nyoma van Tatabányán, és ez a folyamat nagyjából egy időpontba esett az utolsó tatabányai akna bezárásával, amivel a város elvesztette tényleges bányásztelepülés jellegét, még ha kiegészítő üzemek maradtak is a területén. Az 1990-es évek elején kormányszinten is támogatták a csak általánosnak nevezhető bányász hagyományok ilyen jellegű élesztgetését, népszerűsítését.

változott, mindig az adott korszak erőviszonyaihoz igazodva. De úgy is leírható a folyamat, hogy minden rendszer, minden korszak felhasználta Szent István ünnepeét saját ideológiájának népszerűsítésére, és igyekezett az ünnepet saját ízlése szerint formálni, tartalommal felruházni. A 19. század végén erősödött népünnepély jellege, 1891-től az iparban munkaszüneti nappá nyilvánították. A millenáris hangulat pedig szinte észrevétlenül összemosta az államalapítást és a honfoglalást. A 19. század végén éledő Szent István-kultusról van szó, amely majd a két háború közötti időszakban tetőzött.¹¹ Az 1920–1930-as években az egyház és a világi hatalom már egyenesen vetélkedett az ünnepért.¹²

Ebben a közegben nem meglepő, hogy egy újonnan nyíló bánya Szent Istvánt választotta patrónusának. Tatabányán az első, úgynevezett bányásztemplomot Szent Istvánnak szentelték fel, és augusztus 20-án tartották a bányászbúcsút, a védőszent ünnepéhez hagyományosan kapcsolódó rendezvényt.¹³

A búcsú kora reggeli misével kezdődött, majd ezt követte a szabadtéri ünnepi mise, mely körmenettel zárult. Bányászgyegetruha, bányászzenekarok emeltek az esemény fényét. Ezután az 1923-ban bevezetett szokás szerint a Népházban ünnepélyes keretek között átadták a huszonötödik szolgálati évüket letöltött bányászoknak a vállalati jutalmat. A napot búcsú szórakozás zárta.¹⁴

Bányászörökben mindig is kedveltek voltak a díszgyegetruhás felvonulások, amelyek idővel a bányász-fúvózenekarok kíséretével színesedtek. Ez a szokás is német területről terjedt el Közép-Európában. Manapság a zenekarok nemzetközi találkozókat is rendeznek. Valójában ezek a felvonulások a már említett védőszentünnephez kapcsolódtak. A látványos felvonulás, a hálaadó mise,¹⁵ majd mindezek végeztével a közös mulatozás alkották az alapját az ilyen jellegű megemlékezéseknek, melyek nem a szénbányászok között alakultak ki: középkori előzményekre mutatnak vissza. A szénbányászat nagyipari keretei mindezeket úgy módosították, hogy a vállalat felismerve e hagyomány fontosságát, átvállalta az ünnepek rendezését, és erre az alkalomra időzítette a jutalmazásokat és kitüntetések is. A jelenség általánossá vált a szénbányászatban, 1938-ban éppen a tatabányai szénbányászok javasolták, hogy Szent István napjára alakítsanak ki egy országos jellegű bányászünnepet – a bányásznapi elődjét –, de ez nem valósult meg. 1945 után a védőszentisztelet eltűnésével hiány keletkezett a bányásztelepülések ünnepstruktúrájában, de egy a vállalat és dolgozói közötti nagyszerű kommunikációs alkalom is elveszett. Ezt az űrt pótolta a bányásznapi, a vállalati

¹¹ Gyarmati Gy. 1995.

¹² Kovács Á. 1999.

¹³ Hogy mennyire nem volt lényegtelen Szent Borbála és Szent István kérdése az 1920–1930-as években, az abból látszik, hogy a *Bányászati és Kohászati Lapok* hasábjain az 1930-as években élénk vita folyt arról, melyik védszent hagyományosabb s ezáltal alkalmasabb a tisztségre. Az eszmecsere már nem a millenniumi Szent István-kultusz sugallta, hanem a népnemzeti konzervativizmus magyarkodását (Aknaszlatinai Gy. A. 1937.; Hegyi F. 1938.; Faller J. 1938.).

¹⁴ *Egyházközségi Értesítő* 1929. 8. sz., 10. sz., 1932. 9. sz.

¹⁵ A bányászélet fontos része volt az aktív hitélet (vö. Faller J. 1942.; Gergely E. 1986.).

ünnepségeknek már korán kialakult, általános bányász hagyományként elfogadott forgatókönyvét is átvéve.

Ünnep, ünnepély

A bányásznapi részletes ismertetése előtt feltétlenül említeni kell az ünnep, ünneplés gondolatkörével foglalkozó kutatásokat, még ha nagy vonalakban is történik mindez.

Két igazán klasszikusnak számító elméletre utalás nem maradhat el, mivel ezek gondolatai nagyban befolyásolták a későbbi kutatókat. Mihail Bahtyin karneválemélete az egyik,¹⁶ Roger Caillois ünnepelmélete a másik.¹⁷

Bahtyin és Caillois elméletében vannak közös pontok, mint a felfordított világrend, a semmibe vett hierarchia, a profanizáltság és az újjászületés misztériuma, de a két szerző alapvető szemlélete más. Az 1970–1980-as években viszonylag élénk érdeklődés övezte Magyarországon jelenkori ünnepeink – főleg társadalmi ünnepeink – gyakorlatát szociológusok, társadalomkutatók részéről. A kutatók elméleti kiindulását ezek a klasszikus gondolatkörök jelentették. Megközelítési módjaik természetesen eltérőek voltak, az ünnepi viselkedések vizsgálatától kezdve¹⁸ egészen filozofikus írások is születtek.¹⁹

Általában az jellemzi a tárgyalt korszak magyar szociológiai kutatásait, hogy inkább azt vizsgálták, milyen szerepet töltenek be társadalmunkban, az ünneplők életében és tudatában az ünnepek. Nézőpontjuk általában társadalmi és kulturális kiindulású. A szociológiai irodalom közös sajátossága még, hogy a szerzőkben kimondva-kimondatlanul az ünnepek társadalmi megítélésének és megélésének jelentős változásába, leértékelődésébe, elszíntelenedésébe vetett hit munkál, ennek keresik társadalmi-gazdasági okait úgy, hogy legtöbbször empirikus kutatásaikkal támasztják alá társadalmi ünnepeinkről alkotott elgondolásaikat.

¹⁶ A világ és az emberi lét kettős aspektusán nyugszik elmélete, mely szerint a vidám és profán népivel szemben állt már az őskor óta a komoly, hivatalos, mindig vallásos szertartásrend. Ez utóbbit a statikus időszemlélet jellemezte, szemben a népi ünnepléssel, amely kozmikus időben mozgott, eltüntette a hierarchiát, univerzális, össznépi és egyetemes jellegű volt (Bahtyin, M. 1976. 303–353.). A Rabelais-könyv bevezető fejezete máshol is olvasható.

¹⁷ Máig nagyhatású elméletét 1938-ban írt könyvében fogalmazta meg. Véleménye szerint az ünnepek alapvető célja a kezdeti időhöz való visszatérés élményének felébresztése, mely után az újra visszaálló világrend egy megtisztult, megfiatalodott világ rendje lesz. A megfordított világrendet a legősibb rítusok egyikének tartotta, ám hozzátette: minél strukturáltabb egy társadalom, annál kevésbé tűri el a felfordulást, ezért ünnep helyett egyre inkább csak vakáció marad (Caillois, R. 1978.). Írásának szemelvényei a *Világosság* tematikus ünnepszámában jelentek meg.

¹⁸ Hernádi M. 1979.; 1985.

¹⁹ Nyíri T. 1977.

Ebbe a sorba illeszkedik Szász János tanulmánya,²⁰ amelyben a szerző a megváltozott társadalmi-gazdasági viszonyok szertartásigényre gyakorolt hatását vizsgálta kora társadalmának életfordulókhöz kapcsolódó szokásaiban és szertartásaiban. Az individuum és a társadalom közötti kapcsolat milyenségéből eredtette a szertartásigény mértékét, az individualitást és a felelős közösségi magatartást nem tartotta egymást kizáró beállítódásoknak, de úgy vélte, hogy egyes társadalmi átalakulásoknál egyén és társadalom szerves egysége felbomlik, és ez okozza a szertartások iránti igény csökkenését, ami viszont a kulturális értékek elvesztését is eredményezi. Meglátása azért fontos, mert ez a folyamat jól tükröződik az elmúlt évtized bányásznap i ünnepségeinek alakulásában, ha mindent nem is magyaráz meg.

Andor Csaba inkább „csak” elméletalkotó, de az ünnep sematizálódásának gondolata nála is megtalálható. Ő a kommunikációelmélet fogalmaival írta körül az ünnepek legáltalánosabb, minden egyes kultúra ünnepstruktúrájában fellelhető funkcióit, a stabilitás- és kohéziónövelést, valamint az információátadást, mellyel az a kollektív emlékezet fenntartásáról gondoskodik. Lényeges, hogy az elidegenedés felől közelítve elkülönítette az ünnepet és az ünnepélyt. Egyrészt az ünnep résztvevője idegenedik el az ünnep funkcióitól és céljaitól (ez volt tapasztalható az 1980-as évek közepétől Tatabányán, ahol a háttérben álló bányászat már jelentéktelenné vált), másrészt az eredeti funkcióit megtartó ünnep idegenedik el résztvevőitől úgy, hogy a részvétel passzívvá válik, a kapcsolatok egyirányúsodnak és hierarchizálódnak (ez a bányásznap protokolláris részére igaz, az egyre több koszorúra és koszorúzásra).²¹ Az ünnepélyről nem adott konkrét meghatározást, de körülírása pontos, jól használható. A későbbiekben jelen dolgozat is ezt a célokkal és részvételi minőséggel körülírt jelenséget érti alatta.

Az 1970-es évek több szempontból is jelentős kutatása Voigt Vilmos nevéhez fűződik, tárgya a május elsejei ünnepség volt. Fontosak a megközelítés és feldolgozás módszertani tanulságai, annál is inkább, mert jellegében a bányásznap hasonlít a május elsejéhez.²² A megjelent közlések egyikében az ünnep- és rítuselméletekből származó kategóriák segítségével próbálja leírni a társadalmi ünnepet a szerző.²³ A rítusok osztályozási kategóriáit alapul véve – és némileg kiegészítve az elmélet (ideológia) és a gyakorlat (szokáscselekvés), az individuális és a közösségi jelleg, az aktív és a passzív részvétel dimenzióinak alkalmazásával – írta le a május elsejei ünnepséget, ezzel bebizonyítva, hogy a rítuselméleti szokáskutatás gondolköre egyfajta ünnepelméletet is ad. Ez persze a rítus fogalmának általánosításával és az ünnep transzcendentális voltának profanizálásával jár, hiszen „A mai társadalmi ünnepek szokásvilága laikus, nem hiedelemszerű, a cselekedetek sem mágikus jellegűek – ugyanakkor a rítuskutatás módszereivel jól vizsgálhatók.”²⁴

20 Szász J. 1973.

21 Andor Cs. 1978.

22 Voigt V. 1978.; 1980.; Munkaközösség 1977.

23 Voigt V. 1978.

24 Voigt V. 1978. 533.

Ez az a feladat, amelynek elvégzése feltétlenül szükséges, de az anyaggyűjtés jelenlegi fázisában még nem tehető meg. Nagyobb anyag birtokában végigkövethető a társadalmi ünnep jellegét adó ideológia és politikum. Mindezek a tervek kizárólag a tatabányai bányásznap ötvenévi történetére vonatkoznak, más városok és országok ünnepeit legfeljebb csak referenciaanyagként használva.

A bányásznap szerkezeti felépítése

Az elemzés a rendezőbizottság által belső, pontosabban saját használatra kibocsátott forgatókönyveken alapszik.²⁵ A hat anyag²⁶ a város és a bánya életének eltérő időpontjait jól reprezentálják, szerencsésen oszlanak el az elmúlt negyvenkilenc év bemutatására. A bányásznap történeti alakulásában négy fejlődési szakasz látszik ezek alapján, a teljesebb anyag birtokában valószínűleg még árnyaltabb képet lehetne felrajzolni. Az ünnepségek rendszeres lefolyását, feltárva előáll egy struktúra, mely már igen korán az ünnep szilárd vázaként rajzolódik ki. Idővel kivész belőle az ideológia, majd a tartalom értelme is, ám a szerkezet megmarad. Napjainkban a kivésés ellen harcolva újszerű tartalommal igyekeznek feltölteni a vázat. Másik célkitűzés egy igazi társadalmi ünnep ideológiai háttérének megteremtésére, propagálására irányuló feladatokon keresztül bemutatni az ünnep és a társadalmi ideológia egyesítésének eszközeit, megvalósulását.

1956

Az első típusnak is tekinthető 1956-os anyag valójában nem is forgatókönyv, inkább bányásznapi propagandaanyagnak készült. A bányásznap megrendezéséhez még nem volt instrukció, de erősen kidomborodott a munkaverseny élesztgetése és a bányásznapkor elmaradhatatlan jutalmazások ismertetése. Közlik a kiváló dolgozók névsorát, négy dolgozót fényképpel is kiemelnek. (Érdemes említeni a kifejezőkészletet: *kiváló; széncsata résztvevője, hőse; Kossuth-díjas brigádvezető; a Szocialista Munka Hőse*). Felsorolják a munkaversenyben jól teljesítőket, az éves versenyeket és díjaikat, s ha már van, nyerteseiket. A jutalmak mai szemmel nézve szokatlanok. Egyrészt lakásfelszerelési tárgyak (edény, paplan!), háztartási gépek (mosógép, rádió, kerékpár), van ruhaféle és pénz, illetve hízott sertés vagy élelmiszer is. Az életszínvonal emelése, javítása nyilvánvalóan az egyik célja volt az ilyen versenyeknek és jutalmazásoknak. Az egész az 1950-es évek munkaversenylázzal átítatott hangulatát tükrözi, sok az ideológia, a bányásznap célja egy-

²⁵ A belső anyagokat az ún. Villám Nyomda állította elő; egyszerű sokszorosított, öszszefűzött, gépelt termékek voltak ezek. A Villám valójában a propagandaosztály neve volt, de ezzel a névvel fogalomná vált.

²⁶ Bányásznap 1956.; 1960.; 1963.; 1964.; 1978.; 1998.

értelműen ennek kiszolgálása, segítése. Itt a vállalat saját ünnepének tűnik, valószínűleg még nem telepedett rá a városra.

1960, 1963, 1964

Az előzőhöz képest már valóságos ünnepforgatókönyvek az 1960-as, 1963-as, 1964-es évek termékei. A felépítés meglehetősen egységes. Egy rövid bevezető szöveg után, mely a bányásznapi ideológiai céljait, a szocializmus építésében betöltött szerepét fejtegeti, következik a lebonyolításra összeállított operatív bizottságok tagjainak névsora. Ezután a politikai előkészítő munka célját és fázisait ismertetik, kijelölve az egyes résztvevőknél felelőseket, majd aprólékos részletezettséggel kitérnek a város dekorációjának megszervezésére is. Végül az ünnepség tudnivalóit közlik és a programokat. A forgatókönyveket időnként hozzáfűzések zárják, az ünnep gördülékenységét, népszerűsítését szolgáló feladatok kitérésével.

Az operatív bizottságok tagjainak, tisztségeinek felsorolása fontos információt közöl. Kiderül, hogy már 1960-ban városi rendezvényről van szó, az előkészületekben, a szervezésben és lebonyolításban a bánya vezetősége és a szakszervezet mellett már helyet kapott a pártszervezet helyi vezetősége és a városi tanács, sőt néhány más szervezet is (Hazafias Népfrent, Kommunista Ifjúsági Szövetség, Városi Rendőrkapitányság). A széles társadalmi bázis „képviselőt” biztosították a szervezésben, és a forgatókönyvekből az is kitérnek, hogy igyekeztek minél több városlakót bevonni az ünneplésbe. Úgy tűnik, a bánya presztízskérdésnek tekintette a bányásznapi minél látványosabb ünnepéllé szervezését. 1956 és 1960 között valamikor bekövetkezett tehát az első fontos változás: vállalati ünnepből társadalmi ünnep lett a bányásznapi.

1960-ban bőséges kísérő szöveget csatoltak az operatív intézkedések mellé, talán azért is, mert ez volt a tizedik bányásznapi. Kidolgozottságában, részletezettségében ez a legteljesebb forgatókönyv. A politikai előkészítés és a dekoráció biztosításának részletes megtervezése az ünnep ideológiai tartalmáról ad felvilágosítást. Az előkészítéshez a hatvanas években hozzátartoztak az olyan dolgok, mint a munkamozgalmak szervezése, az azokban való részvételre buzdítás, a kül- és belpolitikai helyzet ismertetése. A bányásznapi célját politikai demonstráció jellegében nevezték meg, amely alatt valójában a város dolgozóinak részéről megtett politikai hűségnyilatkozat értendő. A konkrét feladatokat is megnevezték a forgatókönyvek: a pártszervezeteknek, üzemeknek röpgyűléseket, pártnapokat kellett szervezniük, munkaversenyt kellett indítaniuk, bányászörtséget kellett felállítaniuk. A Bányász Rádió és a „Villám” (a helyi média) feladatait a munkaverseny élenjáróinak népszerűsítésében és a bányásznapi jelentőségének tudatosításában jelölték ki. Meghatározták, mire kell utalni a dekorációnak: tükröznie kell a megváltozott életkörülményeket (a „jobban élünk” ideológiája), a békeszeretetet, a fennálló hatalomhoz és a proletárinternacionalizmus eszméjéhez való hűséget. Mindezek biztosítására dekorációs bizottságot jelöltek ki, megnevezték tagjait. Az 1960-as forgatókönyv arra is kitér, hogy a város filmszínházainak, kultúr-

otthonainak, kereskedelmi, közellátási és közlekedési intézményeinek is figyelniük kell külsejükre, az eszme szellemében díszbe kell öltözniük, a lakosságot pedig buzdítani kell lakókörnyezete csinosítására.

A részletes ismertetéssel érzékeltetni szeretném, milyen nagy figyelem irányult a bányásznapra, és a feladatok kitzűzésével hogyan próbálták a lakosság mind szélesebb rétegeit bevonni az ünnepbe. A politikai előkészítés és a dekoráció járulékos, de fontos elemei az ünnep struktúrájának, körvonalai itt alakultak ki.

A programok ismertetése előtt megemlíjtük az ünnep idejét. Az 1980-as évek elejéig a szombat csökkentett idejű munkanap volt. A bányásznap időpontját vasárnapban jelölték meg, de korán szokássá vált, hogy már szombat este megtartották az üzemi megemlékezéseket, koszorúzásokat. Ennek ellenére a vasárnap volt mindig is az ünnep fő napja. A szabad szombat bevezetésével a szombat esti helyi megemlékezések átkerültek péntek estére, és a bányásznap ezzel lassan két-két és fél napos ünnepé vált. Ezután már csak a műsorpolitikával lehetett fenntartani a vasárnap fő helyét. Mára úgy tűnik, minden napra jut egy valamilyen szempontból jelentésnek számító esemény. A hatvanas években szombaton még dolgoztak, és csak este kezdődtek a programok.

1960-ban első nap este koszorúzták meg a Szénbányászati Tröszt épületén lévő emléktáblát, és ezen az estén volt az aknászképző fiataljainak bányászlámpás felvonulása. A koszorúzás a szocialista ünnepek hagyománya szerint a *Himnusz* és az *Internacionálé* által keretezett beszédből és a koszorúk elhelyezéséből állott. Ez az üzemek vezetőinek és a városi szervezetek élénjáróinak is protokolláris program volt. Ezt még megelőzték az üzemeknél tartott helyi megemlékezések, amelyek során szintén volt beszéd, emléktábla-koszorúzás és a végén a hűségjutalmak (helyi néven *hűségpénz*), kitüntetések adományozása.

Második nap (fő nap) reggel a bányász-fúvószenekar ébresztette zenészőval a várost, ezalatt a Bányász Rádió is zenét sugárzott. Az üzemek szerinti gyülekezőhelyekről indultak a felvonulási menetek kb. kilenc óra tájban, transzparenssekkel. A kitüntetések mindenkinél viselnie kellett, nyilván az egyenruhát is, ami ekkor még a szovjet mintára 1950 körül megalkotott tányérsapkás viselet volt. Így jutottak el a nagygyűlés színhelyére, ahol tíz órakor kezdődött az ünnepi megemlékezés. A bányásznap kijelölt helye a Május 1. park volt – úgy tűnik, ez a legrégebbi eleme az ünnepnek, mivel a mai napig is itt zajlanak a legfontosabb nyilvános események. Az ünnepi beszédekből álló nagygyűlést a *Himnusz* és a *Bányászhimnusz* keretezte. A hatvanas években még a legendás igazgató, Gál István állt a tröszt élén. 1960-1963 között a forgatókönyvek szerint ő tartotta a nyitó- és a záróbeszédet, közte felkért előadó, általában valamilyen pártfunkcionárius köszöntötte az egybegyűlteket. Ez is természetesen az ünnep fontosságát hangsúlyozza a bányászok és a nagygyűlésre szeretettel látott (agitált) lakosság előtt. A gyűlést a szabadtéri színpadról adott térzene követte, majd az ebédszünet (sic!) után délután sportműsor várta az ünneplőket.

1963-ban az első nap délutánján, a trösztirodánál tartott szokásos koszorúzást már megelőzte a temetők bányászsírjainak megkoszorúzása, ezzel egy új koszorúzási helyszín gazdagította a sort. A temetői koszorúzás a város vezetőit is

érintő hivatalos megemlékezés, a párt, a szakszervezet és a bánya vezetőivel együtt ugyanúgy ott kellett lenniük, mint az így későbbre csúszott esti koszorúzásnál. Első alkalommal 1963-ban kapcsolták új létesítmény átadását a bányásznaphoz: ekkor nyitották meg a munkásmozgalmi kiállítást. Ez jelzi, hogy a város (vezetőségének) életében már jelentős helyet foglalt el az ünnep. Feltűnő a protokollesemények első napra (ami amúgy is csak fél nap) csoportosulása. Hogy a nagygyűlésre még toborozni kellett a lakosságot, talán azt jelzi, hogy a civilek körében még nem lehetett olyan népszerű az ünnep, és biztosan nem lehetett az a hivatalos része. Talán ezért található már sportműsor és kulturális program is a kínálatban.

Az ünnepségek menetének felvázolása után a forgatókönyvek zárszóként olyan technikai (a hangosítás megoldása), kereskedelmi és vendéglátási (felkészülés a várható fogyasztói igényekre, boltok hosszabb nyitva tartása, gondoskodás az árukészlet feltöltéséről), illetve közlekedési (zavartalan közlekedés megoldása) ügyekről rendelkeztek, amelyek az események gördülékenységét biztosítják.

A hatvanas években élte a szénbányászat virágkorát, ez volt a jólét időszaka, ekkor vált legendássá a korszak igazgatója is.²⁷ A hagyományos bányászünnep programjához képest a legjelentősebb változás, hogy megjelent a mise szerepébe lépő nagygyűlés és a temetői koszorúzás, de felelevenítették a zenés, egyenruhás menetet is,²⁸ valamint megtartották a jutalmazás szokását és a sportprogramot a szabad délután eltöltésére. Ez utóbbiak már a két háború között is szerves részei voltak az ünnepnek. Az egész időszak jellemzésére azt lehetne mondani, hogy még sok és erős az ideológiai háttér, de már van egy biztos struktúra, amely a régi ünnepek nyomdokain halad. A város vezetése már felismerte az ünnep jelentőségét és aktívan részt is vett benne.

1978

Az 1978-as bányásznap operatív bizottsága a forgatókönyvhöz egy bányásznapra köszöntőt is csatolt. Eszerint a bányásznap már nem politikai demonstráció és hűségnyilatkozat, hanem – fordult a kocka – „a szocializmust építő társadalom tisztelete és megbecsülése ez a bányászok iránt”.²⁹ Az eszmei háttér megalapozásában részt kapott már a kegyelet, a megemlékezés a hősi halottakról. 1963-ban

²⁷ Gál István nevét ma az a lakótelep viseli, amelyet a legrégebbi munkástelep hatajtós házainak helyére húztak fel.

²⁸ Kovács Ákos a szocialista, kommunista mozgalmak paraliturgikus szertartásaira hívta fel a figyelmet, melyek közé az egyházi processzió liturgiájára szervezett felvonulás, menet is tartozott. Hobszawmra hivatkozva a hasonlóság két okát is látja: a munkásmozgalmat kezdetén megalakult munkásegyházak, illetve vallási alapú munkásszekták hatására és chiliasztikus, azaz a Földön majdan megvalósuló mennyei birodalom eljövételében hívő vallásokkal való szoros rokonságra – amely egyébként minden, utópisztikus jövővízióra építő ideológiát jellemez – vezette vissza a hasonlóság okait (Kovács Á. 1999. 15.).

²⁹ Bányásznap 1978.

ugyan koszorúztak már a temetőben, de az ideológiai szövegbe még nem foglalták bele őket. 1978-ban is volt még élharcos és munka hőse, de a kezdődő nehézségek első hangjai is megjelentek (előregedő szénmedence, a szénvagyon apadás). Az éppen időszerű Eocén-program népszerűsítése és az állam segítőkézségének méltányolása is helyet kapott a szövegben.

A propagandamunka már külön előkészületi egységként szerepelt benne, és olyan dolgokkal bővült, mint a „Villám” által kibocsátandó, a bányásznapi eseményeiről szóló programfüzet, plakátok bevonása a tájékoztatásba stb. Az ünnephez kapcsolódó kulturális és sportprogramok részletes ismertetése és a tömegkommunikációs szervek tájékoztatása is szerepelt a feladatok között, a muziknak már nem éltető jelszavakat, hanem tájékoztatókat kellett vetíteni az előadások előtt. A „marketingkampányra” fordított nagy figyelem tömegméréteket sejtet az ünnep mögött. Az előkészületek politikai jelzője eltűnt, ám megmaradt még néhány röpgyűlés. Új elem a bányászsirok rendbehozatala.

A kereskedelem és ellátás feladatainak felsorolása már a népünnepély jelleg megjelenéséről árulkodik. Ehhez kapcsolódó rendelkezés a fő helyszín, a Május 1. park kereskedelmi és vendéglátó helyeinek igényes és esztétikus kialakítása, továbbá a Bányásznapi Népművészeti Vásárról való gondoskodás. A hetvenes éveknek ez az újítása a tömeg részvételét jobban sarkalló tényező, mint korábban bármilyen propagandaanyag volt. Az utasítások szerint szigorúan ügyeltek a vásár népművészeti jellegére, a nem népművészeti árusok a város más pontjain telepedhettek csak le (cirkuszter, Turul-émlékmű). A park egy másik részén „gyermekparadicsom” (körhinták és céllövöldék) felállításáról rendelkeztek. Figyelemre méltó a törekvés, mellyel minden korú és ízlésű réteg érdeklődését igyekeztek megragadni.

Az ünnepség eseménymenete a bányászsirok megkoszorúzásával indult, amely az első nap kora délutánjára csúszott át. A Vértanúk téri (új nevet kapott régi helyszín) ünnepség már kicsit impozánsabb volt. Van bányászgyejenruhás együttes, térzene, fúvósok, de már nincs beszéd, csak koszorúzás. Ez után a sok hivatalos program után Bányásznapi Randevű címmel zenés, táncos ünnepi operettműsor szerepelt, továbbra is a protokoll-listásoknak, csak meghívóval, de már oldottan. A műsort ünnepi köszöntő vezette be.

A második nap – itt már szombat, mivel ez már a háromnapos bányásznapi ideje³⁰ – kora reggel a bányák és üzemek megemlékezésével kezdődött, ez a köztudatban a hűségpénzek átadásának idejét jelentette csak, bár megemlékezés, koszorúzás is tartozik hozzá mostanáig. Ezt követte a vásár megnyitója: díszőrség, térzene, KISZ-esküdtétel, köszöntőbeszéd, koszorúzás. Az ünnep városi eseménnyé válásával megjelent az a hátulütője, hogy minden fontosabb szervezetnek, intézménynek el kellett helyezni egy koszorút valamelyik bányászémlékműnél, ami a koszorúzások számának nagyfokú gyarapodásával járt.

Ezután két napon keresztül programok kavalkádja következett. A legbősebb a kínálat a tágan értelmezett kulturális és szórakoztató eseményekből: tér-

³⁰ A bányászoknak már országos bevezetése előtt engedélyezték az ötnapos munkahetet (Cs. Gy.).

zenék, zenés műsoros est a szabadtéri színpadon, népdal- és magyarnóta-est, divatbemutató, szabadtéri bál, zenés ébresztő, vásári komédiák, folklórműsor, tűzijáték. Valamivel kisebb a kínálat sportprogramokból: sakkversenyek, kispályás futball, NB I.-es és öregfiúk-mérkőzés, tréfás sportvetélkedő. Fontos a gyermek-programok megjelenése.

1978 forgatókönyve talán a legfontosabb változást dokumentálja. A bányásznapi eredeti céljait valamennyire még őrző események térben és időben elkülönültek: a vállalathoz kapcsolódnak és az első napra összpontosulnak, a második nap kora reggeli üzemi megemlékezések és a vásár hivatalos megnyitója le is zárják ezek sorát. Ekkortól a város szórakozásáé a terep.

Az első nap tehát a bányászat napja: hivatalos megemlékezések és a vállalat dolgozóinak szánt ünnepi műsor.³¹ A második nap (szombat) még hivatalosan indul, de a programszerkezetből jól látszik, hogy a főbb események, a nagyobb érdeklődésre számot tartó programok ide csoportosultak, ide került a sokak szemében fő programnak számító bál is. Az eredetileg vasárnapi ünnep befejezésévé alacsonyodott harmadik nap régi fényét a zenés ébresztő adta, illetve záró jellegű programokkal igyekeztek emelni jelentőségét (tűzijáték, harsonaszó). A megjelenő sportesemények, illetve a kulturális programok kinőtték kereteiket, az ünnep bányász jellegét eltüntetve-elyomva városi népünnepélyt formáltak belőle. A struktúra igen fontos változása, hogy a hagyományos bányászünnepek oly fontos eleme, a második nap felvonulása kihullott a rendszerből. Zene van, térzene formájában többször, több helyen.³²

Kitágultak az időhatárok és a térbeli keretek is. Az 1964-es négy fő helyszínnel szemben 1978-ban már tíz volt. A központi eseményektől igen távol eső területek is bekapcsolódtak az eseményekbe (Kertvárosi Bányász Művelődési Központ, Turul-emlékmű), és olyanok is, amelyeknek semmi kötődésük nem volt a bányához, bányászathoz (cirkusztér, Turul-emlékmű).

Eltűnőben volt a politikai ideológia, feljövőben a szórakozás szerepe – így summázhatóak az év és a korszak történései.

1998

Az előző rész végszavához kapcsolódva azt lehet mondani, hogy az 1998-as ünnepben az ideológia és a bányászat alig kapott szerepet, jóformán csak az ünnepély maradt meg. A forgatókönyv feladatcentrikusan a tájékoztatás, a helyszínek, az ellátás, a technikai felszerelés biztosítására törekszik. Dekorálni már csak a bá-

³¹ Ebben az időben még megvolt az aknászsképző diákjainak lámpás felvonulása, de a városi programok keretéből kikerült, iskolai megemlékezéssé „alacsonyodott”. Az 1980-as évek végéről még van adat a felvonulásra.

³² A szervezőbizottság egyik állandó tagjával készített interjúból kiderül, hogy a felvonulás rapszodikusán visszatérő eleme volt a Bányásznapiaknak, szervezésére nem mindig kerítették sort (H. D.).

nyászsírok környékét, a koszorúzás helyszínét, a parkot és az üzemeket kell. Szó sincs már a középületekről, lakókerületekről.

A központi ünnepségek első nap zajlanak le, a második nap reggelére maradnak az üzemek helyi ünnepélyei. Pénteken (első nap) még korábban kezdik az ünnepeket, már van ünnepi elnökségi ülés állófogadással, aztán a sírok, majd az emlékmű koszorúzása következik a szokásos menetben. Térzenét három együttes – köztük külhoni is – biztosít. Az eredetileg bányásznap ünnepi műsor megvan, de már nyilvános, helyszíne a Népház. Programja kizárólag zenei: külföldi és magyar bányászzenekarok játszanak.

Második nap a megnyitó után megkezdődnek a főképp szórakoztató és sportprogramok. Hagyományos elemek a vasárnap reggeli zenés ébresztő és az 1978-ban még folklórműsornak aposztrofált program vasárnap délután: a Bányász Táncegyüttes műsora. Van természetesen vásár és gyermekparadicsom, a tűzijáték záró program szerepét már jó ideje a bányásznap tombola nyereséményhúzása vette át. Meglepő módon újra van felvonulás. A nemrégiben – éppen bányásznapkor – átadott Bányász Kegyeleti Emlékműtől halad a Szabadtéri Bányászati Múzeumba, melynek egyes részeit szintén a közelmúltban adták át egy-egy bányásznaphoz. A kulturális események bányásznaphoz kapcsolása kitörölhetetlenül megmaradt. Főleg manapság, ahogy a város egyre inkább csak a bányászati hagyományok ébrentartásából él, egyre több, a szakmát bemutató, arra emlékeztető intézményt, dolgot adnak át, mindet bányásznaphoz időzítve.

Sajnos a vásár minőségének fenntartása már a megfogalmazott célok közt sem szerepel, címéből is kikerült a „népművészeti” meghatározás, ez összetételén is látszik. Sokan panaszkodnak a programok általános színvonalromlására. Úgy tűnik, van a városban egy kis közösség, amelyik eltökélten igyekszik fenntartani-megőrizni a bányász hagyományokat, de a bányásznap általános műsorszínvonalába már nincs beleszólásuk, ezért régi szokások felélesztésével próbálkoznak (felvonulás).³³

Összegzés

Az események végigkövetése egy ünnep megnövekedését, szinte már túlméreteződését próbálta érzékeltetni. Ez a méretnövekedés azzal járt, hogy éltető közegét elveszítve az esemény jelenleg helyét keresi egy város ünnepei között. A lakókban talán megvan a szándék és a hajlam megőrzésére, de ennek keretei még nem alakultak ki, és a politikának is lehet beleszólása. Több mint negyven évig a bányászat húzóerő volt az ünnep mögött, mégis alakult, változott az ünnepek természetes élete szerint. Mostanra területileg összehúzódott, de időtartam tekintetében megmaradt háromnaposnak, sőt még terjeszkedik is. A bányászati megmozdulá-

³³ Ez a társaság a Tatabányai Bányász Hagyományokért Alapítvány, melyet főleg „rég” bányászértelmiségiek hoztak létre (Cs. Gy).

sok aránytalan csoportosulásának feloldása is megindult a felvonulás visszahe-lyezésével. Erős az egyenruha, a bányászzenekarok, a jutalmazás és a kegyeleti tevékenység szerepe. A szórakoztató elemek közül a sportprogram és a zenés éb-resztő az állandó elem. Ezek azok, amelyek a struktúra állandó alkotórészeinek tűnnek, már a századelőn is megvoltak, és a tömegünnepek általános koreográfi-ájához is hozzátartoznak. Az alapok változatlanok, hagyományos bányászünneppe-l állunk szemben, ám a járulékos elemek időnkénti túlsúlya ezt már-már feledtette.

Irodalom

- Aknaszlatinai György Albert
1937 Szent Borbála – Szent István. *Bányászati és Kohászati Lapok* LXX. 12. sz. 236–237.
- Andor Csaba
1978 Ünnepek és kommunikáció. *Világosság* XIX. 8–9. sz. 469–473.
- Bahtyin, Mihail
1976 A népi nevetéskultúra és a groteszk. In – –: *A szó esztétikája. (Válogatott tanulmányok)*. Budapest, 303–353.
- Bányásznap
1956 *A 6. Magyar Bányásznap forgatókönyve*. Tatabánya, 1956.
1960 *A X. Magyar Bányásznap tatabányai forgatókönyve*. Tatabánya, 1960.
1963 *A XIII. Magyar Bányásznap forgatókönyve*. Tatabánya, 1963.
1964 *A XIV. Magyar Bányásznap forgatókönyve*. Tatabánya, 1964.
1978 *A 28. Magyar Bányásznap tatabányai forgatókönyve*. Tatabánya, 1978.
1998 *Bányásznap '98 tatabányai ünnepségsorozatának forgatókönyve*. Tatabánya, 1998.
- Berényi Oszkár
1935 Munkásjóléti és kulturális intézmények, valamint egyéb munkásjóléti tevékenység a Magyar Általános Kőszénbánya Rt. tatabányai bányatelepén. *Munkaiügyi Szemle* 1935. 6.
- Berki Ernő
1936 *Környékünk története*. Kézirat. Tatabánya.
- Caillois, Roger
1978 Az ünnep elmélete. *Világosság* XIX. 8–9. sz. 566–570.
- Faller Jenő
1938 Hozzászólás a magyar bányász Szent Borbála tiszteletéhez. *Bányászati és Kohászati Lapok* LXI. 5. sz. 77–83.
1942 Adatok a magyar bányász hitéletéhez. *Ethnographia* LIII. 187–199.
1943 A magyar bányászviseletről. *Bányászati és Kohászati Lapok* LXVI. 12. sz. 269–277.
- Faller Gusztáv – Kun Béla – Zsámboki László
1997 *A magyar bányászat évezredek története*. I. Budapest.

- Gergely Ernő
1986 *A magyarországi bányásztársadalom története 1867-ig.* Budapest.
- Gyarmati György
1995 A nemzetudat-hasadás ünnepi koreográfiája. Augusztus 20. fél évszázada. *Mozgó Világ* XXI. 8. sz. 87–100.
- Hegy Ferenc
1938 A bányászok Szent Borbála tiszteletének kialakulása. *Bányászati és Kohászati Lapok* LXI. 22. sz. 377–380.
- Hernádi Miklós
1979 Az ünnepi viselkedés néhány vonása. *Valóság* XXII. 7. sz. 81–92.
1985 *Ünnepelő társadalom. Ünnepi viselkedések a mai Magyarországon.* Budapest.
- Kovács Ákos
1999 Játék a tűzzel. *Mozgó Világ* XXV. 8. sz. 3–31.
- Munkaközösség
1977 Egy mozgalmi ünnep jelvilága. In *A társadalom jelei.* Budapest, 132–149.
- Nyíri Tamás
1977 Homo Festivus. *Vigilia* XLII. 10. sz. 649–656.
- Szász János
1973 A szertartások szerepe az egyén és a társadalom életében. A születéshez, házasságkötéshez és a halálesetekhez kapcsolódó szertartások szociológiai vizsgálata. *Világosság* XIV. 6. sz. 366–374.
- Voigt Vilmos
1978 Május elseje jelei. *Világosság* XIX. 8–9. sz. 525–533.
1980 *First May in the 1970th years in Budapest.* Budapest. (Pre-ceedings of the Folklore Department, 20.)

Adatközlők

- Cs. Gy. 1969-től dolgozik a vállalatnál műszaki értelmiségiként, azóta részt vett a szervezőbizottság munkájában.
- H. D. táncművész-koreográfus, 1949 óta él Tatabányán, a szerveződő Bányász Táncegyüttes táncoktatójaként került ide, annak lelkes vezetője volt harminc évig. Az ünnepek szervezésében negyven éven át vett részt, különböző beosztásából eredően.

Nagyszékely nem nevezetes ballagásairól.¹ Egy csupán a magyarországi települések közül, melyeken a ballagás ünneplése a hozzátartozó magatartásmóddal és értékrenddel együtt megváltozott. Rítustárgyak, ünnepek funkcióinak megváltozása nem ismeretlen a néprajzkutatók körében.² Míg ezek a változások gyakorta a szokások elértéktelenedéséhez, eltűnéséhez vezetnek, a ballagások jelentősége évről évre nő. Ez a tendencia sem egyedülálló, Sárkány Mihály a lakodalmakat vizsgálva azok töretlen népszerűségére mutatott rá: „Miközben népszokásaink többsége mindinkább kivész a gyakorlatból, a lakodalom semmit sem veszített az idők folyamán vonzerejéből.”³ Ugyanez a ballagásokról is elmondható.

Egy-egy népszokás addig él, míg szerepet tölt be a közösségi életben. Radcliffe-Brown megfogalmazásában a szokás funkciója mindaz, „amivel hozzájárul az egész társadalmi élethez”.⁴ Ezért ha egy szokás népszerűségének okát szeretnénk megfejteni, tudnunk kell, mi az, amit a benne részt vevőknek nyújt. Fontos, hogy az ünnep rítuselemeinek funkcionális elemzése mellett a részt vevő csoportok viszonyrendszerére is odafigyeljünk.

A nagyszékelyi gyerekek többsége nem Nagyszékelyen ballag, mivel a gyerekek alacsony száma miatt csak alsó tagozatos általános iskola működik a faluban.⁵ Ötödik osztálytól kezdve a tanulók ingáznak, legtöbben Tolnanémedibe járnak. A gimnazisták és a gimnáziumba készülők ötödikes vagy hatodikos koruktól Gyönkön vagy Tamásiban kollégisták. Adatgyűjtésem ehhez a helyzethez igazodott. A helyi gyűjtés és a terepmunka mellett kérdőíveket küldtem az érintett települések tanárainak és diákjainak.

¹ Nagyszékely Tolna megye kis lélekszámú faluja. A második világháború után a kitelepítettek helyére érkező felvidéki családok mellett békésszentandrásai kubikosok költöztek be az üresen álló házakba. A lakosság összetétele az utóbbi évtizedek alatt tovább szinesedett. Ötszáz fő körüli lakossága nagyrészt református, de kevesen gyakorolják vallásukat.

² T. Papp Zs. - Tarján G. 1978.; Széman Zs. 1983.

³ Sárkány M. 1983. 279.

⁴ Idézi: Sárkány M. 1983. 279.

⁵ A tanulók összlétszáma a négy osztályban 18-20 fő.

Az az ünnepegyüttes, melyet ballagásként emlegetünk, három, egymástól élesen elkülönülő részből, az ünnepélyből, a családi összejövetelből és a bankettből áll. Először az iskolai ünnepélyre kerül sor. A tanévzárón a diákoknak és tanáraiknak a részvétel kötelező. E hivatalos, országszerte egységes ceremónia főbb mozzanatai a következők:

1. az iskola feldíszítése virágokkal, idézetekkel;
2. utolsó osztályfőnöki óra;
3. tanévzáró;
4. ballagás – a termek végigjárása.

Díszítettségével az iskola leveti hétköznapi arcát, s a hagyományos ballagási énekek felhangzásával együtt segíti az ünnepi hangulat kialakulását, az elérzékenyülést. Az ünnepségen könnyen számba vehetjük a különböző szerepű csoportokat. A diákok közt a ballagók könnyen felismerhetőek, hiszen külön erre az alkalomra készült ruhát viselnek. A tanévzáró ünnepély után, egysoros vonalban, egymás vállát fogva, énekelve járnak körbe az iskolát. Az iskola többi tanulója – alul sötét, felül fehér színű – egyenruhában van. Ők díszítették fel az épületet. A ballagók menetét saját tantermükben ülve várják. A következő évben ballagók külön feladatokat is ellátnak: ők díszítik a végzősök termét, készítik el és adják át a tarisznyákat nekik. Egyikük az ünnepélyen búcsúztatót mond. A tanári karból az igazgató és a végzős osztályfőnökök mondanak beszédet. Kevésbé aktív a szülők, rokonok, érdeklődők csoportja. Ők inkább tanúk, mint résztvevők, csak ajándékaik átadásával kapcsolódnak az eseményekbe. A történeteket fényképekkel, videofelvételekkel dokumentálják.

A ballagás hivatalos részét kevésbé kötött együttlét követi. A családi összejövetel ünnepi étel elfogyasztásából, ajándékozásból, beszélgetésből áll. Mindez a rokoni szálak erősítését szolgálja. Rokonsághoz nem tartozó személy – még a ballagó udvarlója – sem vehetett részt a családi ünnepségen. Az utóbbi években ennek az összejövetelnek jelentősége megnőtt, a vendégség lakodalmi jellegűvé és méretűvé vált (az ajándékok értéke, mennyisége nő; lakodalmi sátrat állítanak fel; a ballagót és jövendőbelijét a fő helyre ültetik; a vendégek száma 200-250 fő is lehet).⁶

Este, a ballagás zárásaként kerül sor a bankettre. Zártkörű rendezvény, melyen csak a ballagók és tanáraik vesznek részt. „A banketten oldódtunk fel igazán, ahol csak mi, ballagók voltunk. Családom és vendégeink otthon szórakoztak” – emlékezik saját ballagására egy tanár.⁷

A ballagás egészének megértéséhez fontosnak tartom az ajándékozás külön vizsgálatát. Az iskolában néhány humorosnak szánt ajándéktól eltekintve virágot kapnak a ballagók. Az iskolatársak ajándéka valóban búcsúzó jellegű, a legjobb barátok kapják. Nagy jelentősége van az udvarlási szándékot jelző virágnak. A ballagók tanáraikat ajándékozzák meg. Egyéni és osztálypénzből vett, komolyabb ajándék is előfordul. Kérdéses, hogy a szülőket, rokonokat mi motiválja az ajándékozásban. Szánhatnák a virágot dicséretük jeléül, kifejezhetnék vele örömeiket,

⁶ A kérdőívekre kapott válaszok alapján.

⁷ A győniki gimnázium tanárnője (név nélkül küldte vissza a kérdőívet).

de a virághalmok méretéből egyértelműen látszik az ajándékozás presztízs jellege.

Az ajándékozás következő színhelye a szülői ház. A legértékesebb ajándékot a szülők és a keresztszülők adják. Vidacs Bea erről így ír: „Ballagáson leggyakoribb ajándék a karóra, de pénz, ékszer, öltöny, magnetofon, fényképezőgép, rádió is szerepel ajándékként, illetve különösen a lányok esetében stáfrungba való paplangarnitúra, törülköző. [...] Különösen a karóra és az öltöny ajándékozásának gyakorisága mutatja, hogy a ballagási ajándék bizonyos mértékig keveredik a korábbi konfirmációs ajándékokkal.”⁸

Az ajándékok jellegének megváltozása, értékesebbé válása során az egykori végzősöknek járó toll, radír mára az óvodások tarisznyájába kerül. Egy diáklány így fogalmazta meg – a jelenlegi helyzetet tükröző – elvárásait: „Gondolom, kapunk virágot, pénzt, komolyabb használati tárgyakat, amiket önálló életünkben használhatunk, arany ékszereket, tehát mindenképpen nagyobb ajándékokat.”⁹ Az általános iskola tanárai Tolnanémediben a következőket figyelték meg: „Az ajándékozásban a virág, a pénz és a stáfrung dominál, csupa praktikus dolog. Egyre kevesebb a könyv, a hobbi jellegű ajándék. [...] érezhető a »megmutatom magam« tendencia.”¹⁰

Sárkány Mihály az alábbi módon adott magyarázatot az ilyen jellegű változásokra: „Korábban a fiatalok akartak beépülni egy-egy adott közösségbe, ma viszont a szülőknél, a szűkebb rokonságon keresztül a falu intéz a fiatalokhoz hívó üzenetet [...] sűrítve jelenítve meg az anyagi bőséget, amit a falu jelenleg nyújtani tud lakóinak.”¹¹ Én viszont úgy látom, hogy az ajándékozás az önálló élet megkezdésének segítségével éppen az elszakadást, a falu elhagyását teszi lehetővé.

Eddig a ballagás országszerte elterjedt képét mutattam be. A továbbiakban azt vizsgálom, hogy miként idomul mindez a nagyszékelyi viszonyokhoz.

Ahogy korábban említettem, Nagyszékelyen jelenleg csak alsó tagozatos iskola működik.¹² A tanulók ötödikes koruktól ingáznak, ezért a nagyszékelyi gyerekek negyedikes korukban is ballagnak. Bár a felsősök oktatása a falun belül korábban is külön épületben folyt, a nyolc évet nem szakította meg ballagás. A mai helyzet azt eredményezi, hogy a ballagás hivatalos ceremóniája nem a diákok lakóhelyén, hanem egy másik településén zajlik. Emiatt a ballagás nem érinti a teljes faluközösséget, csak a meghívott vendégek utaznak át a szomszéd falvakba. Ezt többen meg is fogalmazták: „Régen nemcsak az érintettek vettek részt a ballagáson, hanem érdeklődő emberek is. Ma viszont nincsenek érdeklődők.”¹³ Amíg az egész közösség érintett volt, nem különálló családonként ünnepeltek. A ballagók tantermeik végigjárása után, énekelve vonultak át az alsó tagozatosok épü-

⁸ Vidacs B. 1985. 519.

⁹ Tizenhét éves lány Tamásiból.

¹⁰ A kérdőívekre kapott válaszok alapján.

¹¹ Sárkány M. 1983. 281.

¹² Az iskolát 1974-ben körzetesítették, az összes osztályt Pincehelyre vitték. 1990-ben hozták vissza az alsó tagozatot.

¹³ Adatközlő: a gyönki gimnázium egyik tanára.

letéhez. Ott várt rájuk a falu apraja-nagyja. Az udvaron bográcsban borjúpörkölt főtt. Estig együtt mulatoztak. A fiatalok vigadozása régebben hat óráig, később már nyolcig, tízig tartott.

Az ünneplés e formája megszűnt, de az igény továbbra is megmaradt az együttlétre. Ahol anyagilag képesek rá, a családi együttlét kereteit rengeteg vendég meghívásával tagítják ki.

A nagyszékelyi diákoknak, továbbtanulásuktól függően, változhat ballagásuk száma. Óvodából mindenki ballag. Az előző óvónő nyugdíjazásáig ennek szeptemberben volt az ideje. Az első tanítási napon az óvodában gyülekeztek, s apró ajándékokkal felszerelve, közösen sétáltak át az első órára. Az általános iskolai évek alatt általában kétszer ballagnak, negyedikes és nyolcadikos korukban. Aki hatosztályos gimnáziumba jár, nem ballag nyolcadikosán, aki pedig elsős korától Tolnanémedibe jár, annak negyedikes ballagása nincs. Később szakiskola, középiskola, gimnazista, tanfolyam végi ballagások következnek. E sok ballagás közül vajon melyiket tartják fontosnak? Melyik az igazi?

Amikor felső tagozatosokat kérdeztem, gyakran azt mondták, hogy még nem ballagtak, pedig hátuk mögött volt óvodás és alsós ballagásuk, a hivatalos ünnepség minden kellékével. Lényeges különbséget a ballagások közt nem a hivatalos ceremóniában kell keresnünk. Az iskolai események lehetnek egyformák, de csak a legfontosabbnak tartott ballagást követi otthoni vendégség. Ez a kötetlen együttlét éppoly fontos része a ballagásnak, mint esküvőnek a lakodalom. Legtöbb családban a középiskola befejezését ünneplik meg otthon is, de ahol a gyerek nem tanul tovább, ott a nyolcadikos ballagást követi vendégség.

Dunja Rihtman Augustin Zágráb városi néprajzát vizsgálva hívta fel a figyelmet az ifjúság folklórára.¹⁴ A témához kapcsolódva bemutatta Milivoj Vodopija egy tanulmányát, melyben a végzősök következő szokásait átmeneti rítusként értelmezte: ünnepség az iskolában, felvonulás a városon keresztül, kirándulás és tánc, érettségi vizsga és középiskolai találkozók.¹⁵ Gondolataitól indítatva próbálom meg a magyar anyag rítus de passage-ként való értelmezését.

Középiskolai hagyomány, hogy az utolsó tanév második felében rendezett szalagavató báltól kezdve a végzősök megkülönböztető jelzést, egy szalagot viselnek ruhájukra tűzve. Ezen két dátum szerepel, jelezve az iskolában eltöltött első és utolsó évüket. A szalagot a szalagavató bálon tűzik fel. A bálra a végzős osztályok táncbemutatóval készülnek. A nyitótánc általában a „palotás”, az első keringőt pedig szüleikkel táncolják a negyedikesek. A ma divatos nyilvános szalagavató bál elődje a diákok által szervezett titkos, zártkörű avatás. A diákok kiskocsmákban, pincéknél vagy magánháznál gyűltek össze, s ott mulattak hajnalig. „Az iskolai törvények nem tiltják éppen a szalagavatót, de a kocsmázást, dorbézolást, az esti nyolc óra utáni kimaradást, az avatásnak pedig éppen ez a varázsa” – írta a két világháború közti időszak miskolci szalagavatóiról H. Kovács Mihály.¹⁶ A szokás további bemutatásából megtudhatjuk, hogy a végzősök mel-

¹⁴ Rihtman Augustin, D. 1984.

¹⁵ Gennep, A. van 1909.; Dömötör T. 1977. 166.

¹⁶ H. Kovács M. 1960. 4.

lükre zöld szalagot tűztek, kabátjuk hajtókájára zöld gombot varrtak. Verses osztálykrónikát is irtak erre az alkalomra. A szalagavatók jellegének megváltozását H. Kovács az 1950-es évek elejére tette. A bálakat ettől kezdve nagyobb éttermekben tartják, s a végzősök mellett részt vesznek rajta a tanárok és a meghívott vendégek is.

A végzősök elkülönülése az ünnep után közösségi jellegűből egyénivé válik. A próbatételnél jelennek meg ismét közösen. A sikeres vizsgák után kerül sor a ballagásra. A diák ballagásával nemcsak egy tanulmányi szakaszt zár le, hanem egy megszokott életmóddal is szakít. A rítus akkor lenne teljes, ha ezt az elszakadást befogadás követné, ha a végzős hallgatót a faluközösség új jogokkal ruházná fel. Ez pedig nincs így. A falu mint befogadó közösség meg sem jelenik a ballagáson. A családi ünnepség is a rokoni és nem a lokális szálakat erősíti. A ballagás legtöbbször nem hazatérést, hanem még messzebbre kerülést jelent a fiataloknak. A ballagást követően nem változnak a fiatalok jogai.¹⁷ A felnőtté válást a köztudat a tizennyolcadik év betöltéséhez köti. Gyakran hallani: „Ha tizennyolc leszek, nem szólhat bele az apám.” A felnőtté válás individuális és automatikus formája ez.

Érdekes az eseményeket a végzősök szemszögéből is megnézni. Másként élik meg ballagásukat a fiúk, és másként a lányok. Egy tizennyolc éves lány nem az eljövendő évekre gondol. A demonstratív elemeket, küllemét, a tablófényképet tartja fontosnak. A fiúk viselkedése eltér ettől. Az eseményeket nem illik komolyan venniük. Hasonlót tapasztalt a nemek különbségével kapcsolatban Csupor István is: „Érdekes, hogy amennyire divat volt a konfirmáló lányokat fényképeztetni, annyira hiányzik ez a szokás a fiúk esetében, noha ez az egyházi szertartás egyszerűen a korcsoportváltás nyilvános kinyilatkoztatása is volt. Igaz, Cinkótán a legényavatás egyéb ceremóniái is hiányoztak, és így csupán a katonaviselt embert számították igazán legénynek.”¹⁸

Témám vizsgálatánál fontos lenne átnézni, hogy milyen korábbi ünnepek hatottak a ballagás alakulására. A ballagás viszonylag új ünnepeink sorában, de eszközkészletének, dramatikus elemeinek egy részét korábbi szokásokból merítette. Leginkább a konfirmációhoz, a nyilvános év végi vizsgához és az esküvőhöz hasonlít.

Ballagás és konfirmáció

Nagyszékelyen az volt a szokás, hogy a végzős, hatodikos diákok osztályonként egyszerre konfirmáltak. A konfirmáción a kérdések nehezek voltak, a felkészülést komolyan vették. Volt olyan év is, mikor öten-hatan megbuktak. A lányok fehér ruhában, fonott hajjal jelentek meg, a fiúk öltözete sötétkék volt.

¹⁷ Egyetlen ilyen esetről hallottam Nagyszékelyen: N. Cs.-nek ballagása után engedték meg, hogy motorozzon.

¹⁸ Csupor I. 1987. 61.

A konfirmálás nem szaporította a műrokonok számát, a keresztszülőknek volt csak szerepük. Ők adták a legértékesebb ajándékokat, inget, öltönyt, ékszert, órákat. Őket hívták meg az ünnepet követő ebédre is.

A konfirmáltak egyházjogilag felnőtté válnak. Vajon ez a világi életben okozott-e változást? A visszaemlékezések szerint a fiúk esetében semmi nem változott, de a lányok ettől a naptól kezdve hajukat kontyba tűzve hordták. Ország-szerte általános az öltözet konfirmálás utáni megváltozása.¹⁹ Kresz Mária gyűjtéséből megtudhatjuk, hogy Nyárszón konfirmációkor vetek fel először muszujt.²⁰

Nagyszékelyen az utóbbi években csak egyszer került sor konfirmációra. Egy tizenöt éves lány konfirmált. Ő így hasonlította össze a két ünnepet: „Szerintem a konfirmálás ünneplése szeretetteljesebb, mert a ballagás olyan szempontból sablonos, hogy néhány helyen jó nagy evésből áll az ünneplés.”²¹

A konfirmáció szertartása három, egyaránt fontos részből áll. A konfirmandust először levizsgáztatják, megáldják, majd befogadják az egyházközségbe. A ballagásnak nem része a vizsga, s lényege nem a befogadás, hanem az elbocsátás. A két ünnep hasonló abban, hogy mindkettő végzősöket érint. Az ajándékozási szokások is hasonlóak. Azonban szertartásaik egyáltalán nem mutatnak közös vonásokat.

A ballagás és a nyilvános év végi vizsga

A diákokat értékelő nyilvános disputációk, ünnepélyes közvizsgák mindig fontos társadalmi események voltak.²² A 18. században Eperjesre, az évváró vizsgákra még a Szepesség városaiból is küldtek képviselőket.²³ Nagyszékelyen a hatosztályos iskolarendszer idejében a negyedikesek, az ötödikesek és a hatodikosok vizsgáztak a templomban. A vizsga napja egy májusi hétvégére esett. A gyerekek harangszóra indultak az iskola elől a templomba. Részt vettek a vizsgán az érintetteken kívül a presbiterek és a falu elöljárói is. A vizsgázók a szószék alatt ültek. Erre az alkalomra feldíszítették a templomot. Nyárszón a lányok virágot, a fiúk zöld ágakat szedtek. A virágokból koszorút kötöttek a két első pad tetejére, a zöld ágakkal a kapuhoz vezető utat díszítették.²⁴ Nagyszékelyen a hatodikos vizsgák után járhattak bálba a fiatalok.

Érdekes leírásra bukkantam az Ethnológiai Adattár egy anyagában.²⁵ A kézirat részletesen bemutatja a vizsgák előtti készülődést (templomtakarítás, temp-

19 Flórián M. 1997.

20 Kresz M. 1944.

21 Adatközlő: Klubecz Éva.

22 Földes G. 1927. 21.

23 Novák I. 1941. 21.

24 Kresz M. 1944.

25 Gál Gy. 1975.

lombdíszítés, mosakodás, hajfonás, cipőtisztítás). Szó esik benne arról is, hogy a búcsúzó tanulók tollal, ceruzával, radírral ajándékozták meg a kisebbeket.

Ballagás és esküvő

A ballagás az esküvőre és a lakodalomra is hasonlít. Egyaránt hivatalos és családi szervezésű egységből állnak. Az iskolai búcsúztatók párhuzamba állíthatóak a menyasszony-búcsúztatókkal, a ballagási menet a lakodalmi menettel. Gyöngön az iskolai ünnepély keretében, egy szál virág átadásával mondanak köszönetet édesanyjuknak a ballagók.²⁶ A tovább tanuló nyolcadikosok, a férjhez adott lányokhoz hasonlóan családjuktól távol kerülnek. Az ajándékok gyakran hozomány jellegűek. Ezeket viszik magukkal új otthonukba, a kollégiumba. Tolnanémediben a ballagásra érkező népes vendégcsereg számára lakodalmas sátrat állítanak föl. A két ünnep hasonlósága a szóhasználatban is kifejeződik. Aki szerényebb keretek közt ünnepelte a ballagást, azt mondja: „Nem tartottunk mink olyan nagy lakodalmat, nem adtunk nagy stafíringot.”²⁷

Összegzés

Végezetül szeretnék választ adni arra a kérdésre, melyet dolgozatom elején tettem fel. A ballagás a következő okok miatt nem veszít jelentőségéből:

1. Erős szálakkal kötődik régebbi, már bevett szokásokhoz. Koreográfiájának egyes elemeit – virágdíszítés, vonulás, búcsúztatás – más ünnepektől kölcsönzi.
2. Egyedi, önálló funkcióval rendelkezik: ünnepélyes módon zár le egy tanulmányi szakaszt.
3. Hiányt pótol. A szocialista valláspolitikára hatására az egyházi ünnepek szerepe csökkent. A közös munkák ünnepi jellege is eltűnőben van. A helyettük létrehozott, a hatalom által preferált új ünnepek (május 1., április 4., nőnap) sorában találjuk a ballagást is.
4. A ballagás változékony, befogadja az újításokat. Gyöngön néhány éve a vörös zászló előtti tisztelgés helyett az iskola szalagjára tűznek szalagot a végzősök. Nagyszékelyen a hagyományos ballagási énekek mellett magnóról a *Honfoglalás* című film zenéje szól.

²⁶ Adatközlő: a gyöngi gimnázium egyik tanára.

²⁷ Adatközlő: Lukács Imréné Pere Julianna.

- T. Papp Zsófia – Tarján Gábor
1978 Egy ritustárgy funkcióváltozása. *Ethnographia* LXXXIX. 600-602.
- Vidacs Bea
1985 Komóság és kölcsönösség Szentpéterszegen. *Ethnographia* XCVI. 509-527.

Papp Árpád

Folklorizmus és hatalom A szabadkai aratóünnepség történeti leírása

Úgy vélhetnénk, hogy egy olyan, már több esetben a figyelem középpontjába kerülő esemény, mint az immáron hagyományosnak tekintett aratóünnepség – Szabadkán a dužijanca – elemzése nem szolgálhat semmiféle újdonsággal. Az előítéletnek ellentmond az a nagyfokú dokumentaritás, ami abból adódik, hogy fokozott figyelem követte nemcsak az aratóünnepség központi eseményeit, de a kísérőrendezvényeket is. Ez a politikai, demográfiai és kulturális „hagyományok” egyik sajátos velejárója.

Szabadka a jugoszláv–magyar határ közelében fekvő, alapvetően többnemzetiségű város, amelyet határának, földterületének nagy kiterjedése és az ebből adódó mezőgazdasági tevékenység jellemzett. A várossá válást paradox módon a mezőgazdasági jelleg határozta meg úgy, hogy a tőkeakkumuláció alapvető mozgatórugója elsősorban a föld volt. A városban lakó népesség jelentős része a 20. század hatvanas éveiben bunyevác nemzetiségű volt (a demográfiai kimutatások a magyarok számbeli fölényéről számolnak be, ami abból adódik, hogy a Szabadkához tartozó települések, mint Ludas, Palics, Csantavér zömében magyar többségűek voltak). A hatvanas években bekövetkező újabb iparosodási hullám következtében a Tisza mente, valamint a Bánság magyar lakossága telepedett a városba, ahol gyáripari munkásokká váltak, de egyúttal a magyar lakosság számbeli gyarapodását is előidéztek. A föld zömét hagyományosan a bunyevác-horvát lakosság, a korábbi nagy- és középbirtokosság leszármazottai, valamint a földreformok révén földhöz jutó, elsősorban szláv lakosság tekinthette tulajdonának. A város másik jellegzetessége, hogy az előbb vázolt tulajdoni viszonyok következtében a hivatalnokok derékhadát, valamint a kétkezi munkások zömét a város 19. századi fellendülésének idején a magyar lakosság adta. A város gazdasági fellendülése, mely a kiegyezést követően következett be, az első világháborút követő években veszített lendületéből, és az 1960-as évekig a fellendülés komolyabb jelei nem is mutatkoztak. Ekkor telepedett le a város peremkerületeiben az újabb hullámban érkező magyar lakosság.

A változó nemzetiségi arányok közvetlenül vagy közvetve nem befolyásolták a város egészére ható nagy, nyilvános ünnepeket. Úgy vélhetnénk, ebben sokkal jelentősebb szerepet játszott a mindenkori hatalom és annak orientáltsága.

Látni fogjuk – a dolgozat célja is a jelenség megvilágításában körvonalazódik –, hogy a hagyományosnak tekinthető ünnepek vázára olyan tartalom rakódhat, amely formáját lényegesen befolyásolhatja, de az ünnepfunkció bizonyos értelemben sértetlen marad.

A magyar néprajzi szakirodalomban az aratás végét jelző aratóünnepség jelensége nem ismeretlen.¹ Magának a szokásnak a középkorig visszanyúló emlékei vannak. Három állandó elemből áll: az aratókoszorú fonása, az aratókoszorú ünnepélyes menetben történő átadása a gazdának vagy a tiszttartónak, valamint az átadást követő vendégség, tánc, multság.

Annak ellenére, hogy az ünnepség középkori gyökerei kitapinthatóak, tekintség kezdőpontnak Darányi Ignác 1901-es miniszteri rendeletét, amelynek következtében mód nyílt a széles körű ünneplésre. A rendelet a századforduló környéki szociális feszültség – mely többek között az aratósztrájkokban csúcspontot ért el – enyhítését volt hivatott szolgálni, ezáltal a rendelet „szelepfunkciót” látott el. Ekkortól vált ünnepé, pontosabban hivatalosan elfogadott ünnepé az új kenyér ünnepe.²

A helyi – szabadkai és környékbeli – kutatók érdeklődése természetesen fokozott az újra felfedezett és életre keltett ünnepség iránt, hiszen a dužijanca a folklorizmus és az identitásalkotás szerencsés ötvözete. Időrendben később születtek azok a munkák, melyek a folklorizmus oldaláról közelítették meg a jelenséget.³ A korábbi, témánkat érintő leírások⁴ más célt szolgáltak.

Vizsgálatom egyetlen hetilap idevonatkozó tudósításainak 1945–1995 közti időszakából, valamint a recens adatok és elemzések segítségével történt. A *Subotičke Novine* (*Szabadkai Újság*) a második világháborút követően, 1945. augusztus 25-éig *Slobodna Vojvodina* (*Szabad Vajdaság*) címen, majd 1957-ig *Hrvatska Riječként* (*Horvát Szó*) jelent meg. A hetilap kiválasztásánál döntő szempont volt annak Szabadka-központúsága, valamint az a tény, hogy a bunyevátság szempontjából a Baja–Zombor–Szabadka-háromszög központnak tekinthető. Szabadka ugyanakkor nemcsak a bunyevácok, de a magyarok kulturális központja is a Vajdaságban. Az újság közvélemény-alakító jellege csak nőtt azzal, hogy az 1960-as évektől a tévéműsor is mellékletként szerepel a péntekenként megjelenő újságban.⁵ Köz hely, de lejegyzendő, hogy a tömegkommunikáció meghatározott politikai-hatalmi célokat szolgál, ily módon visszahat az olvasó vagy néző gondolkodására, annak elemeire, így a népi hagyományok, valamint a folklorizmus megítélésére és elfogadására is. Ezért fontosnak tartom, hogy egy „saját ünnep” bemutatásához a „saját hetilap” sorait elemezzem.

Visszatérve vizsgált városunkhoz, szerencsésnek mondhatóan pontos eseménynapárt állíthatunk össze az ünnep helyi alakulását illetően: a szabadkai

1 Pesovár F. – Ujváry Z. 1977. 134.

2 Beszédes V. 1995. 31.

3 Beszédes V. 1995.

4 Erdeljanović, J. 1930.; Čupurdija, B. 1993.

5 *Subotičke Novine* 1964. febr. 14.

Friss Újság számol be arról a látogatásról,⁶ melyet Gyenes János csantavéri plébános tett Becsén, hogy az ott szervezett aratóünnepséget, illetve az ott fennálló ifjúsági (földműves) egyesületet tanulmányozza. Ezután falujában, Csantavéren is megalakította a Katolikus Földműves Ifjak Egyesületét, kétszáz taggal. Nem sokkal később Topolyán is együletet alakítottak. Az egyesületek megalakításának valódi célja azonban valószínűleg nem merült ki az aratóünnepségek gördülékeny lebonyolításában.

Szabadkán, a város területén belül először 1911-ben került sor a korábban a mezőről induló és a gazda házánál véget érő aratóünnepség megszervezésére. Blaško Rajič, a Szent Rókus-templom plébánosa szervezte meg úgy, hogy templomában került sor az „aratás gyümölcseinek” megszentelésére.⁷ A későbbi gyakorlattól eltérően nem Nagyboldogasszony napján (augusztus 15-én), hanem Havasboldogasszony másnapján, augusztus 6-án rendezték meg az ünnepséget. Nem tudhatjuk, de valószínűsíthetjük, hogy az új kenyér megszentelésére is sor került. Az első világháború idején szünetelt az ünneplés.

Itt kell kellőképpen pontos distinkciót tennünk a hagyományos, funkcióját megőrző aratóünnepség és a szervezett ünnepély között. Az előbbi a hagyományos elemek mellett elsősorban szakrális elemekkel átszőtt, míg az utóbbiba szelplepfunkciója mellé némi integráló, sajátosan eklektikus identitást őrző elemeket is beemelnek.

1936-ban a bunyevácok új honfoglalásának kétszázötvenedik évfordulója kiváló alkalmat nyújtott az ünnepség nemzeti jellegének további hangsúlyozására. Lovas bandérium vonult fel, amely a kibocsátóközpontként számon tartott tengeremelléki övezet egyik leghíresebb és legtöbb hírnevet szerzett települése, Sinj lovasait idézte meg. A szerzett kiváltságok révén Sinj a határörvidék részeként vált fontos helyé. Sajátos és ellentmondásos módon a bunyevácok bácskai letelepedése után következett be a vidék privilégiumokkal történő felruházása. A lovas bandérium mögött a híresen gazdag népviseletbe öltözött asszonyok felvonulása is látható.⁸ 1938 mindenféleképpen fontos dátum a szabadkai aratóünnepség, a dužijanca történetében, ugyanis ekkor látott napvilágot Ivo Prčić „Hrvatski narodni običaji” („Horvát népszokások”) című írása a *Subotička Danica* hasábjain.⁹ Itt olvashattak először az aratás végének színpadiasított változatáról, amely a későbbiek során fontos szerephez jutott. A második világháború alatt nem tartottak aratóünnepséget, legalábbis annak népünnepélyé előlépő változatáról nincs tudomásunk.

⁶ *Friss Újság* 1903. aug. 30. 3.

⁷ Meg kell jegyezni, hogy ugyanez a személy a bunyevácok politikában aktív szerepet vállaló rétegének szellemi vezetője is volt egyben, aki az újvidéki nemzetgyűlésen is részt vett, amikor a küldöttek egyhangúlag a Szerbiával való egyesülésre szavaztak.

⁸ Ekkor még nem beszélhetünk folklorizmusjelenségről, hiszen az ünnep- és vásárnapokon díszes és drága viseletbe öltözött bunyevác asszonyok hozzátartoztak az 1970-es évek Szabadkájához is.

⁹ *Subotička Danica* 1938. aug.

A korábban kifejezetten vallásos és a munka befejezését hirdető ünnep újabb világi vonásokkal bővült 1948-ban, amikor aratókoszorú gyanánt a jugoszláv címert fonták meg, ötágú csillaggal.¹⁰ Húszévi szünet után az aratóünnepség világi (szervezett) része újból erőre kapott, amikor 1967-ben a Ijutovói (mérgesi) aratóünnepséget tartották meg,¹¹ majd 1968-ban Szabadkán és Kelebián került sor a dužijanica megrendezésére, ami ettől az évtől kezdve rendszeresnek tekinthető.

A felsorolt események és időpontok nem elégíthetik ki kíváncsiságunkat. Két technikát ötvöznék ezért: az események részekre bontását és a tipológiailag azonos részek időrendbe állítását. Ezzel a kézzel fogható módszerrel a funkcionális egységeken belüli változás válik szembetűnővé.

Hagyományos elemzési lehetőségek

A dužijanica eseményeire mint általános európai jelenségre is tekinthetünk: ilyen értelemben a gabona szellemének életben tartásaként figyelhetjük meg. Fraseri értelmezésben¹² az ünnep mágikus elemei – a koszorú felemelése az első kaszás fejére, hogy magas legyen a jövő évi gabona, a vízzel locsolás a kellő csapadék biztosításáért, a koszorúból kivert magok felhasználása – a gabonaszellem erejének tovább éltetését szimbolizálják.

Második lehetőségként az ünnepség szakrális részeinek, mint például a koszorú-korona templomi megáldásának elemzése kínálkozna. Minthogy az elemek bűvópatakként tűnnek és bukkannak fel, legfeljebb jelenlétüket vagy hiányukat rögzíthetnénk.

Hasonló a helyzet az ünnep profán-szervezett részeinek szórakoztató-látványos részeivel. A népünnepélylé alakulás folyamata, a korona körbehordozása, az első pár (ami gyakorlatilag a legszebb párt jelentette a legügyesebb helyett, de nem meglepő, hogy az első pár a leggazdagabb gazda gyermeke lett) jelenléte és ezek szerepe talán izgalmasabbnak tűnik esetünkben.

Az aratóünnepségek leírásai

Az 1930-as évekből származik egy olyan dužijanica-leírás, amely még a bunyevácok körében hagyományos ünnepség menetét tárja elénk.¹³

A Szabadka környéki ünnepségek legkorábbi krónikásai szerint koszorút fontak, amely az első kaszás fejére került, így mentek a gazda házához. Az érke-

¹⁰ *Subotičke Novine* 1948. aug. 17. 7.

¹¹ *Subotičke Novine* 1967. aug. 25. 7.

¹² Fraser, J. G. 1994.

¹³ Erdeljanović, J. 1930.

zőket a gazda már várta és leöntötte vízzel. Ekkor vette kezdetét az általános locsolkodás, amely végül ünnepélyes lakomával zárult. A koszorút megőrizték, a koszorúba font gabonaszemek kerültek az első barázdába a következő évi vetéskor.

A városban, Szabadkán a szokás olyan irányban módosult, hogy az aratókoszorút az első leírás alapján a templomban megszentelik, majd díszes kocsin végigviszik a városon – a legszebb (legtehetősebb) fiú és lány ülnek az első kocsiban, őket a kísérők követik.

Az elemzett hetilap hasábjain először 1961-ben számoltak be az aratóünnepségről. Az újság megjegyezte, hogy ez „az első nagy ünnepség, amely hagyományossá fog válni”.¹⁴ Hozzá kell tenni, hogy ettől kezdve számolhatunk a hagyományos aratóünnepség „megszervezésének”, vagyis a helyi hatalmi szervek irányításának nyomaival. A második világháború utáni években történt ugyan kísérlet az ünnep központi megszervezésére, de ez igazi fénykorát csak az 1960-as években élte. Az a sajátos helyzet állt elő, hogy egy olyan esemény került a folklorizmus sodrába, amely tulajdonképpen még élő szokás volt. Az esemény helyszíne ugyanakkor a legteljesebb mértékben profanizálódott. Az eredeti forma még ott fedezhető fel, hogy a templom – ahol megáldják a termést – fontos állomásként továbbra is meghatározója maradt az ünnepségnek.

A hagyományos koszorú helyett koronát fontak, amelynek a tetején kereszt volt. A korona formájának elemzése tartogathat számunkra meglepetéseket. Két forrást feltételezhetünk. Az egyik a bunyevác pünkösdi királylányok (*kraljičine*) koronája, amely a nemzeti jelleget még jobban hangsúlyozta. A másik az egyesült Szerb–Horvát–Szlovén Királyság, a későbbi Jugoszlávia királyának koronája. A kérdés további kutatást érdemelne, hiszen egy nemzetiség központi, sajátjának kiáltott ünnepének, valamint annak egyik fontos attribútumának eredetére deríthetnénk fényt ezzel. 1961-ben a koronát már nem vitték keresztül a falun, csak a templom körüli eseményekről van tudomásunk. A megfigyelő ekkor a bunyevácok lakta Tavankúton vett részt az ünnepségen,¹⁵ amelyet augusztus 21-én tartottak, ami egybeesett a templomalapítás ötvenedik évfordulójával is. Tíz óra tájban érkezett meg a bandás és a párja (a legszebb legény és menyecske), s a nagymise alkalmával megáldották a koronájukat. Ez idő alatt a résztvevők a nézőknek búzakalászt osztogattak az aratásra való emlékezésül, majd a mise résztvevői a megáldott koronával háromszor megkerülték a templomot, ezután pedig a parókian ebédeltek.

Vegyük sorra a látható és a névleg háttérben meghúzódó szereplőket, valamint magának az eseménynek az állomásait.

Az ünnepség szervezői

A hagyományok talaján állva a korábbi, hagyományosnak mondható aratóünnepség 1967. évi változatát a Ijutovói (mérgesi) szocialista ifjúság helyi bizottsága

¹⁴ *Subotičke Novine* 1961. aug. 25. 3.

¹⁵ Filipović, L. 1961.

szervezte meg.¹⁶ Joggal feltételezhetjük, hogy az előző hat év során (1961–1967) helyi szinten, hagyományos keretek között folyamatosan megrendezték az aratóünnepséget. A korábbi sikerekre való tekintettel már a szabadkai munkaszervezetek is jelentős részt vállaltak a szervezésben. A györgyéni ünnepség szervezését az ifjúsági szövetség helyett annak felnőtt szervezete, a Szocialista Szövetség vette kézbe.¹⁷

A szervezőbizottság komolyabb részvételre számított 1971-ben, ugyanis a környező települések lakóit is szeretne volna bevonni.¹⁸ Ez maradéktalanul megvalósult, és a szervezés nyomán egyre inkább háttérbe szorult az ünnep szakrális jellege, helyébe a vetélkedőre emlékeztető ügyességi versenyek léptek. Az 1971-es év más tekintetben is emlékezetes maradt a résztvevők és a szemlélők számára egyaránt: a horvát önállósulási törekvések folytán a nemzeti jelképek megszokottnál nagyobb tömeget sorakoztatták fel. A későbbi években erre nem nyílt mód.

Az aratóverseny

Az aratás befejeztével versengésre került sor, amelynek során a különböző helységekből származó csapatok mérték össze tudásukat. A verseny az ünnepségsorozat kezdetét jelentette. 1971-ben Bajmokon versengtek, ahova a házigazdák mellett Zomborból, Sabácról, Eszékről, Velenjéből érkeztek csapatok.¹⁹ A csapatok származási helyét figyelembe véve kidomborodik az aratóünnepség integráló jellege, hiszen a bunyevác résztvevők mellett a magyar, szlovéniai és szerbiai csapatok és résztvevők is jelen voltak. E versenyt tanácskozás követte, és a verseny győztesei bécsi utat nyertek.²⁰

A hagyományos verseny újabb jellegzetességgel bővült 1972-ben: az aratóverseny mellett a mezőgazdasági gépek versenyét is megrendezték. 1978-ban Csantavéren pénzdíjas aratóversenyt tartottak. 1980-ban (Josip Broz Tito halála miatt) csak a traktoristák és az aratók versenyét tartották meg, minden egyéb ünnepséget betiltottak. 1981-ben a traktoristák versenyén elméleti és gyakorlati feladatokkal is megbirkóztak a versenyzők.

A versenyjelleg hullámzó intenzitással ugyan, de még később is megfigyelhető volt, epizód jellege azonban csaknem mindvégig megmaradt.

¹⁶ *Subotičke Novine* 1967. aug. 25. 7. Hogy az „eklektika” még nagyobb legyen, az identitást megerősítő ünnepélyre augusztus 20-án került sor.

¹⁷ *Subotičke Novine* 1968. jún. 14. 7.

¹⁸ *Subotičke Novine* 1971. jún. 11. 7.

¹⁹ *Subotičke Novine* 1971. júl. 11. 3.

²⁰ *Subotičke Novine* 1971. jún. 16. 1.

Az ünnepség középső, a kommunikáció szempontjából kulcsfontosságú eseménye a felvonulás volt, a városi rendezvény esetében gyakorlatilag az ünnepség legfontosabb része. Az aratóünnepségen csak megfigyelőként részt vevő személy számára ekkor nyílt alkalom az ünnepséggel való kapcsolatra. Aktív részeseivé is válhattak az ünnepélynek azzal, ha a felvonulás során osztogatott gabonakalászokat szentelményként otthonukba vitték.

A koszorú - később korona - megfonása után került sor a felvonulásra. 1970-ben a sort a lóháton érkező határőrök (*graničar*) nyitották meg, őket hatszáz, népviseletbe öltözött bunyevác követte, ezután a mezőgazdasági munkát bemutató mozgó színpadok következtek, összesen harmincegy, a legjobb aratópár (ekkor már nem a legügyesebb) angol telivérekkkel érkezett, majd a korona.²¹

A felvonulási útvonal kiválasztását igen gondos tervezés előzte meg. A látványos menetnek érintenie kellett a zömében bunyevácok lakta városrészeket, az esemény egyes helyszíneit, valamint a város fő kommunikációs útvonalain kellett végighaladnia. Ennek érdekében a zombori kaputól indult a városnak tekinthető menet, majd a Nagytemplom mellett elhaladva (!) a Fasizmus Áldozatainak terén saját készítésű koszorújukkal koszorúzták meg az emlékművet az aratók. A színpad elé érve megkezdődött a tulajdonképpeni központi ünnepség. Az emlékművek megkoszorúzása már korábbi gyakorlatra tekint vissza. Az 1960-as, majd a későbbi évek ünnepeinek szerves részeként élt a népfelszabadító háború emlékműveinek megkoszorúzása. Ezért például olyan esetben, amikor a város egy környékén fekvő településsel együtt szervezte az ünnepséget (az esetek többségében ez vált gyakorlattá), a helyi emlékmű útvonalba foglalása nem maradhatott el. 1978-ban, a Csantavéren megrendezett aratóünnepség esetében - minthogy ott nem volt megfelelő emlékmű - a szomszéd helységek (Višnjevac és Dušanovo) léptek elő a koszorúzás helyszíneivé.²² A város és a környező települések egyikének közös szerepvállalása viszonylag sokáig, az 1980-as évek elejéig fennmaradt, majd fokozatosan a kis települések vették át a szervezés és a lebonyolítás gyakorlatilag minden részletét. 1981-től a központi ünnepség is kiszorult a városból, és ez az állapot 1986-ig tartott, amikor szervezőbizottság alakult a „hagyományos”, de elbitorolt szabadkai rendezvény újraszervezésére. Az alkalom többszörösen is érettnek bizonyult az újraértelmezésre: a bunyevác lakosság őseik ideköltözésének háromszázadik évfordulóját ünnepelték, ami újabb okot szolgáltatott az ünnepség visszakövetelésére. Ekkor lényegében számot vetettek a már korábban felvázolt sajátosságokkal: az ünnep szervezésében némiképp nagyobb hangsúlyt kaptak a korábbi szakrális elemek, és ekkortól háttérbe szorult az emlékművek koszorúzása, helyébe már hivatalos szinten is a templomi szertartás lépett. A menet a templomból a központi rendezvény helyszínére, a városháza közelében felállított színpad felé haladt ezután. A rendezvény életében a folklór-

²¹ *Subotičke Novine* 1971. júl. 31. 7.

²² *Subotičke Novine* 1978. júl. 21. 2.

szemle jelleg²³ egyre markánsabbá vált: a felvonulás során a csapatok, majd a helyi táncsoportok is végigvonultak az útvonalon, hogy a színpaddá alakított városközpontban érjen véget útjuk.

Színpad és folklorizmus

Az 1968-as aratóünnepség központi rendezvényén az aratás egyes szakaszait színpadi jelenetekben mutatták be. Ez egyenes folytatása volt az 1938-ban felvázolt elképzelésnek. A központi helyen felállított színpadon egy tanya/szállás épült fel, amely előtt viseletbe öltözve léptek fel a szereplők. A sikeres fellépés arra ösztönözte a szervezőket, hogy a Népszínház épületében október folyamán újból megtartsák az ünnep színpadi részét. A nádtetős ház, amely a színpadon épült fel, állandósult elemévé vált a városháza környékén emelt színpadnak. Annál izgalmasabb az a megoldás, amelynek során a városháza messziről látszó tornyának kicsinyített, kétdimenziós mása is a ház mellé került. Itt adta át az új kenyeret a város első emberének a legszebb aratópár. Az aratóünnepség alkalmával azonban az egész város, pontosabban az üzletek kirakatai is kicsiny kiállítótermekké váltak: mindegyikben az aratással kapcsolatos életképek, legrosszabb esetben csak az új kenyér kirakatba helyezésével igyekeztek hozzájárulni az ünnepi hangulathoz.

1971-ben a múzeum is kiállítás szervezett, Luka Stantić pedig saját költségén kiadott, *Bačvanim sam (Bácskai vagyok)* könyvének megjelenését az ünnepségre időzítette.²⁴ 1972-ben a makett- és szalmaképkészítők versengtek egymással. A tavankúti szalmaképkészítők egyre nagyobb teret kaptak munkáik kiállításához: nagyban hozzájárult ehhez a helyben, gyakorlatilag egyedüliként működő egység is.

Szórakozás, evés-ivás

1968-ban szóltak először híradások arról, hogy a város területén működő éttermek és vendéglők, a nézősereg igényeit kielégítendő, sátrakat állítottak fel a város központjában. Ezzel a lépéssel nemcsak a korábbi aratók, de a nézők is részeseivé váltak a rendezvénynek. Az ünnep eklektikájához hozzátartozott az a sajátos hangzavar, amely a sátrakból kiszűrődött. Hogy az esemény világi jellege még inkább kidomborodjék, a sátrak felállítása szigorú, piac szabta szabályokhoz igazodott: a város központjában álló vendéglátó-ipari egységeknek nem volt szükségük külön sátor emelésére, de a külvárosi kocsmák nemritkán a leginkább félre-

²³ A *folklór* terminus a népi tudás egy igen szűk területére értendő ebben az esetben, ugyanis az általánosan elfogadott nézet szerint a helyi művelődési szervezetek néptáncsoportjainak tevékenységére értik a *folklór* fogalmát. Nem kis döbbenetemre hasonló kijelentést 1997 nyarán *A vajdasági magyar folklór helyzete* című, Topolyán megtartott vitatribün lebonyolítójának szájából is hallani lehetett.

²⁴ *Subotičke Novine* 1971. júl. 30. 31.

eső utcaszegletekben kialakított, zenétől harsogó sátraiktól várták a jobb kereseti lehetőséget. Ezt azonban a sátor helye és a közönség általános igényéhez mért szolgáltatás színvonala is nagyban meghatározta. Hogy a városi szervezés ne pusztán a felnőtt lakosság igényeit elégítse ki, 1974-ben diszkoestet is rendeztek, amelyet a hirtelen támadt eső sem tudott elmosni. A tizenévesek akkoriban divatos szórakozási formájával kísérelték meg a szervezők az addig kellőképpen nem érintett réteget is bevonni a rendezvénybe. A kezdeményezés csak néhány évig maradt életben, majd a kordivat bukásával együtt a feledés homályába veszett.

Kísérőrendezvények

Eddig azokat az epizódokat tekintettük át, amelyek szervesen kapcsolódtak az aratóünnepséghez, illetve amelyekhez közvetlen előzmények kapcsolhatóak. A kísérőrendezvények kategóriájába olyan események kerültek, melyek nem feltétlenül tartozékaik az aratóünnepségnek, mint például a lóverseny, az állatvásár, a nemzetközi vásár (mezőgazdasági jellegű események). Bizonyos értelemben erősítették az ünnep mezőgazdasági jellegét, de az év bármely más időszakában is megrendezhették őket. Amíg a lóversenyre hagyományosan Szabadkán került sor, az állatvásár helyszíne változhatott, de leginkább megegyezett a verseny helyszínével.

1986-tól új koncepciót dolgoztak ki, hogy a „tipikusan” szabadkai rendezvényt visszahódíthassák: ezek szerint a város lesz a szórakozás helyszíne, s a versenyt a környező települések egyikén bonyolítják le.

A tamburaverseny

Kísérőrendezvényként indult, rövid ideig önálló szervezésben valósult meg a tamburaverseny. A tambura a bácskai bunyevác lakosság körében már-már nemzeti hangszerré lépett elő, aminek lényegében valós gyökerei vannak, hiszen már a 19. század hatvanas éveiben is ismert tény volt, hogy a bunyevác földbirtokosok tamburamuzsika mellett vigadtak, szemben a magyarok cigányzenéjével vagy a szerbek dudaszóval kísért vidadozásával. A hangszer szeretetének ápolását szolgálták azok a hagyományörző egyesületek, amelyekben elsősorban tamburazenekarok összeállításán munkálkodtak. Pere Tumbas-Hajo, aki többek között a tamburazene színpadra álmodója is (majd később a találkozó is felvette nevét), az egyik tamburazenekar vezetője volt haláláig.

Szimbólumok

Ezek közül egyedül az aratóünnepség zászlaját szeretném kiemelni: rajta láthatjuk az aratóünnepség szimbólumává kikiáltott, kalászból álló ötágú csillagot. Pontos megjelenési idejét sajnos nem állapíthattam meg. 1976-ban a györgyeni

aratóverseny helyszínére – a szabadkai repülőszakosztály révén – az égből érkezett: egy ejtőernyős a kibontott zászlóval ugrott le.²⁵ 1977-ben ez a momentum megismétlődött, de utána nyomtalanul eltűnt. Nem kell külön hangsúlyoznunk, hogy a zászló mint a körmenet fontos szereplője a szakrális elemek súlyát növelte, ugyanakkor az egyéb helyen megjelenő zászlók emblematisztikus jellegűek voltak.

Mit láthatunk a plakátokon?

A szervezők és a lakosság közti kommunikáció egyik eszköze a plakát. Rövid, mindössze alig több mint egy évszázadra tehető története során az aratóünnepségre csalogató plakátok igen szegényes ikonográfiai fegyvertára inkább a variánsaival hívja fel magára figyelmünket. A már említett két plakát (a diszkóestre hívó és a lovas) mellett egy lóversenyre invitálóra utalnék. Négy további példánk mindegyikén búzakaralást, az aratás folyamatát, a legszebb aratópárt és a mögöttük vonuló aratókat, esetleg egy a ringó búzakaralászok felett suhanó verebet pillanthatunk meg. További információ birtokába juthatunk a plakátokon szereplő időpontok összevetésével: 1968-ban mindössze háromnaposra tervezték és augusztus 15-én kezdték az ünnepséget, később pedig hónapokig húzódó rendezvénysorozat vált belőle, amelynek végén az új kenyér átadása következett.

Összefoglalás

A dolgozat szándékosan nem tért ki a szabadkai aratóünnepség minden apró részletére. Ennek ellenére – összefoglalás gyanánt – figyelemre méltó néhány lényeges elem. Amint az a leírásból kiderült, az aratóünnepség a folklorizmus jelenségeinek hosszú sorát gazdagítja. Eredete a hagyományos aratóünnepségben gyökerezik, ám a rendezvényt fokozatosan a maga szolgálatába állította a mindenkori politikai szándék. Változó arányokban találjuk meg benne a szakrális és a profán elemeket. A városi folklór központi rendezvényévé előlépő esemény szabadkai variánsának gyökerei, annak elemei a bunyevác lakosság körében kersendőek, mint ahogy a későbbi színpadiasított változat megálmódója is ismert. A későbbi, évenkénti rendezvény szervezői a már felsorolt két minta mellett egy harmadikat, a zágrábi folklórszemlét is ihletőül választották.²⁶

Nem hallgatható el ugyanakkor az a történelmi parabola sem, amellyel a kenyér templomi megáldásától eljutunk a város első emberének, a polgármesternek való átadásáig. A kenyér – mint szentelmény –, az egész ünnepség központi „szereplője”, ily módon átkerül a „szent helyről” a világi hatalom szférájába.

²⁵ *Subotičke Novine* 1976. júl. 30. 3.

²⁶ Milka Mikuska szíves szóbeli közlése.

Irodalom

- Beszédes Valéria
1995 Az aratóünnep. In --: *Örökség*. Szabadka, 30–33.
- Ćupurdija, Branko
1993 Metamorfoza dužijance. In --: *Subotica i okolina*. Novi Sad, 127–141.
- Erdeljanović, Jovan
1930 *O poreklu Bunjevaca*. Beograd.
- Filipović, Lojzija
1961 Žetveni praznik u severnoj Bačkoj „dužijanca“ kod Bunjevaca. *Rad Vojvođanskih Muzeja IX*. 250–251.
- Fraser, James G.
1994 *Az aranyág*. Budapest.
- Pesovár Ferenc – Ujváry Zoltán
1977 Aratóünnep. In *Magyar néprajzi lexikon*. I. Főszerk. Ortutay Gyula. Budapest, 134.

Kardos Ferenc

„Mit hoztál?” – „Aranybárányt”

Adalék a dél-zalai beás cigányok
keresztelési szokásaihoz

1994-ben keresztapa lettem egy szepetneki beás családnál.¹ A templomi keresztelő után a szülők és az apai nagyszülők közös házához mentünk. K. J.-vel, a gyermek apai nagypapjával folytattam le az alábbi párbeszédet úgy, hogy ő a küszöb mögött, a házban állt, én pedig a gyermekkel karomon a küszöb előtt, a rokonság gyűrűjében.

- Fíjj sánatos.² Mit hozol?
 - Aranybárányt. Bevihetem-e?
 - Nem hozhatod.
 - Bevihetem-e?
 - Nem hozhatod.
 - Bevihetem-e?
 - Hadd nézem. Aranybárány-e?
- Átvette a gyermeket, megnézte, megköpte:
- Ez bizony aranybárány.
Felmutatta a többiek felé:
- Legyetek szerencsések!
Felém:
- Igyunk rá!

Átadta a gyermeket az édesanyának, az ajtó mögül elővette a pálinkásüveget, meghúzta, majd átadta nekem, én is ittam belőle. Ezzel az udvaron elkezdődött a mulatság.

Később, elsősorban néprajzi tanulmányaim hatására már tudatosan gyűjtöttem a dél-zalai beás közösségek keresztelési szokásait. 1994 óta tizenhét, mulatsággal is egybekötött keresztelőn voltam jelen.³ Ezekre a leírásokra támaszkod-

¹ Dél-Zala beás közösségeinek túlnyomó része, köztük a szepetnekiek is a beás (azaz a román nyelv egy archaizálódott változatának) árnyalán dialektusát beszélik.

² Beás köszöntés, a. m. „Légy egészséges!”

³ Nagykanizsáról hat, Szepetnekről öt, Garaboncról és Zalakarosról kettő, Murakeresztúrról és Letenyéről egy-egy keresztelőt írtam le.

tam munkámban, ugyanis a gyűjtéseim során szerzett más információk, az emlékezet alapján elmondott keresztelők adatai hiányosak voltak, így az eseménysor rekonstruálása is gondot jelentett volna. Az említett ünnepek mellett még huszonkilenc olyan esetről tudok, amely során a keresztelő a rokonságot teljesen kizárva (a keresztszülő, a gyermek, az egyik vagy mindkét szülő és a pap, illetve a ministráns jelenlétében), csak a templomi, hivatalos részre és az azt követő áldomásivásra szűkült.⁴ Ezeket a cigány családok úgy tartották számon: „Nem vót keresztelője, de meg lett kereszteleve.”

A tizenhét keresztelestől hatszor hangzott el a befogadó párbeszédű szöveg,⁵ tizenegyszer csak egy koccintás (borral) jelentette a keresztelői mulatság kezdetét. Az egyetlen református keresztelőn (a többi esetben katolikus szertartás volt) nem hangzott el az említett szöveg.

A cigány keresztelőről

A keresztség fontos a cigány közösség tagjai számára, a családoknál alig van keresztleetlen gyermek. „A keresztelő egyébként az első gyermek születésénél a legnagyobb ünnep. Ilyenkor egy összejövetelt, ún. komabált rendeztek” – emlékezik Lankó József alsószentmártoni plébános.⁶

A keresztelői szokások rendkívül változatosak. A keresztelessel kapcsolatban is elmondható, hogy „az egyház és annak vallási tételei, szokásrendje is csak kiinduló keret, amit sajátos etnikai színezettel ruháznak fel a szent és profán tökéletes egyensúlya szerint”.⁷ Az eddigi adatokból úgy tűnik, hogy a cigány közösségek nyelvi és más kulturális hagyományai ebben a tekintetben is eltérőek.

„A keresztelő maga kettős esemény a romák közt. A romnyira tartozik az a fele, amelyben a pap játszik szerepet, míg a férfiaknak saját románó bolimójukat tartják meg, amelyből a nők ki vannak zárva. Ha a keresztszülők fiatalok és még az a veszély fenyeget, hogy esetleg elválhatnak majd, a keresztpapát külön felkérhetik, hogy vegyen részt a templomi szertartáson és tartsa a gyermeket. [...] Múkor csak az anya, a keresztanya és a nőrokonok mennek a templomba. [...] A keresztelő maga rövid” – jellemzi a keresztelő egy fontos sajátosságát Michael S. Stewart,⁸ aki egy lovár közösség életéből merítette adatait,⁹ így érthető, hogy tapasztalatai néhány ponton eltérnek a dél-zalai állapotoktól.

⁴ Mind a huszonkilenc eset helyszíne Nagykanizsa volt, a lakótelepre költözött beás elemi családoknál. Jelenleg hat olyan keresztleetlen, családban élő beás gyermekről tudok, akik elmúltak egyévesek.

⁵ Szepetneken három, Garaboncon, Nagykanizsán és Zalakaroson egy-egy esetben.

⁶ Kovalcsik K. 1998. 154.

⁷ Szuhay P. 1999. 113.

⁸ Stewart, M. S. 1994. 225.

⁹ Cigány nyelvet beszélő, elsősorban kereskedéssel foglalkozó csoport.

A tizenhét keresztelő egyikén sem beszélhetünk nemek, korosztályok, családi állapotok szerint éles elkülönülésről. Viszont a keresztelő folyamán vannak olyan cselekmények, amelyeket inkább a férfiak, és vannak olyanok, amelyeket inkább az asszonyok végeznek el. Ezekre az elkülönülésekre a keresztelő eseményeinek a leírásakor térek ki.

A keresztelők többségénél több keresztszülő volt (tizenöt esetben két pár, egy esetben három személy). Keresztszülőnek csak egyszer – a református keresztelőn – kértek fel családon kívüli személyt. Kilenc alkalommal testvérek, öt alkalommal első unokatestvérek és három alkalommal valamelyik nagyszülő testvérei voltak a keresztszülők. A fenti adatok meglepőek, hisz a cigányokkal kapcsolatos irodalomban gyakran említik a gazdag, anyagiakkal segítő, esetleg híres személy keresztszülőségre való felkérését.¹⁰

A keresztelés menete

1. Gyülekezés a háznál, itallal való kínálás. • Általában kávét és alacsonyabb alkoholtartalmú szeszes italokat szolgálnak fel; a beás felfogás szerint nem illik ilyenkor rövidített kínálni.

2. Menet a templomba. • Általában az édesanya viszi a templomba a fehér keresztelői ruhába öltöztetett gyermeket. Négy esetben az apai nagymama vitte befelé és hozta kifelé a gyermeket. Mindegyik esetben együtt lakott az ifjú pár az apai nagyszülőkkel, s a gyermek nevelésében is a nagyszülőknek volt meghatározó szerepük.

3. Templomi szertartás. • Tizenhatszor katolikus, egyszer református szertartás szerint zajlott a szertartás. A katolikus keresztelési szertartások (tehát az általam megfigyelt tizenhat teljes és a huszonkilenc, csak a szertartást tartalmazó esemény) közül egyetlen alkalommal (Nagykanizsán) fordult elő, hogy a gyermeket magyarokkal együtt keresztelték meg.

Minden esetben nő vitte a gyermeket a templomba, tizenöt alkalommal ez nem az édesanya volt, hanem az ő édesanyja (kilenc eset) vagy anyósa (hat eset), de mindig az, akinél laktak. A templomban a szertartásrend szerint tartották a keresztelőt, majd a keresztanya, a keresztapa, vagy a gyermeket befelé vivő nő hozta kifelé a gyermeket.

A templomba az asszonyok és a legközelebbi férfirokonok (apa, nagypapa, keresztapa) mentek el, a többi férfi a templom előtt, vagy a közeli kocsmában várt. (Nyolc esetben a távolabbi rokonok nő tagjai is így tettek.)

4. Az áldomás. • Hazafelé a legközelebbi vendéglátóhelyen áldomást ittak a vendégek, gyakran a helyiségben lévő többi vendéget is meghívták. Szepetneken, ahol a beás származású cigányok külön kocsmába járnak, az épp jelen lévő idegenek meghívása is kötelező.

¹⁰ Orsós J. 1992.; Kertész-Wilkinson I. 1997.

Az asszonyok általában nem mennek be az áldomásívásra, hanem hazamennek, hogy előkészítsék a keresztelői lakomát. Némi sürgetés után a férfiak is hazatérnek, ha nincs szervezett lakoma, az egész estét ott töltik. Ritkán (esetünkben háromszor) előfordult, hogy a távolabbi rokon asszonyok bementek a vendéglátóhelyre. Egyetlen esetről sem tudok, amikor az anya, a keresztanya és a gyermek bementek volna.

5. Fogadás a háznál. • A fogadás a háznál kétféleképpen történhetett: 1. egyszerű szerencsekívánattal a küszöb előtt (két eset), vagy 2. párbeszédes formula-szöveggel.

Ha a lakomához az udvaron terítettek, a gyermeket nem vitték be a házba, míg el nem hangzott a pohárköszöntő és meg nem történt a koccintás (áldomás).

A befogadást is szimbolizáló szokás alkalmával leginkább a legtekintélyesebb férfi fogadta és emelte be a küszöbön át a házba a gyermeket. Ettől eltérően a gyermeket három esetben a keresztapa, három esetben a keresztanya tartotta a fogadás alatt.

6. A keresztelői lakoma lehet ebéd és vacsora egyaránt.

A szövegek

A keresztelő eseménysorában a vizsgált szöveg a gyermek közösségbe való befogadásakor hangzik el. A ház küszöbe maga a közösség küszöbe. Általában a szöveg „elmondásának pszichológiai hatása van a közösség tagjaira, serkenti őket, növeli önbizalmukat és egyben segít a közösség kohézióját erősíteni, integrálós hatása van”,¹¹ s ezt igazolja az is, hogy három esetben egymással vérrokonásban lévő családoknál leltem fel; esetükben identifikáló tényező. A szövegnek emellett esztétikai funkciója is van, széppé, emelkedetté teszik az ünnepet.

A hat szöveg mindegyike magyar nyelven hangzott el, kivéve a szövegek kezdő, köszöntő sorát. Történt ez annak ellenére, hogy mind a hat helyen még jól beszéltek beásul. A keresztelő folyamán az idősebbek részben beásul beszélgettek, és az énekek többségét beás nyelven énekelték. Az egyik szepetneki keresztelés alkalmával az „aranybárány” kifejezés a fogadáskor magyarul, majd ugyanaznap este, az egyik idősebb férfi rokon meséjében az románul hangzott el. Ezekben a közösségekben valószínűleg már magyar formájában tanulhatták meg a szövegeket.

A bevezetőben idézett szöveg három szepetneki keresztelés alkalmával ugyanabban a formában fordult elő.¹²

A garabonci változatnál is atyai nagyapja fogadta a gyermeket:

- Légy szerencsés! Mit viszel?
- Aranybárány ez. Bevinném.
- Nem hozhatod.

¹¹ Dömötör T. 1974. 95.

¹² Sajat gyűjtés (Szepetnek, 1987, 1988, 1992).

- De bevinném.
- Nem hozhatod.
- De bevinném.
- Na, mutasd! Na, ez a mi bárányunk. Hozhatod! – fogta a gyereket és odaadta a feleségének, majd átnyújtotta a pálinkásüveget:
- Igyál! Légy egészséges!

Ebben a nagycsaládban már csak a két nagyszülő beszél folyékonyan beásul, a fiatalabbak csak egy-két szót tudnak. Ez a változat szerkezetében és motívumaiban azonos a bevezetőben említettel. Lényeges elemei: az aranybárány hozatala, a beengedés megakadályozása, az aranybárány megvizsgálása és a beengedés (befogadás). Szerkezete ugyanúgy hármas tagolású, mint a következő zalakárosi változaté:

Én kereszteltem a Katát, a bátyám lányát. A babát én vittem hacukában a templomból és vissza. Hazajöttünk a templomból az anyu házába és a bátyám, a Gyuri az ajtó előtt azt kérdezte:

- Mit hoztatok?

- Szentelt bárányt.

Ezt háromszor elismételtük, azután mehettem be az anyu házába.

Mikor az én gyerekeimet a párom nővérének fia meg a felesége keresztelte, mi nem bárányoztunk, hanem az Oroszországban töltöttük a napot.¹³

Itt a testvér azért lépett a „ház ura” szerepébe, mert a kereszteléskor az apa nem volt jelen.

Ez a változat azonban lényegesen eltér a korábbiaktól: a bárány nem aranybárány”, hanem „szentelt bárány”, nincs kérés, helyette háromszori behívás van, és nincs próbatétel, azaz vizsgálat. A szöveghez kapcsolódó magyarázat azt is mutatja, hogy a szokás nem mindig él egy nagycsaládon belül sem. Ezt erősíti a hatodik szöveg is, mely egy, a családban korábban élő szokás emlékét idézi:

Mi már nem bárányoztunk, de az öregeknél volt ilyen. Valami párbeszéd, hogy bevinnék a bárányt, de nem lehet, amíg a gazda nem engedi. Meg alkudtak is rá. Meg persze ittak is rá.¹⁴

Fontos momentum ebben az emlékezésben a bárányra való alkudozás mozzanatának megőrződése.

A párbeszédés szokásszöveg egyfelől a keresztény bárányjelképhez kapcsolódik, másfelől rokonságot mutat a lánykéréskor, a párbeszédés leánykereső, -kikérő formulával. Itt a menyasszony az aranybárány, akít szüleitől kikérnek. A

¹³ Saját gyűjtés (Zalakaros, 1999).

¹⁴ Saját gyűjtés (Nagykanizsa, 1998).

szülők elrejtik, s azt mondják a kérőnek (a vőlegény apjának, a násznagynak vagy magának a vőlegénynek), hogy nincs nekik aranybárányuk. Erre a legény megke-
resí a lányt, az aranybárányt.¹⁵ Mindegyik esetben rákérdeztem arra, hogy mit
jelent itt az aranybárány, illetve, hogy az aranybárány máskor előfordul-e vala-
mely szokásban. Mind a tizenhét esetben ismerték a „kéretés aranybárányát”, két
esetben megak a szülők is eljátszották.

Bari Károly kereszteleési rítusszövegeket is idéz:

Elvittünk egy pogánykát,
hoztunk haza angyalkát,
legyen nekünk szerencsés!¹⁶

A Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárában 1952-ben lejegyzett adat sze-
rint a pesterzsébeti Rostás családban keresztelekor a következő szöveg hangzott
el: „Ilyenkor mondják: »pogányt viszek, keresztényt hozok.«”¹⁷ Mindkét adat a
zalakarosi szöveggel rokonságot mutató, Magyarországon általánosan ismert, a
keresztény felfogás ó ember – új ember oppozíciós párosát megfogalmazó szöveg-
re utal: „Hazaérkezvén a templomból, a keresztanya »Pogánykát (farkast, rosszat)
vittünk, keresztényt (báránykát, jót) hoztunk!« szöveg kíséretében a csecsemőt a
küszöbre vagy a szoba földjére tette. Ilyenkor az apa emelte fel, ez a családba
fogadás szimbolikus aktusa volt.”¹⁸

Ez a szöveg azonban nem fedezhető fel az érintett beás közösségeknél. Vi-
szont a kétféle kereszteleési szöveg funkciója hasonló, a gyermek beemelése az adott
közösségekbe (családba, nagycsaládba, nemzetségbe, etnikumba, felekezetbe).

A kereszteleés egy másik mozzanata, az aranybárány megvizsgálása és elfo-
gadása szoros rokonságot mutat egy szintén Bari Károly közölte kereszteleői szö-
veggel:

Ha kereszteleő után idegen jött be a házba, így szólt: Legyetek
szerencsések, cigányok! Szabad-e hozzányúlni? Szabad. Csak
vedd fel. Fölvette az újszülöttet és fölemelte a magasba és azt
mondta:

- Tartsa meg őt a Szent Isten, cigányok, véletek együtt! Le-
gyetek szerencsések!¹⁹

A hat beás kereszteleő esetében látványos keretek között csak egyszer történt
meg a kised bemutatása a közösségnek.

Összegzésként elmondható, hogy e szövegek folklorisztikai és művelődés-
történeti háttérét a kereszteleések adatainak további rendszeres gyűjtésével és
nemzetközi komparatív kutatással lehetne megnyugtatóan tisztázni. Az eddigi

¹⁵ Saját gyűjtéseim, illetve Bari K. 1990. 323.

¹⁶ Bari K. 1985. 335.

¹⁷ Ethnológiai Adattár 3495. 4.

¹⁸ Kapros M. 1990. 27–28.

¹⁹ Bari K. 1990. 332.

adatokból annyi derült ki, hogy gyorsan elmúló, de a dél-zalai beás közösségek-nél más szokásokhoz viszonyítva még gyakran előforduló szokásról van szó, mely éppen azért különös, figyelemfelkeltő jelenség, mert eddig nincs adatunk arra nézve, hogy a még cigány nyelvet beszélők között előfordult volna. Ez utóbbira magyarázat lehet az, hogy a még cigány nyelvet beszélő közösségekben erősek a *kéretés* hagyományosnak tartott rítusai, illetve az „aranybárány”-menyasszony szimbolikus kapcsolat. Erre utal egy csácsbozsoki kolompár származású cigányvezető válasza arra a kérdésre, hogy hívják-e az újszülöttet báránynak: „Hogy hívnánk, az a kéretésnél van csak, azt mindenki tudja, csak a gádzsók nem.”²⁰

Irodalom

- Bari Károly
1985 *Tűzpiros kígyócska*. Budapest.
1990 *Az erdő anyja*. Budapest.
- Dömötör Tekla
1974 *A népszokások költészete*. Budapest.
- Kapros Márta
1990 Keresztelő. In *Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Főszerk. Dömötör Tekla. Budapest, 25–29. (Magyar Néprajz Nyolc Kötetben, 7. Folklor, 3.)
- Kertész-Wilkinson Irén
1997 Keresztelő. In – -: *Vásár van előttem*. Budapest, 49–50.
- Kovalcsik Katalin
1998 Milyen jó, hogy együtt lehattünk.” Beszélgetés Lankó József katolikus lelkésszel. In *Beás tanulmányok*. Szerk. Kovalcsik Katalin, Pokoly Judit. Budapest, 154–159.
- Orsós Jakab
1992 *Gyökerezés*. Zalaegerszeg.
- Stewart, Michael S.
1994 A szülési szennyeződés és a keresztelő. In – -: *Daltestvérek*. Budapest, 222–226.
- Szuhay Péter
1999 *A magyarországi cigánység kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája?* Budapest.

²⁰ Saját gyűjtés (Zalacséb, 1999).

Sonnevend Anna

„Reggel más útra indulok...” avagy a lakodalmas menet vizsgálata és tanulságai

A magyar paraszti társadalom lakodalmának témájával sokan foglalkoztak. Születtek leírások különböző tájak menyegzőiről, megírták az egyes korok lakodalmaikat, végeztek összehasonlító vizsgálatokat, megfigyelték az egyazon helyen végbement változásokat, vizsgálták a lakodalmat mint átmeneti rítust, mint a paraszti ünnepek elemeinek jelentős részét egyesítő megnyilvánulást, elemezték költészetét, szereplőit, hiedelemvilágát, jelrendszerét, funkcióját az egyén és a közösség életében, a benne megnyilvánuló érzelmeket (pl. siratók), táncait, a keretén belül előadott dramatikus játékokat, a hozzá kapcsolható tárgykultúrát, különös tekintettel a hozományra, a móringlevéltre és nem utolsósorban összevetették a különböző nemzetiségek szokásait a magyar analógiákkal.

A tér fogalma és a mozgás

Ha a paraszti élet szempontjából döntő fontosságú esküvőt, egy leendő gazdasági egység vezetőjének és társának egy párrá válását teljes egészében tekintjük megállapítható, hogy a lakodalmas menet – magában foglalva a templomi szertartást – és az azt követő vacsora alkotja a kialakult szokáskomplexum gerincét. Számos, mind egyházi, mind világi szokást ismerünk, melynek javát, vagy legalábbis fontos részét egy felvonulás, egy „menet” teszi ki (pl. a pünkösdi vagy a temetési menet). Azt a fizikai valóságot, melyben a cselekvés megtörténik, a lakodalom esetében egy falu, esetleg két falu által határolt terület adja. Ez a terület, a térfogalom szélesebb értelmezését tekintve, csupán a vizuális teret jelenti (ha Gráfik Imre *vizuális és audiális tér* fogalmait vesszük alapul¹). Gráfik Imre a tér fogalmát a következőképpen határozta meg: a tér fogalmába tartoznak „mindazok a viszonyok, amelyek az egyének és közösségek életvitelében, életmódjában – azaz műveltségében, kultúrájában – az időtényező, a térhasználat, az anyag-(tárgy) elrendezés és az emberi kapcsolatok strukturálódásának sokrétűségében figyelhetők

¹ Gráfik I. 1995. 111.

meg.”² Ennek az új térfelfogásnak köszönhetően jutott Gráfik, a lakóház és annak mozgásvilágát vizsgálva, arra az álláspontra, hogy az ember szűkebb és tágabb mozgásövezetekkel rendelkezik.³ Hiszen a térhasználat, mint számos más cselekvési forma, „az emberi létezés olyan megnyilvánulási módja, mely a nem verbális »akció-nyelv« kodifikációs formájaként értelmezhető”.⁴ Mindezek a szempontok és megállapítások az itt tárgyalt, szűkített térhasználatra, a lakodalomra is vonatkoztathatók.

Balázs Lajos pontosan e redukált tér, tehát a lakodalmi tér fogalmával foglalkozott egy csikszentdomokosi példán keresztül, azonban döntően a lakodalomban lejátszódó cselekvések szempontjából határozta meg a fogalmat és jelölte meg alkotóelemeit. Eszerint az emberi életnek e második fordulópontján létezik egy társadalmi (szociális), egy színháték- és egy hiedelem-szempontú tér.⁵

Itt tulajdonképpen a hétköznapi közlekedési pályáról van szó, amely a kezei között végbement ünnep révén feltöltődik és polarizálódik. Maga a ház, mely a mindennapokban is jelentős minőségi különbségekkel bír a tér szempontjából, a lakodalom ideje alatt az események egyik gócpontjává válik. Ily módon egyesíti magában az eddig felsorolt jellegzetességeket. Térszempontú vizsgálatra való alkalmassága több írásműben is tükröződik.⁶ A ház a lakodalomban részeivel és egészével vesz részt. Az egyes részekben-lezajlott, vagy velük kapcsolatos események, illetve kialakult térhasználatok vizsgálata mellett, melyekre eddig már volt példa a kutatásokban, nagyon lényeges az „akcióban”⁷ a lakóhelynek mint egységnek a megjelenése. Bizonyára érdekes és a később kifejtett gondolatokhoz kapcsolódó volna egy házon belüli mozgásvizsgálat is, azonban egyelőre lényegesebbnek tartottam egészként kezelni a paraszti portát.

Magának a mozgásnak a keretét, mint láthattuk, sokan vizsgálták. Én a fentebb vázolt szempontok alapján és az eddig elért kutatási eredmények figyelembevételével alakítottam ki azokat a pontokat, amelyek az általam vizsgált lakodalmak mozgásértékű megnyilvánulásainak kezdetét és végét képezik.

Mielőtt rátérnék a konkrét elemzésekre, meg kell említenem Putz Éva nevét. Ő a hagyományos vizuális tér (térszín) fogalmának vizsgálatán kívül foglalkozott a lakodalomban előforduló mozgáselemekkel is. Szempontjai szerint megfigyelte az emberek fejtartását, mimikáját, kéztartását, fenyegető mozdulatait, táncukat, és ami szempontunkból érdekes: a tömeges mozgásra, azaz a felvonulásra is kitért. Ez utóbbit a lakodalom mint művészi valóság mozgáselemének egyik alkotó tényezőjeként határozta meg. Azonban csupán az ember egyedenkénti mozdulataival foglalkozott részletesebben, a tömeges mozgás vizsgálatát a szempontállítás kategóriájában hagyta meg.⁸

2 Gráfik I. 1995. 107.

3 Gráfik I. 1974.

4 Gráfik I. 1995. 110.

5 Balázs L. 1995.

6 Bartha E. 1983.; Sztrinkó I. 1983.

7 Az akciót a szokás egészére értem, vö. Niedermüller P. 1983.

8 Putz É. 1989. 1–49.

A lakodalomban jelen levő „mozgás” (Putz Éva ’tömeges mozgás’ jelentésében használom és fogom a későbbiekben is használni ezt a szót) is ugyanolyan nem verbális „akciónyelv”, mint a térhasználat. Más meghatározásban a mozgás lehet szimbólum, ugyanúgy, ahogy Niedermüller Péter a lakodalom egészét tekintti annak.⁹ A mozgás lehet helytől függő házbeli, falubeli vagy falun kívüli, illetve időtől függő előkészítő mozgás, maga a lakodalmi menet és multság az utómultságokhoz tartozó mozgások. Természetesen a tényleges lakodalom a második csoportosítás középső fázisaként értelmezhető, azonban a teljesség erejével az előzményeket és a kicsúcsosodást követő helyváltztatásokat is vizsgálat alá kell vennünk, melyek nélkül a lakodalmi menet önmagában nem létezne.

Tér a lakodalomban

Jelen dolgozat alapját az a négy lakodalmi leírás alkotja, melyet S. Lackovits Emőke, Kós Károly, Balázs Lajos és Bakó Ferenc jegyeztek le a romániai Kalotaszentkirályról, Moldvából, Csíkszentdomokosról és az észak-magyarországi Palócföldről.¹⁰ A leírások tehát a magyar nyelvterület északi és keleti részéről származnak. A források által felölelt terület határait nem szerettem volna jobban kitágítani dolgozatom terjedelmi korlátai miatt. A leírások teljes folyamatában jelenítik meg a négy lakodalmat. Eltérés ugyan van a lejegyzések ideje között, azonban mindegyik az ún. hagyományos paraszti társadalom ünnepét mutatja be, legyen az tíz vagy ötven évvel ezelőtti. A viszonylagos területi homogenitás pedig talán kiegyenlíti az írások által rögzített korok közt jelen levő eltéréseket a számadatok terén.

Itt szeretném felhívni a figyelmet arra is, hogy a leírások részletessége, ha nem is nagymértékben, de eltérő (Bakó Ferenc például mind a felölelt időszak, mind a leírások részleteinek tekintetében élen jár, így munkájából természetesen több adat áll rendelkezésre).

Ezek a problémák adják módszeremet, hogy tudniillik a vizsgálat eredményeinek számadatait elemzésemben nem teljes pontosságukban, hanem csupán arányaikban veszem alapul.

Mozgás a lakodalomban

A mozgást, azaz egy nem verbális jelentéssel bíró „akciónyelvet”, mint már megfogalmaztam, a lakodalom alatt történő helytől helyig végzett cselekvésnek tekintem. Ezek a helyek pedig, melyek a cselekvés keretét adják az új szempontú

⁹ Niedermüller P. 1983.

¹⁰ S. Lackovits É. 1982.; Kós K. 1997.; Bakó F. 1987.; Balázs L. 1994.

téralfogás alapján: a vőlegény háza (V), a menyasszony háza (M), a templom (T), a községháza (Kh), a lakodalom folyamán kiemelkedő jelentőségű szomszédos vagy egyéb házak (Sz) és az utca, tér, tehát a falu mindenki által használható része, a köztér (K).

V magát a vőlegény családjának házát, udvarát, tehát a kerítésükön belül levő mozgásszférát jelzi, részeivel együtt, ugyanúgy M is a menyasszonyos család birtokát, a falunak hozzájuk tartozó részét. Sz egyesíti a kiemelkedően fontos, az előbb említett két házon kívüli házakat, K pedig minden olyan helyszínt, amely nyilvános, vagy a falu egészét jelképezi (pl. így lehet vendégfogadásoknak is ez a helyszíne). Nem tartottam fontosnak a tereken belüli pontosítást, azaz ha például egy mozgás végcélja V, úgy gondoltam, nincs jelentősége, hogy pontosabban az udvarba, a konyhába vagy a szobába mentek be. Ezeknek a tereknek a határai összetettségükből adódóan egyben az általuk kialakított szférák határai is.

A terek között lezajlott tömeges helyváltoztatásokból egyrészt világosan kitűnik az akció, azaz a lakodalom átmeneti rítus jellege, mely tehát a mozgás szintjén is megnyilvánul. Másrészt kitűnik az ünnep és a közösség viszonyának meghatározó tulajdonsága, egymással való közösségüknek minden kétséget kizáró bizonyítéka.

Eltekintek a lakodalom egyes fázisainak név szerinti megjelenítésétől, csupán a tényleges mozgásokat és ezek színhelyeit vázolom.

A mozgások egyenkénti számbavétele után láthatjuk, hogy kezdetük és céljuk szerint kilenc csoportba sorolhatók (a besorolás annak függvénye, hogy a kezdet vagy a cél a meghatározó az adott mozgás esetében, lásd az I-III. mellékletekben): menyasszonyos házba irányuló (M-be), menyasszonyos házból kifelé jövő (M-ből), vőlegényes házba irányuló (V-be), vőlegényes házból kifelé jövő (V-ből), a templomba tartó (T-be) és az azt elhagyó (T-ből), a községháza felé haladó (KH-ba), az egyéb házakba igyekvő (SZ-be) és a köztérre irányuló (K-ban) mozgások. Természetesen a kategóriák között lehetnek átfedések, mivel a mozgás lehet a kiindulás és a cél szempontjából egyaránt meghatározott.¹¹

Az akcióidő összes szakaszában, mind az előkészületekben, mind a szűkebben vett lakodalomban és az utómulatságokban végbement mozgásokat belevetem az elemzésbe. Így megállapítható, hogy a legtöbb mozgás a lakodalomban érintett két fél családjának háza között zajlik le. Ez esetenként eléri a 72,5, a 75, a 70,5 és a 65%-ot. Érdekes, hogy bár a rítus szerint belép valahová (általában) a leány, a mozgások nagy része nem befelé, hanem kifelé irányul. A két házból a négy esetben 22-22%, 14-22%, 19-22,5%, 13-26% a kifelé irányuló mozgások aránya, míg befelé a házba 10,5-18%, 25-14%, 13-16%, 13-13% megy. A templom és a községháza jóval kisebb arányban van jelen a mozgásstruktúrában: az utóbbi mindössze egy mozgással képviselteti magát az utolsó helyet foglalva el a gyakorisági sorrendben, a templom sem sokkal előzi meg, bár a főrészen (L) és 50%-ban az előkészítésben (E) is jelen van, tehát állandó része a megtett útnak, szervesen hozzátartozik, ha máshoz nem is, a fő szakaszhoz. Az egyéb házakba (Sz)

¹¹ Itt szeretném megjegyezni, hogy a százalékos értékeknél a megfigyelésre alkalmatlan, többtagú törtszámokat kerekítettem, ezt az I. mellékletben csillaggal (*) jeleztem.

történő mozgások sem jelentősek, azonban jól látható, hogy a köztér (K) az első két szakaszban erősen jelen van.

Fontos meghatározni az egyes mozgások akcióidőben való elhelyezkedését is. A menyasszonyos házzal kapcsolatos mozgások csupán az első két szakasz alkotórészei, a záró részre eltűnnek, az első két szakasz közül is az elsőben főszeleplők. A vőlegényes házhoz tartozó mozgások azonban mindhárom szakaszban képviseltetik magukat, az idővel párhuzamosan a házba befelé irányuló mozgások kategóriája mutat erősödést. A templom és a községháza az első két szakaszban válik szereplővé, az egyéb házakból a fő szakasz alatt lesz helyszín, míg a köztér szintén ekkor kap szerepet. Idő szempontjából összegezve a leírtakat és összekapcsolva a részmozgásokat ott, ahol egységet képeznek (II-III. melléklet).

Az előkészületi időben (E) tehát leginkább a pár házai között folyik az akció, ezen túl egy-két kifelé irányuló mozgás is látható, a fő szakaszban (L) a vőlegényes ház felé és kifelé irányuló mozgások történnek, míg az utómulatságok idején (U) a vőlegényes ház egyértelműen a góc szerepét tölti be. Még megfigyelhető, hogy míg az előkészítő szakaszban sok kis útról beszélhetünk, melyek a két ház között zajlanak le és a megfelelő előkészítést hivatottak biztosítani, ezzel szemben a fő szakasz egy vagy legfeljebb két útból áll, melyek egy nagy ívben kapcsolódnak össze. Az utószakaszt lecsengésszerű, a vőlegényes házba irányuló kis távú mozgások teszik ki.

A van Gennep-i kategóriákat ebben a mozgásmodellben is felállíthatjuk. Eltávolító mozgásoknak nevezhetjük azokat a mozgásokat, amelyek a vőlegényes házból indulnak ki és a menyasszonyos házba tartanak, elválasztónak azokat, melyek ez utóbbiból indulnak ki és a közösségi helyre, a templomba vagy a községházára tartanak, illetve innen folytatódnak tovább, a beépítő mozgások pedig mindig a vőlegényes házat célozzák meg. A II-III. mellékletek összetett ábráin látszik, hogy a lakodalom egészét tekintve ez utóbbi az irányadó, bár a többi sem elhanyagolható, mivel együtt alkotnak szerves egészet. A van Gennep-i modellt azonban csupán az összefüggés szintjén tartom célszerűnek itt megemlíteni, mert a modell két pólusa csupán a házasságkötés két felének iránya között feszül ki.

Hogyha a mozgások céljaiként nem egy helyet, hanem egy okot, egy célt vagy egy jelleget határozunk meg, akkor három olyan kategória felállítása válik lehetségessé, amely már ez esetben „szélesebb látókörű”: 1. búcsúzó; 2. szövetségkötő; 3. kinyilvánító (IV. melléklet). Mindhárom elnevezés természetesen annak az aktusnak a jellegéből fakad, amelynek okán, vagy amelyért a mozgás létrejött. Láthatjuk, hogy a búcsúzó jellegű mozgás kevés, de mindenhol jelen van (2, 1, 2, 2), a szövetségkötő színezetű mozgás általában magas számot tesz ki (7, 8, 14, 7), míg a kinyilvánító mozgások szintén jelentős mennyiségben vannak jelen (9, 7, 9, 7).

A lakodalmas tömeg megmozdulásai néhol ellenállásba ütköztek. Jelen dolgozatban mindazokat a megnyilvánulásokat, amelyek az akció menetét valamiféleképpen késleltették vagy akadályozták (legyen az csupán akaratlagos késleltetés, például menyasszonysírató, amely végeredményben az elmenetel ellentéte, ezért vehető ide), egy kategóriába sorolom és közös névvel „akadály”-ként fogom a későbbiekben emlegetni.

Az esküvő folyamán ilyen akadály lehetett valamely esemény többszöri megismétlése (pl. háromszor kéri ki a menyasszonyt), a lánybúcsú, álmenyasszonyok megjelenése, ágyvitelnél alkudozás, bárhol történő ellenszegülések (pl. a lányt játékból nem akarják kiadni), útelzárás szalmakötéssel, lovak megbokrosítsa farkashúségetéssel, farönkfűrészelés az úton, tűzgyújtás, menyasszony ellopása, küszöbnél történő cselekedetek, az ajtó bereteszelése a házba bejönni akaró „idegenek” elől vagy azok „megtámadása”. Ezeknek az akadályoknak lehetett tréfás jellegük (pl. álmenyasszony), búcsúzás jellegük (pl. menyasszonybúcsúzás), kilépés vagy átlépés jellegük (aszerint, hogy a küszöbön ki- vagy befelé menet kellett-e a menyasszonynak „akcióban” részt vennie), visszalopás jellegük (a közösség erejét tükröző akadály, mely egyik, általam felállított kategóriába sem sorolható be),¹² utolsóként pedig a harc jellegű akadály típusa, amelynek során valamiféle tárggyal vagy a térhatárok igénybevételével akasztják meg a szereplők a lakodalom menetét (pl. elzárja az új család a rokonai elől az újdonsült feleséget).

Ezek az akadályok a menyasszonyos házba vagy onnan kifelé, illetve a vőlegényes házba menet érintett úton állnak fenn. Az akadályoknál nagyon fontosak a térhatárok. Minden ilyen határ vagy határ jellegű képződmény köré több akadály is szerveződik. Mindegyik a lány útjában áll, vagyis az ő saját házából való kilépését és az új házba való belépését gátolja (kivéve a „közösség ereje” típust, mely mindig a fiúhoz kötődik). A férfi nem megy máshová a lakodalom átmeneiségének értelmében, „nem mozog”, így nincs is szüksége akadályokra. Ha a gátló tényezők számát nézzük, láthatjuk, hogy meglepően sok áll fenn egy lakodalomban.¹³ Ha az egy menyegzőn megvalósult összes akadályt sorba állítjuk, egy alapváz áll fel: búcsú-harc-átlépés. Ezt az alapvázat díszítik a bárhol megjelenhető tréfa, harc vagy visszalopás jellegű akadályok (IV. melléklet).

¹² Összesen két ilyen jelenetről tudok, melyeknek tartalma ugyanaz: a legényt a lakodalom másnapján a hídról lelógatják vagy mestergerendához kötik, s míg felesége háromszor nem mondja, hogy az a legény az ő ura, addig nem engedik el (S. Lackovits E. 1983.; Bakó F. 1987.).

¹³ Ezek a gátló tényezők a lakodalomban természetesen nagyrészt játékok formájában vannak jelen, ezeken belül próbáltam kategóriákat felállítani.

Következtetések

Láthattuk, hogy a lakodalom leggazdagabb szakasza a fő szakasz, ehhez kapcsolódik a legtöbb mozgás és tér. Igen gazdag azonban az előkészítő szakasz is. Ez arra mutat rá, hogy nagy előkészítő munka előzi meg a lakodalmat, amelyet leginkább a két család között lebonyolódó mozgások alkotnak, azonban már ekkor is fordulnak a közösséghez (vendéghívás). Ezek az utak, melyek a kérőtől egészen a lakodalmi menet megindulásáig tartanak, és a lakodalmi dramatikus játék szabályai szerint szigorúan szabályozottak, jelképezik azt a tényleges szervezőmunkát, amely a két család közt folyik. A fő szakasztól kezdve érvényesülő, a vőlegényes házba tartó domináns irány (mely a fő szakaszban egy nagy összefüggő ívet alkot), az ünnep irányát mutatja: a lány megy a fiús házba. A fő szakasz majdnem minden állomása között köztéri „megállót” vehetünk észre (például a templom és a vőlegényes ház között).

A Bakó által említett újabb palócföldi lakodalomban a községházán lezajlott polgári esküvőt is köztéri multság követte. Az utószakasz a vőlegényes ház felé irányul, mind a menyasszonyos házból, mind a köztérről ide mennek az emberek. Tehát egyáltalán nem a két ház közti privát ünnepről van szó, hanem egy ugyanolyan mértékben közösségi ünnepről is. Ugyanez a hangsúlyos közösségi jelenlét mutatkozik meg a kinyilvánító mozgások csoportjában is. Az általam felállított kategóriákból, melyek a közösségre is figyelnek, a kinyilvánító mozgáson túl a többi kettő tulajdonképpen a három van Gennep-i kategória látásmódjából is kölcsönöz.

Ákár a házból házba irányuló, akár a van Gennep-i modell alapján rangsorolt mozgásokat nézzük, látható az átlépés aktusa, a fordulópont. Az előkészítő szakaszban még a menyasszonyos ház felé irányulnak a mozgások, később a vőlegényes ház felé tart mindenki. Fontos megjegyeznünk, hogy az átmenet két végpontja két család, vagyis az őket jelképező két ház, a pár önállóan nem alkot végcél. Természetesen az ünnep alatt (a fő szakaszban) a mozgásokban a főszereplők a menetből nem válnak ki, azonban saját terük sincs. Gazdasági egységből gazdasági egységbe lépnek. Ennél az átlépésnél felügyel a közösség (K), ahogy Niedermüller írja: a „veszélyes” helyzetekben sem veszti el kontrollját az egyének fölött.¹⁴

Az átmenet duplán hangsúlyozott. Nem csupán maga az akció adja, hanem minden térhatárnál látványosan ki és be kell lépnie a menyasszonynak (nevezhetjük ezt *küszöbfeffektus*nak is – a küszöbnél zajlanak a rituális cselekedetek, a búcsúzás vagy a beköszönés). Bakó írt más faluba irányuló menetről is, melynek során a településhatár is akadályok színhelye. A lehető legtöbb alkalmat megragadják az ünneplők az akadályállításra. A házak magánszféraszerepét hangsúlyozza az ajtók bereteszelése a másik család rokonai előtt. Csak engedéllyel léphet be ide valaki, amikor a templomi esküvő már megvolt, s a feleség már az új házhoz tartozik; saját rokonai előtt is „zárva van a kapu” az engedélyig. (Analó-

¹⁴ Niedermüller P. 1983.

giaként lásd pl. a hérézszbe érkező rokonok előtti ajtóbezárást.) Csupán az akadályok vizsgálata kimutathatta volna az átmeneti rítus jegyeit, meg kell jegyeznünk, igen erőteljesen (lásd a számos harc jellegű akadályt)! Egy-egy akadály azonban jelentheti a menyasszony értékét is, amit növel, hogy nehezebb megszerezni.¹⁵

Természetesen a munkát még más egyéb vizsgálódással lehetne gazdagítani, árnyalni. El lehetne végezni például a házon belüli és a rajta kívüli útvonalak, teretek összehasonlítását vagy a mozgáshoz kapcsolódó helyek számbavételénél nem a személyek, hanem a közösség helyhez való viszonya alapján lehetne osztályozni, majd a hozzájuk párosított mozgással egybevetni ezeket (pl. közösségi vagy egyéni helyek, illetve tiltott vagy mindennapi helyek).¹⁶ Meg lehetne vizsgálni a tiltott mozgásokat, vagy éppen a tiltott mozgásnélküliséget.

A jelenlegi lakodalmi szokások biztosan szintén érdekes modellt alkotnak, bár sejtésem szerint teljesen mást, mint a jelen dolgozatban vizsgált modell. Ma egy esküdő pár a saját életébe engedi be a meghívottakat, személyre szabottan tervezi meg az esküvő menetét. A dramatikus mozzanatok, így a menet is, amely a közösség felé volt kinyilvánítás, szükségességét veszti. Az esemény az esküvőre szűkül. Ezenkívül ma már nem ez jelenti a „nagy” közösségi, szórakozási alkalmat, tehát e tekintetben funkcióját vesztette az ünnep, természetes, hogy a szokás összegyűjtő jellege is megszűnt.¹⁷

Irodalom

- Bakó Ferenc
1987 *Palócföldi lakodalom*. Budapest.
- Balázs Lajos
1994 *Az én első tisztességes napom*. Bukarest.
1995 *Tér és térhatár a csíkszentdomokosi lakodalomban*. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* III. 107–114.
- Bartha Elek
1983 *A lakodalom és a ház kultikus összefüggései*. In *Lakodalom*. Szerk. Novák László, Ujváry Zoltán. Debrecen, 381–389.
- Dünninger, Dieter
1967 *Wegsperrre und Lösung*. Berlin.
- Gráfik Imre
1974 *Az udvar és a ház mozgásvilága*. *Néprajzi Értesítő* LVI. 87–105.
1995 *A tér és jelentései*. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* III. 107–114.
- Kós Károly
1997 *Moldvai csángó menyegző*. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* V. 73–96.

¹⁵ A német irodalomban olvashatunk erről részletesen: Dünninger, D. 1967.

¹⁶ Sztrinkó I. 1983.

¹⁷ Balázs L. 1994. 283. (részlet egy ágsiratóból).

S. Lackovits Emőke

1982 Egy hagyományos kézfogó és lakodalom változása Kalotaszentkirályon. In *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére*. Debrecen, 689-723.

Niedermüller Péter

1983 Az akció mítosza. In *Lakodalom*. Szerk. Novák László, Ujváry Zoltán. Debrecen, 409-419.

Putz Éva

1989 *A kolonyi lagzi*. Budapest.

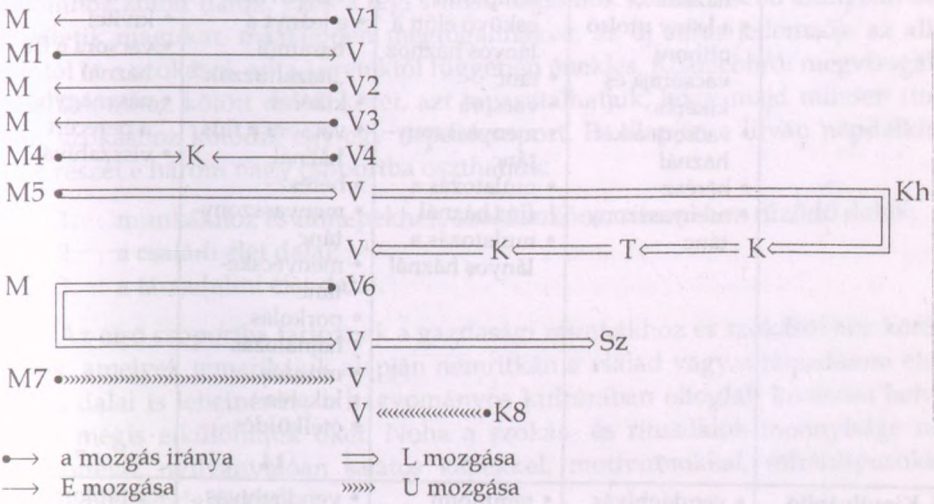
Melléletek

I. melléklet

Helyek	Kalotaszentkirály			Moldva			Palócföld			Csíkszentdomokos			
	M o z g á s												
	száma	ideje	aránya	száma	ideje	aránya	száma	ideje	aránya	száma	ideje	aránya	
M-be	E		2		2			3			3		
	L	3	1	10,5	7	3	25	4	1	13	3	0	13
	U		0			2			0			0	
M-ből	E		3		2			2			2		
	L	6	2	22	4	2	14	6	3	19	3	1	13
	U		1			0			1			0	
V-be	E		2		1			1			1		
	L	5	1	18	4	2	14	5	2	16	3	1	13
	U		2			1			2			1	
V-ből	E		3		3			4			5		
	L	6	3	22	6	3	22	7	3	22,5	6	1	26
	U		0			0			0			0	
T-be	E		0		0			0			1		
	L	2	2	7	1	1	3,5	1	1	3,3	2	1	8,7
	U		0			0			0			0	
T-ből	E		0		0			0			1		
	L	2	2	7	1	1	3,5	1	1	3,3	2	1	8,7
	U		0			0			0			0	
Kh-ba	E		1		1			1			1		
	L	1	0	3	1	0	3,5	1	0	3,3	1	0	4,45
	U		0			0			0			0	
Sz-be	E		0		1			1			0		
	L	0	0	0	1	0	3,5	2	1	6,6	1	1	4,45
	U		0			0			0			0	
K-ban	E		1		1			1			1		
	L	3	2	10,5	3	2	11	4	3	13	2	1	8,7
	U		0			0			0			0	

- E 1. kérő - ágyvitel
- 2. vendég hívás
- 3. ebéd V-nél - Kh polgári esküvő
- 4. jegyajándék visszavitele
- L 5. templomi esküvő - tánc a téren - a lány utolsó otthoni vacsorája és kihívás - vacsora V-nél és M-nél - templomi avatás - a faluhídon a férj vízbelógatása - hérész
- U 6. hérész
- 7. hívatlanok megvendégelése

III. melléklet
Palócföld



- E 1. kérő - ágyvitel
- 2. jegyajándék visszavitele
- 3. kikérés
- 4. vendég hívás
- L 5. Kh polgári esküvő - tánc - templomi esküvő - tánc - a lányt „hazahúzzák” a barátnői/fiú és násznépe V-be
- 6. kikérés - vacsora V-nél - ételküldés
- 7. hérész
- 8. osztogatás

Mozgások	Kalotaszent- király	Moldva	Palócföld	Csikszent- domokos
1. Búcsúzó	<ul style="list-style-type: none"> • menyasszony- irató • öltöztetés, menyasszony- sirató <p style="text-align: center;">2</p>	<ul style="list-style-type: none"> • leánybúcsú <p style="text-align: center;">1</p>	<ul style="list-style-type: none"> • öltöztetések • kikérés, menyasszony- búcsú <p style="text-align: center;">2</p>	<ul style="list-style-type: none"> • ágsirató • menyasszony- búcsú <p style="text-align: center;">2</p>
2. Szövetségkötő	<ul style="list-style-type: none"> • kézfogó és le- ánykérő • ágyvitel • ebéd a fiús háznál • a leány utolsó otthoni vacsorája és kikérés • vacsora a két háznál • hérész • menyasszony- tánc <p style="text-align: center;">7</p>	<ul style="list-style-type: none"> • leánykérés • ebéd a két háznál • zenészekkel a templomi esküvő előtt a lányos házhoz • tánc • vacsora • menyasszony- tánc • mulatozás a fiús háznál • mulatozás a lányos háznál <p style="text-align: center;">8</p>	<ul style="list-style-type: none"> • kérő és eljegyzés • ágyvitel • a jegyajándék visszavitele • a leányt a barátnői „hazahúzzák” • kikérés • vacsora a fiús háznál • hérész • menyasszony- tánc • menyecske- tánc • porkolás • hajnalozás • mosdás • kikérés • ételküldés <p style="text-align: center;">14</p>	<ul style="list-style-type: none"> • kérő-kézfogó- eljegyzés • öltöztetés és ajándékátadás • kikérés • kivitel • vacsora a fiús háznál • násznagyhoz a perecért • visszahívás <p style="text-align: center;">7</p>
3. Kinyilvánító	<ul style="list-style-type: none"> • vendég hívás • polgári esküvő • templomi esküvő • tánc az utcán • nászéjszaka • kontyolás • templomi avatás • hídi jelenet • hívatlanok <p style="text-align: center;">9</p>	<ul style="list-style-type: none"> • templomi kihirdetés • vendég hívás • polgári esküvő • templomi esküvő • tánc • nászéjszaka • kontyolás <p style="text-align: center;">7</p>	<ul style="list-style-type: none"> • vendég hívás • polgári esküvő • tánc az utcán • templomi esküvő • tánc az utcán • fektetés • elhálás • kontyolás • osztogatás <p style="text-align: center;">9</p>	<ul style="list-style-type: none"> • templomi kihirdetés • polgári esküvő • hívogató • templomi esküvő • nyilaspálinká- zás • nászéjszaka • kontyolás <p style="text-align: center;">7</p>

A litván népköltészet legjelentősebb műformája a népdal. A litván népdalkincs óriási és röviden nem is tekinthető át, de ez itt nem is lehet célom. A népdal kincsen belül azonban – bár egyre nehezebben – megkülönböztethetőek bizonyos alkalomhoz kötött dalok. Ezek a régi stílusú népdalok között kisebb arányban képviseltetik magukat, másképpen megfogalmazva: az új stílus jellemzője az alkalomtól és a szokások adta keretektől független éneklés. Közelebről megvizsgálva az alkalomhoz kötött dalok körét, azt tapasztalhatjuk, hogy majd minden rítushoz, szokáshoz kötődik egy-egy népdalcsoport. Ez alapján a litván népdalkincs eme részét e három nagy csoportba oszthatjuk:

1. munkákhoz és ünnepekhez, szokásokhoz, rítusokhoz fűződő dalok;
2. a családi élet dalai;
3. a társadalmi élet dalai.

Az első csoportba tartoznak a gazdasági munkákhoz és szokásokhoz kötődő dalok, amelyek tematikájuk alapján nemritkán a család vagy a társadalom életének a dalai is lehetnének, a hagyományos kultúrában elfoglalt kivételes helyük miatt mégis elkülönítjük őket. Noha a szokás- és rítusdalok mennyisége nem számottevő, nyilvánvalóan sajátos képekkel, motívumokkal, refréntípusokkal, metrikával rendelkeznek.

A litván népi líra rendkívül erőteljes jegye a kifejező szimbolika. A hajadon leányhoz fűződnek a hársfa, menta, ruta, bogyó, liliomszál, kakukk, Nap, csillag, méh stb. képei, a legény szimbóluma lehet tölgyfa, lóhere, labdarózsa, sólyom, rigó, Hold és még sok más minden. A leány lelkiállapotát a *ruta kertje*, *ruta koszorúja*, *édesapja meggyfakertje* stb. kifejezések révén fejezik ki, a legényét sapkája, paripája, öve, ökrei tükrözik. Az emberi érzelmek kifejezése a régi stílusú litván népdalokból teljes mértékben hiányzik. Már a felvilágosodás kori német és más nemzetiségű kutatók számára is az volt a meglepő, hogy a litván népdalokban nem találtak olyan szavakat, mint például a *szeret* vagy a *szerelem*. Az imént felsorolt lakonikus-poétikus képzetek és szimbólumok az új stílusú népdalokban elszorvadtak. Az új stílus hozadékai a rossz rímek és felszínes leírások. A lassú és panaszos, archaikusabb dalok „felvidultak” ugyan, s hangulatuk nem annyira „gyászos”, de az új stílusra jellemző üres és értelmetlen refrének kerültek (pl.

ramtadrylia džiumtralialialia), a régi stílus mélyebb, asszociatív refrénjeinek helyébe.

A kalendáris ünnep- és rítusdalok a legrégebbes litván népdalrétegbe tartoznak. Aránylag kevés ilyen dalt jegyeztek le, s azoknak is sokszor csak eltűnésük előtti, utolsó variánsaikat. Ezért számos típusnak csupán néhány (esetleg egyetlen), s egymástól meglehetősen hasonlító variánsát ismerjük. Olyan kalendárisdal-típusról, amelynek tíz változata is lenne, alig nyolcvanról tudunk. Ezek elterjedési területe nem nagy: a legjelentősebb részüket – adventi, karácsonyi, Szent György-napi, húsvéti dalokat, rozsnézó énekeket – főleg Délkelet-Litvániában írták le. Nem véletlen, hogy némi műfaji hasonlóságot mutatnak a fehér orosz népdalokkal.

A litván kalendáris dalokat többnyire funkciójuk, a valósághoz való viszonyuk szerint szokás csoportosítani, tematikai rendszerezésük csak a katalogizálási munkát segíti

A kalendáris szokások népköltészetének legnagyobb és talán legsajátosabb részét a téli időszakban énekelt adventi és karácsonyi dalok alkotják. Ezek a téli napfordulóhoz, ugyanakkor az új gazdasági-év kezdetéhez fűződnek. A kereszténység bevezetése (1387) után Litvániában a régi újév rítusai a népköltéssel együtt beolvadtak a keresztény adventi időszakba és a karácsonyi ünnepekbe. Ezért az újévi ciklus dalait *adventi és karácsonyi dalok*ként jelöljük meg, bár a keresztény ünnepekhez vajmi kevés közülük van. (Jóllehet, a közreadók többsége hangsúlyozza, hogy összefüggenek a karácsonyi ünnepekkel.)

Az újévi kalendáris dalok formai jegyei közé tartozik, hogy nagyobb részük sajátos refrénnel rendelkezik (*leliuma, lelimoj, leliumoj, lilima, aleliuma rüta, aladumai ladum, alelium kaléda, léliu kaléda kaléda, zöld rüta kaléda* stb.), amelyek néha egy egész strófát alkotnak. Gyakori a párhuzamos szerkezet: egymás mellett jelennek meg, s összefonódnak egymással a természet és az emberi élet motívumai. Olyan állatok jelennek meg, amelyekről más műfajokban ritkán esik szó (hód, hermelin, nyúl, mókus, róka, nyest, farkas, medve, szarvas, méh; a madarak közül a sólyom, karvaly, kakukk, vadkacsa, csóka, galamb, rigó, nyírfajd, harkály, fülemüle, csalogány, fecske, veréb, sármány, páva stb.). Megjelennek a fák képei (almafa, körtefa, tölgyfa, meggyfa, labdarózsa, nyírfa, vörös berkenyefa, fenyőfa, lucfenyőfa stb.). Ez a fajta, néha egészen szimmetrikus kompozíciós szerkezet elsősorban a kalendáris népdalokra jellemző, s az ilyen jellegű népköltészeti alkotásokat a litván folklorisztika „ágas dal”-oknak nevezi (*šakotinės dainos*). Az „ágak” lehetnek: csóka-leány, méh-leány, karvaly-legény, sólyom-legény, mókus-leány, róka és nyúl – leány és öccse, vadkacsa és sólyom – leány és legény, almafa-leány stb. Nem csupán költői eszközről van szó, hanem az archaikus világnézet tükröződéséről (lásd a mellékelt dalokat).

Az adventi és karácsonyi dalok tematikájában a fiatalok családon belüli viszonyai jelennek meg, de központi témája a párválasztás, a párkeresés, a család-alapításra való készülés, ritkábban a házasság. Gyakori a hazai vidéken való gyönyörködés, házasodni készülő lányok dicsekvése azokkal a szép ajándékok-

kal, amelyeket a vőlegény családja számára készítettek stb. A szimbólumok a dal elején alig érthetőek, csak a végén tárulnak fel, s megnyilatkozik a dal lényege:

Tarkaság a harkálynak,
Szépség a harkálynak,
De tarka,
De szép.

Egy ágon ugrik,
Másik ágon lépked,
De tarka,
De szép.

S megfújta a szelecske,
S leesett a harkály,
De tarka,
De szép.

S leesett a harkály,
S szórta a tollait,
De tarka,
De szép.

Megjelent a kakukk
S összeszedte a tollait,
De tarka,
De szép.

- Te kakukk,
Adjad vissza a tollaimat,
De tarka,
De szép.

- Nem adom vissza,
Amíg én magam a tiéd nem leszek,
De tarka,
De szép.¹

A természeti képek szimbólumai az utolsó versszakban válnak világossá. A harkály, vagyis a legény magát kellei, ágról ágra száll, míg valami véletlen ebben meg nem akadályozza. A tollait vesztett madár (legény) ijedten fordul a díszet őrző kakukkhöz (a lányhoz). Ezen a ponton fordul át a dal szimbolikája a párosító dalok reális hangvételére.

A dal folytatása (másik ága) a leányról és a legényről szól. Hasonlóan költői szöveg (a legénynek leesik a sapkája; a refrén itt: „De pompás, | De csinos”), ám a játékos jellegű dallam révén a leány víg kívánságát fejezi ki.

Az újévi ciklus dalai között vannak olyanok, amelyekben csak egy ágat találhatunk – vagy csak a természetről vagy csak az emberek életéről szólót:

¹ A népdalszöveget magyartanárom, Galambos Csaba szíves segítségével fordítottam le, amiért külön köszönettel tartozom.

(*220) Úszott a hód a Dunán

Úszott a hód a Dunán, *kaléda*,²
 És kiúszott, megrázta magát, *kaléda*,
 Megrázta magát, elsírta magát, *kaléda*:
 - A falusiak, a cigányok, *kaléda*
 Lőnek rám, megfogdosnak engem, *kaléda*.
 Ámbár lelőnek s megfognak, *kaléda*,
 Nem tudják az én prémemet viselni, *kaléda* -
 Ünnap napján vele a kocsmába mennek, *kaléda*,
 Hétköznap a pad alá teszik, *kaléda*.

Úszott a hód a Dunán, *kaléda*,
 És kiúszott, megrázta magát, *kaléda*,
 Megrázta magát, elsírta magát, *kaléda*:
 - A városiak, az urak, *kaléda*,
 Lelőnek majd engem, megfognak engem, *kaléda*,
 Ám de tudják az én prémemet viselni, *kaléda*, -
 Ünnap napján vele a templomba mennek, *kaléda*,
 Hétköznap a szekrénybe teszik, *kaléda*.

A vadászat tematikáját érinti több karácsonyi dal (nyúlra, rókára, különböző madarakra stb. vadásznak). Egy másik, a kiscarkasról szóló dal inkább a barokk paródiájára emlékeztet:

(221) Miért fényesek, kis farkas, a te szemeid

- Miért fényesek, kis farkas, a te szemeid, *kaléda*?
- A királynál voltam, könyveket olvasgattam, *kaléda*.
- Miért hosszú, kis farkas, a te nyelved, *kaléda*?
- A királynál voltam, tányérokat törülgettem, *kaléda*.
- Miért állnak, kis farkas, a te füleid így, *kaléda*?
- A királynál voltam, mindig királyt figyeltem, *kaléda*.
- Miért hosszú, kis farkas, a te farkad, *kaléda*?
- A királynál voltam, a palotát söpörtem, *kaléda*.
- Miért gyorsak, kis farkas, a te lábaid, *kaléda*?
- A királynál voltam, leveleket hordtam, *kaléda*.

Több fantasztikus motívum között találunk olyanokat is, amelyeknek az értelme nem egészen világos, például a következő dalban:

A mező közepén a körtefa virágzik

A mező közepén a körtefa virágzik,
Alelium kaléda, a körtefa virágzik.

² A népdalszövegekben esetenként szándékosan hagytam meg a hangutánzó szavak eredeti litván formáját (pl. *új, ej, vai* a magyar megfelelők - *jaj, hej* stb. - helyett), valamint az összes, a kalendáris dalokra oly jellemző refrént; így igyekeztem visszaadni a dalok eredeti hangzását és ritmusát.

Azon a körtefán a gyertya ég,
Alelium kaléda, a gyertya ég.

Aj, és leesett három szikra,
Alelium kaléda, három szikra.

Oj, és lettek a nagy csodák,
Alelium kaléda, a nagy csodák,

A nagy csodák – a kék tengerek,
Alelium kaléda, a kék tengerek.

A kék tengereken a kis csónak úszik,
Alelium kaléda, a kis csónak úszik.

A kis csónakbak a leány ül,
Alelium kaléda, a leány ül.

A leány ül s inget varr,
Alelium kaléda, s inget varr,

S inget varr, s legénynek küldi,
Alelium kaléda, s legénynek küldi.

S legénynek küldi ajándékba,
Alelium kaléda, ajándékba.

E népdalnak egy része rendkívül szimbolikus, második fele pedig hasonlít más karácsonyi, ajándékküldő dalokhoz. Más népek karácsonyi dalaiban is megfigyelhetünk hasonló motívumokat. Az orosz folklorista, Alekszandr Veszeloosz-kij leírása szerint némely ukrán népdalban a világ keletkezési és teremtési motívumai figyelhetőek meg (Úristen, apostolok, Péter és Pál stb.). Minden népnek vannak dalai vagy történetei a világmindenség teremtéséről. Egyes kutatók úgy vélték, hogy a különleges időben (pl. téli napforduló) elénekelt dallamokkal vagy elmondott szövegekkel a káoszt próbálták legyőzni, s a világot újrateremteni.

A téli ciklus dalai néha humorosak, így például azok, amelyek a karácsonyt (*Kaléda*) megszemélyesítik. A Szent Kaléda egy vaskerekű szekéren érkezik meg, selyemostorral hajtja lovát, s rengeteg ajándéka között van fehérítő „a lányoknak, fehér hattyúknak”, feketítő „a legényeknek, fekete varjúknak”. (Egy másik változatban a Szent Kaléda agyagkerekű szekéren, indaostorral érkezik.) Egy másik típusú dalnak egy víg lakoma a helyszíne: mindenki központi helyen ül és nemes italokat iszik (a férfiak pálinkát, az asszonyok sört, a lányok bort), csak a legények ülnek a kemence előtt és pelyvakását esznek, macskatejet isznak (egy-egy változatokban szurkot is ihatnak). A típus régiségére a titokzatos, alliteráló refrén utal: „želk, želmuo, po žirgeliiu” („Sarjadj ki, sarj, a paripa alatt”).

Az újévi ciklus népköltészete és a húshagyókeddi dalok, noha azok már más rítusokhoz és szokásokhoz fűződnek, jó néhány közös vonással rendelkeznek. Húshagyókedden közismert szokás volt a faluban az oda-vissza szekerezés, amihez több hiedelem is kapcsolódott. Több helyen azt hitték, hogy aki húshagyókedden sokat haladt, annak jó gabonatermése lesz, s magasabb lesz a kendere. A haladás motívuma a húshagyókeddi dalok egy részében is jelen van, mint a

következő sutartinében,³ amelyet haladás közben egyre hangosabban kellett énekelni:

(*229) Čiuž čiužele, vež vežel

Čiuž čiužele,
Vež vežele,
Jó a ló, čiuto,
Rossz az út, čiuto!
Čiuž čiužele,
Vež vežele,
Jó az út, čiuto,
Rossz a ló, čiuto!

A húshagyókeddi dalok másik részének rítushátterét megvilágítani nehezebb, szövegük és szimbolikájuk nagyon sajátos:

(*230) Ąj, folyó, folyó

Ąj, folyó, folyó,	A haj szálait engedi
Te folyó, te mély,	A tiszta vízbe,
Ąj, folyó, folyó,	A haj szálait engedi
Te folyó, te mély.	A tiszta vízbe.

A folyóban	- Ússzál, hajam, oda,
Karosszék úszik,	Ahol az én kedvesem,
A folyóban	Ússzál, hajam, oda,
Karosszék úszik.	Ahol az én kedvesem

A karosszékben	Vizet merít,
Egy legény ül,	Bánatában sír,
A karosszékben	Vizet merít,
Egy legény ül.	Bánatában sír:

Fejét fésüli	- Ej, kedvesem,
Halfésüvel,	Kedvesem édesem,
Fejét fésüli	Ej, kedvesem,
Halfésüvel.	Kedvesem édesem,

³ A sutartinés hagyományos, többszólamú, rendkívül archaikus litván dal. Ennek jellemzője a számos szekund, az összefonódó ívek, a szinkópás ritmus sorozata, valamint két szöveg (a szöveg és a refrén) és két dallam egyszerre történő éneklése. Maga a sutartinés szó a *sutarti* igéből származik, ami azt jelenti: 'összhangban lenni, meg-egyezni'. A sutartinés éneklése valóban nagyon jó összhangot igényel, mert különben nem is hangzik jól. Általában lányokból vagy asszonyokból álló kis csapatok énekeltek, hárman vagy négyen. Napjainkra hagyománya megszűnt, bár néhány városi együttes igyekszik feltámasztani. A sutartinés refrénjei jelentés nélküli hangutánzó szavak láncolatából állnak, s csak sejteni lehet, hogy ősi időkben jelentettek valamit. Egy versszakban alig két érthető szó van, csak a szép együtthangzást, s a refrén hangulatteremtő erejét halljuk.

Köteleket sodortál	- Nem igaz, kedvesem,
Vörös hajfonatokból,	Nincs igazad,
Köteleket sodortál	Nem igaz, kedvesem,
Vörös hajfonatokból,	Nincs igazad:
Vagdostál fát	Köteleket sodortam
Fehér vállakból,	Fehér kenderből,
Vagdostál fát	Köteleket sodortam
Fehér vállakból,	Fehér kenderből,
Hasogattál forgácsot	Vagdostam fát
Fehér kezeiből,	Fehér nyírfából,
Hasogattál forgácsot	Vagdostam fát
Fehér kezeiktől.	Fehér nyírfából,
	Hasogattam forgácsot
	Fehér fenyőfából,
	Hasogattam forgácsot
	Fehér fenyőfából.

Ennek a daltípusnak rendkívül sok variánsa van (kb. 260). Ezek közül az archaikusabbak a sutartinè-dalok. A kevésbé archaikus, többnyire kontaminálódott dalok szövege és logikája nem világos. A dalban elhangzó történet a vízben zajlik, ami lehet tó vagy folyó, némely változatban a Duna is előfordulhat (a litván folk-lórban tó vagy folyó neve), amelyben úszik egy vízi jármű, s abban egy legény vagy egy leány ül. A leggyakrabban ez az úszó objektum egy fa- vagy réz, sőt kőcsónak, de lehet szék is, amely vagy a folyón úszik, vagy egy kis szigeten, vagy a befagyott tó rézjégén (!) áll. A helyszín a világ keletkezésének körülményeire emlékeztet. Az ezt követő leírásból megtudjuk, hogy mit csinál a leány/legény a csónakban vagy a karosszékben. A dalok domináns motívuma a hajfésülés vagy a hajvágás és a haj vízbe engedése. A lány a levágott hajnak megparancsolja, hogy ússzon édes szüleihez vagy a kedveséhez. Magára vonja a figyelmünket a két kulcsszó közötti nagy hasonlóság is. A litván *plaukas* 'hajszál' és *plaukti* 'úszni' szavak töve ugyanis közös (**plauk-*). Ebből a formai hasonlóságból arra a következtetésre juthatunk, hogy közöttük valamiféle szemantikai kapcsolat létezhetett (ez az archaikus szövegből is látszik). A víz útján elküldött hajszál vagy hajfonat (a *pars pro toto* elv alapján) ad hírt az otthonától és a szeretteitől távol lévő személyről. E típus dalainak többségében tovább folytatódik a lány keserves panasz, amely néha már túlságosan is hiperbolizált, mint ahogy a fentebb idézett szövegben is megfigyelhető.

Nagyon népszerű tavaszi szokás volt már húshagyókeddtől kezdve a hintázás. Ősi időkben azt hitték, hogy a hintázásnak mágikus ereje van: az buzdítja a növényvilágot, hogy gyorsabban nőjön. Sok helyen azt hitték, hogy az a leány, aki tavasszal egy kiadósat hintázik, abban az esztendőben férjhez fog menni; ilyen módon figyelembe vették, ki kit hintáztathat vagy esetleg párosan hintáztak egy szélesebb hintadeszkán együtt ülve stb. A hintázós dalok (*sūpuoklinės dainos*) egy része humoros, melyben kinevetik azokat, akik nem akasztottak hintát vagy nem mernek hintázni, s többnyire a legényeket nevetik ki:

(*243) Farkas kis szukát elejtett

Farkas kis szukát elejtett,
Oi liuli liuli, elejtett,

Udvar közepén fölakasztotta,
Oi liuli liuli, fölakasztotta,

- Menjetek, legények, nézzétek,
Oi liuli liuli, nézzétek!

Míg a kis szuka ott lógott,
Oi liuli liuli, ott lógott,

Minden legény ott vigyázta,
Oi liuli liuli, ott vigyázta.

Mikor a kis szuka elszakadt,
Oi liuli liuli, elszakadt,

Minden legény elszökött,
Oi liuli liuli, elszökött.

(*240) Ki akasztotta föl a hintácskát

Ki akasztotta föl a hintácskát,
Ūčia lylia lyliutėlio,

Az a legény, asztalhoz,
Ūčia lylia lyliutėlio,

Mézes pálinkát inni, mulatni,
Ūčia lylia lyliutėlio,

Ki nem akasztotta föl a hintát,
Ūčia lylia lyliutėlio,

Az a legény, csűrbe,
Ūčia lylia lyliutėlio,

Hársfaháncsot fonni, bolhát szedni,
Ūčia lylia lyliutėlio.

A „klasszikus” hintázó dalok mégis inkább azok, amelyeket hintázó lányok énekeltek (ritmusuk is a hintázásét követi). Ezekben a dalokban gyakran előfordul a látomás motívuma, egyfajta prófécia, amelyet a litván népköltészetben még a szántómunkadalokban is találunk. Érdekes, hogy a hintát valóban egy magas, leggyakrabban folyóparti hegyen állították fel – ahogy a dalokban is említik –, hogy minél szebb legyen a kilátás, minél szélesebb a horizont.

(*237) Hintázzatok, hajtsatok

Hintázzatok, hajtsatok,	Hogy föllássak,
Hintázzatok, hajtsatok	Hogy föllássak
Engem fiatal,	A magas hegyre,

A magas hegyre, A magas hegyre, A zöld erdőre.	A magas fákat, A magas fák Zöld leveleit,-
A magas hegyen, A magas hegyen - Vilnius városkája.	Talán meglátom, Talán meglátom Az atyám udvarát.
Hej, fölmegek, Hej, fölmegek Vilnius városába,	Az atyám udvarába, Az atyám udvarába Három kapu vezet:
Hej, én veszek, Hej, én veszek Éles aranyollót.	Az egyik kapun, Az egyik kapun A Nap kel föl,
Hej, lemegyek, Hej, lemegyek Zöld erdőbe,	A másik kapun, A másik kapun A Hold nyugszik le,
Én lenyírom, Én lenyírom A magas fákat,	A harmadik kapun, A harmadik kapun A húgocskát kísérik.

(*238) Hintázzatok, hajtsatok ti, húgocskáim

Hintázzatok, hajtsatok ti, húgocskáim,
Nagyon magasra, nagyon messzire,

Hogy meglássam az atyám kastélyát,
Az atyám kastélyát, a bátyám kertjét.

Az atyám kastélyában agarak ugatnak,
A bátyám kertjében paripák nyerítenek.

Az agarak ugatnak szomjason,
A paripák nyerítenek éhesen.

(*239) Hintázzatok, hajtsatok engem fiatal

Hintázzatok, hajtsatok engem fiatal,
Hogy meglássam a magas hegyet,

A magas hegyet, zöld erdőt,
Zöld erdőt, tölgyfa erdőt,

Tölgyfa zöld leveleit.
Azok a levelek leestek,

Azok a levelek leestek
S a folyón át leúsztak.

Érces vidékre folyik a folyó,
Férjhez adnak engem nyomorúságba.

Néhány Szent János-napi dalban is megtaláljuk a hintázás motívumát. Meglehet, hogy az ősi tavaszi szokás, a hintázás hosszabb ideig, nemcsak pünkösdig,

hanem Szent János-napig tartott. Elterjedt litván húsvéti szokás a legények húsvéti járása (*lalavimas*). A kutatók egy része úgy véli, hogy archaikus pásztorszokásról van szó. Amikor először mentek ki a legelőkre a csordával, ennivalót kaptak a gazdától, cserébe viszont énekeltek, köszöntőt és jókívánságokat mondtak. A dalok fő jellege viszont a termékenységvarázslás. Általában szimbólumokba rejtve nevezik meg a hajadont, és a végén azt kívánják neki, hogy férjhez menjen. A későbbi időkben a szokás egybeesett a húsvéttal, s férfiakból, legényekből összeállt csapatok jártak a lányos házakhoz, énekeltek húsvéti dalaikat (*lalaunyky dainos*), ezért pálinkát, tojást és más ennivalót kaptak. Olyan dalt, amely közvetlenül a lalavimas szokást tükrözné, aránylag keveset írtak le; a dalok szövege főleg a szerelem és a lakodalom témájához kapcsolódik:

(234) Hej, a tengerek, a Duna mögött

Hej, a tengerek, a Duna mögött,
Adjál bort, bort, zöldet,

Ott nő a rózsza, a piros rózsza,
Adjál bort, bort, zöldet.

Azon a rózsán arany harmat,
Adjál bort, bort, zöldet,

Hej, és jött három szürke galamb,
Adjál bort, bort, zöldet.

Hej, és lerázták az arany harmatot,
Adjál bort, bort, zöldet.

Hej, és kiment szép leány,
Adjál bort, bort, zöldet,

Szép leány, Mária* a neve,
Adjál bort, bort, zöldet,

Hej, és odavitte a selyem kendőt,
Adjál bort, bort, zöldet,

Hej, és odaterítette a piros rózsza alá,
Adjál bort, bort, zöldet,

Hej, és összeszedte az arany harmatot,
Adjál bort, bort, zöldet.

Hej, és odavitte a kedves bátyjának,
Adjál bort, bort, zöldet.

Hej, és odament a Dunához,
Adjál bort, bort, zöldet,

Arcát mosni, fehér kezét mosni,
Adjál bort, bort, zöldet.

Fehér kezét mosta és gyűrűt a vízbe ejtette,
Adjál bort, bort, zöldet.

Hej, és jött a három halász,
Adjál bort, bort, zöldet.

- Ti halászok, ti kedves bátyjaim,
Adjál bort, bort, zöldet,

Hajtsatok hálót, fogjátok meg a gyűrűt,
Adjál bort, bort, zöldet,-

Én nektek szépen meghálálom,
Adjál bort, bort, zöldet:

Az egyiketeknek az arany gyűrűt adom,
Adjál bort, bort, zöldet,

A másikatoknak adok egy szép almát,
Adjál bort, bort, zöldet,

Ám a harmadiknak magamat ígérem.
Adjál bort, bort, zöldet.

Ej ott a hegyen

Ej, ott a hegyen	Ej, föl is tette
Nőtt egy körtefa	A befont hajára
Bort, bort, zöldet.	Bort, bort, zöldet.

A körtefa alatt	- Ej, te leány,
Ott van ruta kertje	Ha te jó lennél
Bort, bort, zöldet.	Bort, bort, zöldet.

A ruta kertben	Te kihoznál
Senki nem járt	Hatvan tojást
Bort, bort, zöldet.	Bort, bort, zöldet.

Senki nem járt,	Egy üveg pálinkát,
Ösvényt nem taposott	Egy sajtot a tányéron
Bort, bort, zöldet.	Bort, bort, zöldet.

Ösvényt nem taposott,	Finom kis kalácsot,
Rutát nem tépte	Hogy mi megkóstoljuk
Bort, bort, zöldet.	Bort, bort, zöldet.

Ej, csak járt ott	Te magad pedig
Fiatal leány	Hozzám jönnél lakni
Bort, bort, zöldet.	Bort, bort, zöldet.

Rutát szedett
S koszorút kötött
Bort, bort, zöldet.

A *lalaunyky dainos*, valamint a jellegzetes refrénjük („vynelis vyno žaliasai”, „Bort, bort, zöldet”) tematikailag és szerkezetileg közel áll a szláv húsvéti köszöntő dalokhoz.

A Szent György-napi dalok a növényvilág tavaszi újjászületését éneklik meg. Közülük némelyek még eléggé világosan őrzik a szó mágikus erejébe vetett régies

hitet. Így például magától Györgytől kéri, hogy vegye magához a kulcsot, nyissa meg a földet és bocsássa ki a fűvet. Hasonló motívum jelenik meg más Szent György-napi dalokban is:

(*245) Jurja, jó estét

Jurja, jó estét,
Jurja, jó estét!

Jurja, vedd a kulcsot,
Jurja, vedd a kulcsot!

Jurja, nyisd meg a földet,
Jurja, nyisd meg a földet!

Jurja, bocsásd ki a fűvet,
Jurja, bocsásd ki a fűvet!

Jurja, selyem fűvet,
Jurja, mézes harmatot,-

Fűvet a paripáknak,
Harmatot a borjaknak.——

(*246) György, melegíts földet

György, melegíts földet,
György, melegíts földet!

György, engedj ki harmatot,
György, engedj ki a harmatot!

György, engedj ki fűvet,
György, engedj ki fűvet!

György, nem vagy nő,
György, nem vagy nő,-

György, házasodj meg,
György, házasodj meg!

- Nincs hozzám méltó leány,
Nincs hozzám méltó leány.

Egyetlen csak rózsa,
Egyetlen csak rózsa -

Az is a kertben nő,
Az is a kertben nő,

Kerítéssel körülvették,
Kerítéssel körülvették,

Vízzel leöntötték,
Vízzel leöntötték,

Rutával körülültették,
Rutával körülültették.

A kerítést összetöröm,
A kerítést összetöröm,

A vizet kiengedem,
A vizet kiengedem,

A rutát kiszaggatom,
A rutát kiszaggatom –

Rózsát elveszem,
Rózsát elveszem.

A tavaszi időszakban énekelt kalendáriumi dalok egy része a rozsnézéshez kapcsolódik. Ezek a dalok kísérték azt a tavaszi, valamint nyári szokást, amikor egy-egy ünnep alkalmával vagy egy-egy vasárnap kimentek „rozsnézőbe”, azaz a gazda családjával együtt megtekintette a rozsföldet:

(*252) Oj tá tá, kupálja szép

– Oj tá tá, kupálja szép,
Hát hol jártál te, oj tá tá?

– Oj tá tá, jártam a földön,
Hogy rozsomat megnézzem, oj tá tá.

– Oj tá tá, hát kié a rozs
A legszebb, oj tá tá?

– Oj tá tá, a János rozsa
A legszebb, oj tá tá.

– Oj tá tá, tud házasodni
Jánosunk, oj tá tá.

– Oj tá tá, meg tud csinálni
Édes sört, oj tá tá.

– Oj tá tá, meg tud hívni
Kedves vendégeket, oj tá tá.

A rozsnéző énekekben gyakran szerepel a búzavirág, tőle kérik, hogy adjon szabad teret a rozsnek, ahol ki tud virágozni és meg tud érni. Előfordul, hogy anyós és menyé közötti ellentétéről esik szó e dalokban, bár e téma sokkal inkább a rozsarató énekekben bontakozik ki:

(*251) Oj tá tá, volt az én anyósom mérges

Oj tá tá, volt az én
Anyósom mérges, oj tá tá.

Oj tá tá, parancsolt az anyósom
Vasárnapot ne tartsak, oj tá tá.

Oj tá tá, parancsolt az anyósom
Szennyest mossak, oj tá tá.

Oj tá tá, parancsolt az anyósom
Tengereken mossam, oj tá tá.

Oj tá tá, parancsolt az anyósom
Fákon fölakasszam, oj tá tá.

Oj tá tá, parancsolt az anyósom
Az égen mángoroljam, oj tá tá.

Oj tá tá, nem vagyok egy hal,
Hogy tengerekben ússzak, oj tá tá.

Oj tá tá, nem vagyok madár,
Hogy fákon repüljak, oj tá tá.

Oj tá tá, nem vagyok a Hold,
Hogy az eget végigmenjek, oj tá tá.

Irodalom

Daina

- 1978 *Dzūkā dainininkės Marės Kuodžiūtės-Navickienės plokštelė.* [Hanglemesz Dzūkā népénekes Marė Kuodžiūtė-Navickienė felvételeiből.] Vilnius.
1982 *Dzūkā dainininko. Petro Zalansko plokšteli.* [Dzukai énekes. Petras Zalanskas hanglemeze.] Vilnius.
1999 *Aukštaičių dainų antologija.* [Aukštaičių dainų antologija.] Vilnius.

Jonynas, Ambraziejus

- 1962 *Dainos. (Lietuvių tautosaka).* [Népdalok. (Litván népköltészet).] I. Red. – -. Vilnius.

Laurinkienė, Nijolė

- 1990 *Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose.* [A mítosz tükröződése a litván kalendáris dalokban.] Vilnius.

Misevičienė, Vanda

- 1972 *Darbo dainos. Kalendorinių apeigų dainos.* [Munkadalok. Kalendáris rítusdalok.] Vilnius.

Sauka, Donatas

- 1970 *Tautosakos savitumas ir vertė.* [A népköltészet sajátossága és értéke.] Vilnius.
1982 *Lietuvių tautosaka. Vadovėlis respublikos aukštųjų mokyklų filologijos specialybės studentams.* [Litván népköltészet. Egyetemi tankönyv filológia szakosok számára.] Vilnius.

Sauka, Leonardas

- 1997 *Lietuvių tautosaka. Vadovėlis aukštesniųjų klasių mokiniams.* [Litván népköltészet. Gimnáziumi tankönyv.] Kaunas.

A 20. századi magyar falu életében jelentős szerepet tölthettek be azok az önszerveződő egyesületek,¹ amelyek – elsősorban városi mintára – már az előző század végétől megjelentek és később egyre jobban elterjedtek országszerte. Az ilyen önszerveződő egyesületek, körök nemcsak a kultúráközvetítés szempontjából voltak fontosak, hanem azért is, mert a parasztság életében egy új, kedvelt és sokáig fennálló, a hagyományörzés és a folklorizmus tekintetében is nagy jelentőséggel bíró – nevezzük így – intézményrendszeret alkottak. Ezek közé tartozott az a jelenség is, amelyet *falusi amatőr színjátszás*nak nevezve tárgyalunk dolgozatunkban.

„Néprajzi irodalmunk alig foglalkozik azokkal a körökkel, egyesületekkel, intézményekkel, melyek a 19. század végétől a falusi társas élet szervezésében mind nagyobb szerepet tölthettek be. Érthető, hogy a hagyományos paraszti kultúra összegyűjtését vállaló tudomány figyelmét elkerülték azok az intézmények, amelyekben éppen a folklór átváltása ment végbe egy újabb tömegkultúrába. Ez a váltás »intézményi szempontból« is folyamatos volt, a régi és az új sokáig együtt élt, s ez az oka, hogy a legújabb néprajzi irodalomban már fölbukkannak az általunk vizsgált intézmények, mivel a napjainkban megkérdőjelezhető öregek már akkor voltak fiatalok, mikor az újabb intézmények meghonosodtak a falvakban.”²

¹ „Mi a társadalmi önszerveződés? Úgy is megfogalmazhatnám, hogy a társadalmi önszerveződés mint társadalmi termék a helyi társadalom szervezettségének, sőt működőképességének az egyik mértékegysége. Mint folyamat pedig a polgárosulás és a demokratikus berendezkedés (mindkettő egyaránt értendő mikro- és makroszinten is) iránti közösségi igény egyik megnyilvánulási formája. Másképpen: a társadalmi önszerveződés emberek olyan formális és intézményes csoportját jelenti, amelyet a szerveződést alkotó egyének a maguk által megfogalmazott és elfogadott célok érdekében önként, a már meglévő társadalmi kapcsolathálózatok mellett (ritkább esetben mentén) szerveznek meg [...]. Ha a társadalmi önszerveződések fenti meghatározását kiegészítjük a nem termelő vagy nem nyereségorientált kifejezésekkel, akkor a definíció alá tartoznak a különböző egyesületek, egyletek, társadalmi szervezetek, önképző körök, olvasókörök, gazdakörök, dalárdák, kaszinók stb. [...]” (Piróth I. 1998. 56.).

² Kovalcsik J. 1986. 352.

Valóban, a néprajz figyelmét mintha elkerülte volna ezeknek az intézményeknek a vizsgálata. Talán nem kell hangsúlyozni, hogy a parasztság körében mennyi új művelődési és szokáshagyományt teremtettek az ilyen egyesületek, éppen ezért indokolatlan, hogy néprajzi-folklorisztikai vizsgálatuk elmaradjon.

Dolgozatunkban megpróbáljuk néprajzi szempontok szerint megközelíteni, körülírni a falusi amatőr színjátszást. Igyekszünk áttekinteni, milyen irodalom és milyen források állnak rendelkezésünkre a téma tanulmányozásához, megnézzük, milyen kérdések vetődnek fel ezek alapján, az ismert adatok segítségével pedig megkíséreljük vázolni a jelenség legfontosabb vonásait. Fontosnak tartjuk hangsúlyozni, hogy ennek a dolgozatnak mindössze egy csupán első, a megközelítési lehetőségeket számba vevő bemutatás a célja, tehát – legyenek bármennyire is csábítóak a téma részletei – nem térünk ki aprólékosan minden egyes problémakörre.

A fogalom megközelítése

Az elsőként felmerülő probléma a megfelelő terminológia hiánya. A népi színjátszásnak, a dramatikus népszokásoknak, a színjátékszerű szokásoknak hatalmas irodalma van. Ezekre most nem térünk ki, legyen elég Dömötör Tekla, Ujváry Zoltán, Pjotr Bogatirjov és mások munkáira utalni.³ Az általunk falusi amatőr színjátszásnak nevezett jelenségnek viszont éppen a gyér néprajzi kutatások miatt nincs általánosan elfogadott és ismert elnevezése. Amikor Dömötör Tekla a Veszprém megyei Sármellék példáján mutatta be a színjátszás faluban betöltött szerepét, a *falusi színjátszás*, *falusi öntevékeny színjátszás*, *öntevékeny színjátszás* és *színjátszás* kifejezéseket használta a jelenség leírására.⁴ A falusi színjátszás fogalmköre a legtágabb: a dramatikus népszokásoktól kezdve egészen a témánkba vágó jelenségekig összefoglaló elnevezése mindannak, amely valamilyen formában kapcsolatban van a színjátszással, legyen az hagyományos közösségi ünnep vagy színpadon előadott darab.⁵ Ugyanígy a színjátszás fogalma is alkalmazható a népszokásokkal összefüggésben, de a betanított színpadi darabok előadására is érvényes. Jellemzője, hogy „összekovácsolja a fiatalokat s ezentúl még az öregeket is”.⁶ A másik két elnevezés már differenciáltabbá teszi a színjátszás jelentéstartal-

³ Ezek közül is csak a legismertebbeket soroljuk fel dolgozatunkban: Dömötör T. 1964.; 1974.; Ujváry Z. 1983–1988.; 1997.; Bogatirjov, P. 1986.

⁴ „A falusi színjátszás a nép alkotó géniusza megnyilvánulásának egyik lényeges formája [...], A falusi öntevékeny színjátszás, a falusi »népi« együttes mozgalom hatalmas ütemben bontakozott ki. [...] Az öntevékeny színjátszás erős fellendülése van folyamatban. [...] A termelészövetkezetek nagy többségükben tisztában vannak ezzel és nem sajnálják a pénzt, fáradságot a kultúrmunkára, színjátszásra” (Dömötör T. 1960. 23, 24, 25, 26.).

⁵ Dömötör T. 1960. 23–24.

⁶ Dömötör T. 1960. 25.

mát, hiszen utal arra, hogy valamilyen szervezett keretek között létrejövő, tehát irányított dologról van szó. Az öntevékenység a helyi, valamilyen személy, személyek, vagy intézmények által történő kezdeményezést jelentheti. Ez az öntevékeny, vagy általunk amatőrnek nevezett színjátszás már nincs semmiféle összefüggésben a népi színjátszással. Így elhatárolható attól, és érzékeltethető egyik legmarkánsabb vonása, nem hivatásos jellege és önszerveződő volta. A hangsúly tehát a „falusi” és „amatőr” szavakon van: az előbbi különítheti el ezt a fajta tevékenységet a városi, a munkás- és az iskolai színjátszástól,⁷ de kiemeli lokális jellegét, az utóbbi pedig kifejezheti a hivatásos színjátszó formáktól való különbséget.

Megjegyzendő még, hogy a népművelési szakirodalomban és a forrásokban is többféle megnevezés olvasható: *falusi színjátszás* (itt már kizárólag az öntevékeny színjátszás szinonimájaként), *öntevékeny színjátszás*, *műkedvelő színjátszás*.⁸

Véleményünk szerint mindegyik szó (*amatőr*, *öntevékeny*, *műkedvelő*) egymás szinonimája, és ugyanazt jelentik a színjátszás kontextusában.⁹ Elsődlegesen: nem hivatásos színészek, tehát nem művészek által folytatott tevékenységet. Továbbá – többnyire – szervezői, irányítói sem hivatásos művészek. Mivel olyasfajta művészeti tevékenységet jelöl, amely nem a hivatásos művészek (színészek, rendezők, táncosok stb.) közreműködésével, irányításával történik, de a művészet segítségével akar kifejezni bizonyos tartalmakat, ezért *amatőr*, mégpedig kollektív *amatőr tevékenységforma*. Alkotómunkát, aktív közösségek meglétét, pedagógiai folyamatok lejátszódását tételezi fel.¹⁰ Ezenkívül önkéntes, spontán tevékenység.¹¹

Ha mindezeket érvényesnek tartjuk az amatőr színjátszásra, akkor a falusi amatőr színjátszásról azt mondhatjuk, hogy olyan amatőr, önszerveződő színjátszó tevékenység, amely falvak, kisteleplülések, vagyis lokális és tipikusan hagyományosnak tekintett kisközösségek szintjén szerveződik és él. Bizonyos vonásaiiban hasonlít a népi színjátszáshoz, de nem népszokás.

Ez a rövid fejtegetés természetesen nem jelenti a témára alkalmazható elnevezés(ek) egyértelműsítését, ellenkezőleg, csupán lehetőségeket próbál felvetni a terminológia kapcsán.

7 Természetesen a faluban is sokszor az iskola és a tanító kezdeményezésével – tehát valamilyen kultúráközvetítő intézmény vagy személy hatására – szerveződik meg a színjátszó tevékenység, sőt a színjátszás a pedagógia eszköze is lehet, de a falusi amatőr színjátszás nem azonos az évszázados hagyományokkal rendelkező, főleg egyházi oktatási intézményekben kialakult iskolai színjátszással. (Bár létrejöhet annak hatására, akár tradícióiból is meríthet.)

8 Például Máté L. 1965.

9 Az elnevezések közül az amatőr színjátszás újabb, a műkedvelő és az öntevékeny régebbi használatúak (Bicskei G. 1983. 11.).

10 Bicskei G. é. n. 47.

11 Bicskei G. é. n. 48.

Források a falusi amatőr színjátszás kutatásához

A témánkba vágó rendkívül kevés néprajzi-folklorisztikai publikáció mellett minden írás felhasználható, amely értékes (és értékelhető). Itt olyan forrásokra, dokumentumokra gondolunk, amelyek primer jellegüknel fogva hitelesek, és nélkülözhetetlen adatokat tartalmaznak kutatásunkhoz.

A források egyik csoportjába soroljuk a paraszti önéletírásokat. Úgy gondoljuk, hogy közülük jó néhány szolgálhat olyan adalékkal, mely árnyaltabbá teheti a témánkról alkotott képet. Ha külön-külön elemzünk egyes önéletírásokat, már akkor számos kérdésre választ kaphatunk.

A források másik csoportja kéziratos dokumentum. Ide tartoznak a Magyar Művelődési Intézet szakkönyvtárában található, népművelők, szociológusok, a művelődési és a kulturális irányításban tevékenykedő szakemberek és a falvak, települések tanítói, színjátszást szervező egyéniségei által írt beszámolók, összefoglalások, módszertani levelek, lektori jelentések stb. Az ilyen kéziratos anyagok többnyire az 1960-1970-es évekből származnak. Főként az egykori Népművelési Intézet pályázataira beérkezett anyagok használhatók fel az adatgyűjtéshez. Ezek egy-egy falu színjátszó múltját tárják fel igen aprólékosan. Szó van bennük a színjátszás első emlékeiről, az előadott darabokról, a szereplőkről, a szervezés körülményeiről. Bőséges adatainknak köszönhetően alkalmasak az összehasonlító elemzésre. A népművelők által írt munkák másféle megközelítési módjuk miatt olyan fontos információkkal egészíthetjük ki a néprajzi vizsgálatot, amelyek újabb szempontok bevonását teszik lehetővé, elősegítve ezzel a probléma komplex fel-tárását.

Szintén a kéziratos források közé soroljuk az Ethnológiai Adattár monográfia jellegű falutörténeti dokumentumait. Szerzőik általában a helybeli tanítók voltak. A falusi amatőr színjátszás elterjedtségét támasztja alá, hogy gyakorlatilag mindegyikben fel-felbukkannak erre vonatkozó adatok. Bár nem olyan részletességel, nem mindenre kiterjedően, mint az előző forráscsoportban, de hitelesen és az összehasonlító módszer alkalmazásához felhasználhatóan.

A falukrónikák a közelmúlt eseményeit rögzítik. Valójában nem összefüggő „történeti” munkák, hanem a napló szabályai szerint íródó eseménykrónikák. Egy színjátszási alkalom például - mivel kiemelkedő, jóformán ünnepi esemény a falu életében - aprólékosan dokumentált a falukrónikában.

A paraszti önéletírások jelentősége a falusi amatőr színjátszás kutatásában

A továbbiakban két - alaposabban vizsgált - paraszti önéletírás részleteit mutatjuk be. Példákkal próbáljuk alátámasztani e forráscsoport jelentőségét, majd utalunk egyéb paraszti önéletírásokban felbukkanó, a falusi színjátszásról szóló részletekre.

A horgosi Zabosné Geleta Piroska már gyerekkorától kezdve játszott különböző színdarabokban. Felnőttként színjátszó kört szervezett falujában, rengeteg

sikeres előadásban szerepelt, rendezett is. Ezáltal lakóhelyének egyik legmegbecsültebb személye lett, a színjátszás által tekintélyt vívott ki magának, a falu kulturális életének tudatos és aktív alakítójává vált. Idős korában úgy emlékezett vissza ezekre az eseményekre, mint életének leggazdagabb, legkedvesebb időszá-kára, melynek gyökerei gyerekkorába nyúltak vissza:

Amint már mondtam is, az iskolában el voltam ismerve mint legjobb szavaló. Énekelni is szépen tudtam, az olvasókönyvből hangsúllyal olvastam.

A helybeli zárdában volt egy szép terem, sőt, beépített színpad is volt, s az apácák színdarabokat rendeztek. Bár sok-sok árva kislány is volt gondozásuk alatt, azért mindig kértek az iskolából is szereplőket, olyanokat, akik már az iskolában is feltűntek. Így aztán egy alkalommal én is azok közé kerültem, akiket a zárdába hívtak.

Egyetlen mondatos szerepet kaptam. És énekelnem kellett a kórusban.

A szerepet lealázónak tartottam, mert meg voltam győződve, hogy többre is képes vagyok. Különösen, mikor láttam, hogy a gazdag lányok kapták a főszerepeket, én vissza akartam adni a szerepemet. Nem akartam lejátszani, de anyám nem engedte, hogy visszaadjam, így aztán mégis ráálltam.

Ez az egy-két mondatos szerep végül is elég volt arra, hogy ott is fölfigyeljenek rám. Egy idős főnöknő volt a rendező, és nagyon jól rendezett.

Tehát „fölfedeztek”! Nemsokára újra hívatott a főnöknő. Ekkor már nagyon el voltam kaptva.

Anyám eldicsekedett az asszonyoknak a szomszédban:

- Főszerepet kap a lányom a zárdában!¹²

Ebből a rövid részletből is kiderül néhány jelentőségteljes adat. Látható, hogy a településen az apácák, vagyis az egyházi iskola irányította a színjátszást. (Megjegyzendő: ebben az esetben az iskolai színjátszás nyilván generálhatta valamilyen formában a falu színjátszó tevékenységét.) Azonban nemcsak saját tanítványaikat szerepeltették, hanem a világi iskolába járó gyerekeket is bevonták a szereplők közé. Úgy is mondhatjuk, hogy a szervezés az (egyházi) iskolából indult ki. Ez tulajdonképpen másutt is így történt, általánosnak mondható. Erre dolgozatunk egy másik részében még visszatérünk.

Szintén lényeges momentum, hogy a főszerepeket a gazdag lányok kapták. Ez ugyanis azt jelentette, hogy valamilyen szimbolikus szinten – a szereposztásban – érvényesült a társadalmi helyzet: a presztízsértékek ilyen formában is meg nyilvánulhattak.¹³

Zabosné Geleta Piroska arról is nagy terjedelemben írt, hogy a színjátszó kör vezetőjeként hogyan szervezte meg a próbákat, miként tudta megmozgatni és az előadásokba bevonni a falu fiatalságát.

¹² Zabosné Geleta P. 1983. 71.

¹³ Tulajdonképpen ezzel függ össze Bogatirjov, P. 1986. is.

Említettem már, hogy mikor már lehetett új színdarabokat vásárolni, megkezdődött a munka. A kisebb színdarabokat műsoros esteken adtuk elő. Minden második este próba, legtöbbször a mi lakásunkon, mert már akkor rogyadozott az öltözőnk, és nem nagyon lehetett benne tüzelni sem.

Két első lányom bekapcsolódott a kultúrmunkába is, és nagyon nagy segítségünkre voltak.

A zentai járás akkori kultúrfőnökével is összeköttetésben voltunk, és sok hasznos tanácsot kaptunk attól is. Egy-két év alatt a beszerezhető kisebb színdarabokat mind megrendeztük. Mikor a kisebb darabok elfogytak, következtek a nagyobbak, mint Nušić: „Gyászoló család”, aztán a „Makrancos feleség”. Ezzel Zentára mentünk versenyre. Első díjat nyertünk.

Miután már családi segítség is volt, szinte majd minden vásárnap volt előadás. Minden héten menni kellett Zentára engedélyért. Bálat nem lehetett csak műsorral tartani.

A kultúrkörben legelső dolgunk volt meszelni, takarítani. A székeket apródonként vásároltuk össze.

Ekkor már a Gyöngyösbokréta táncscsoportot is mi vezettük. Azt a férjem rendezte, én a színdarabokat. Pár évvel később átvettem a Bokréta vezetését, ő rendezte a színdarabokat. Az igazság kedvéért meg kell mondanom, hogy a szereplőket és a táncosokat legtöbbször én szedtem össze, miután már úgy ismertem a falu népét, hogy tőlem senki jobban. Igaz, túlságosan nem kellett hívni őket, jött a fiatalság magától is.¹⁴

A falusi amatőr színjátszás megközelítésekor – és e részlet kapcsán is – a következő kérdések merülnek fel: hogyan szerveződött, kik és hogyan vettek benne részt, miért vált népszerűvé. Az idézetből az is világossá válik, hogy nemcsak a színjátszás, hanem más önszerveződő egyesületek, körök – példánkban a táncscsoport – működése is meghatározhatta a falu kulturális életét, vagyis a lakosságban (különösen a fiatalságban) komoly igény mutatkozott ilyen művelődési és önművelési formák iránt. Itt újabb probléma vetődik fel: korábban a dramatikus és egyéb népszokások főleg a fiatalok részvételével zajlottak le, lényegében ők voltak a hagyományok életben tartói. A 19–20. század fordulójától azonban a paraszti életforma nagyon sok elemének, ezzel együtt a szokásoknak, a különböző társas összejöveteleknek és szórakozási formáknak a gazdasági-társadalmi alapja kezdett felbomlani, eltűnni. Az első világháború után például a fiatalok számára szórakozási lehetőséget, a párvalasztás és a házasság előkészítését nyújtó fonó már veszített jelentőségéből, bár egy darabig még megmaradt. A népszokások (például a farsangi multságok) egyes elemei feledésbe merültek. Ez azonban nem jelentette azt, hogy a közösségi alkalmak megszűntek. Éppen az újabb intézmények – olvasókörök, színjátszó csoportok stb. – révén továbbra is megmaradtak a társas szórakozás formái, csupán más keretek között. Kérdésként fogalmazhatjuk meg: vajon hogyan hatottak ezek a fiatalság gondolkodására, mennyi-

¹⁴ Zabosné Geleta Piroska 1983. 182–183.

ben változtatták meg életüket, hogyan alkalmazkodtak hozzájuk? A falusi amatőr színjátszás hozzájárult-e egyfajta korosztályi identitásváltozáshoz, ha igen, hogyan, mivel?

Egy másik paraszti önéletírás, Győri Klára munkája remekül ábrázolja az előbb leírt folyamatot. Azt mutatja be, hogy a társas élet régi és új formái egymással párhuzamosan is létezhetnek, a hagyományos és az újabb intézmények össze is fonódhattak egymással.¹⁵

[...] negyvenhat évig nálunk volt a tánc és a fonó, ahol a leány és a leány felügyelet nélkül időzik éjfél utánig is. Itt telen szép, vidám társaság gyűlik össze a fonóba s táncba. A tanítók s tanítónék kedvesen még szebbé akarják varázsolni ezeket az összejöveteleket, s tanítanak be színdarabot. Ezt nem a fonóban tanítják, hanem eljárogatnak az iskolába valamely tanterembe vagy a kultúrotthonba, ott megbeszélnek szépen mindent, összegyűlnek úgy fél nyolcra, és este tíz-tizenegykor visszamennek a fonóházhoz. S még egy kicsit dolgoznak, s mennek haza, mert már jó éjfél van. Így megy ez sokáig, mert sok esteken kell elmenjenek, míg betanítják. Kell menjenek a próbára is, s amelyik lány benne van a szerepbe, még délután megmondja az anyjának:

– Én ma keveset fonok, mert kell menjünk próbára.

– Hát jó, ha menni kell, marad a dolog.¹⁶

Még egy lényeges kérdésre kaphatunk választ, ha az előbb már tárgyalt paraszti önéletírást, Zabosné Geleta Piroska könyvét elemezzük: megfigyelhetjük, milyen darabokat adtak elő a falusi színjátszók.

Miután elültek a „János vitéz” okozta izgalmak, nekigyürkéztünk Weigand „Kéz a kézben” című színművének. [...] Aztán még merészebbek lettünk. Ha félve is, de hozzáfogtunk a „Csárdáskirálynő”-höz. Bár ne tettük volna! Nagyon meghaladta az erőnket. Azért megérte. Nagyon sokat tanultunk belőle.

Óvatosabbak lettünk.

Jött a „Fruska”.

Aztán a „Remény”.

Aztán a „Lúdas Matyi”, az örök „Lúdas Matyi”! Ahányszor csak rávágott a Lúdas Matyi a Döbrögi tekintetes úr méltóságos fenekére, a közönség annyiszor megtapsolta.

A „Házi tücsök”.

És a nép, a közönség úton-útfélen kért bennünket:

– Rendezzenek! Rendezzenek!¹⁷

¹⁵ Vö. Kovalcsik J. 1986. 352–354.

¹⁶ Győri K. 1975. 110.

¹⁷ Zabosné Geleta P. 1983. 201–203.

Az idézett részlet érdekessége, hogy nem esik benne szó népszínművekről, pedig köztudott, hogy az amatőr színjátszók mennyire kedvelték a műfajt, szinte nem volt olyan település, ahol ne adtak volna elő ilyeneket. Ugyanakkor látható, hogy fajsúlyosabb darabokat is műsorra tűztek, az sem volt ritkaság, hogy a színházak ismert előadásai jelentek meg a falusi színpadokon. Kérdés tehát, hogy a színjátszó körök „repertoárjában” miféle fokozatosság érvényesült: a népszínművek kezdeti népszerűsége után vagy mellett milyen más, „komolyabb”, más műfajú darabok kerültek színpadra (pl. *Csárdáskirálynő*). Miért próbálkoztak operetekkel, többfelvonásos, sokszor klasszikus szerzőktől származó darabokkal, drámákkal? Milyen darabok és mitől válhattak széles körben közkedvelté? E kérdések megválaszolásához természetesen alaposan át kell tanulmányozni többek között a népszínművekről szóló szakirodalmat. Ez újabb lendületet adhat a falusi amatőr színjátszás kutatásához, de kifejtésére itt nincs mód.

Még két olyan paraszti önéletírásról teszünk csak utalásszerűen említést, amelyek segíthetik a felmerült kérdések megválaszolását. Gazda József könyve – amely inkább paraszti visszaemlékezések gyűjteménye, de felhasználható adatokat tartalmaz – szintén szolgáltat néhány fontos adalékot:

Akkor nem volt olyan fejlett a falu, mint most, azt mondhatom. S mégis... Előszedték a munkánkat, mentünk a fonóba, ott vicceltünk, ott fársángoltunk, akkor színdarabokat tanultunk. Minden színdarabban részt vettem, utoljára már nem is mentem, hogy kérjek szerepet, csak jöttek, hogy: „Na, ez a tiéd, ez és ez.” Játsoztam a „Cigány”-ban, a „Sárga csikó”-ban, a „Piros bugyelláris”-ban. A „Cigány”-ban én voltam a cigánylány, nagyon sok szép emlék fűz azokhoz az időkhöz.¹⁸

Vankóné Dudás Juli könyvéből megtudhatjuk, hogy a falusi önszerveződő egyesületek, körök szervezéséhez, létrehozásához olykor maguk a néprajzkutatók is hozzájárultak. Nemcsak a színjátszó körök, de a Gyöngyösbokréta mozgalom szervezésében is komoly segítséget nyújtottak a falusi értelmiségiek, főleg a helyi tanítók.¹⁹ A mozgalom eredményeképpen egy csapásra megnőtt az önszerveződő egyesületek száma és tevékenységük intenzitása. Valószínűleg több paraszti önéletírásban is találhatunk a fentiekhez hasonló leírásokat, visszaemlékezéseket; mindenesetre tanulságként levonható az, hogy a paraszti önéletírások tanulmányozása elengedhetetlen e téma feltárásához.

A falusi amatőr színjátszás általános jellemvonásai kéziratos források alapján

A kéziratos dokumentumokból kirajzolódó kép segítségével megállapítható, hogy a falusi amatőr színjátszás tulajdonképpen országsszerte elterjedt jelenség volt a

¹⁸ Gazda J. 1980. 353.

¹⁹ Vankóné Dudás J. 1983. 54–55.

20. század tízes-húszas éveitől egészen a hetvenes évekig. Dobán (Veszprém megye) évente egy, esetleg két színdarabot játszottak a század elején.²⁰ A tiszai (Heves megye) színjátszók a két világháború között voltak igen aktívak.²¹ Ugyancsak elmondható – és ezt már láttuk a paraszti önéletrészekből –, hogy a színjátszás irányítása kezdetben legtöbbször az iskolához, a helybeli tanítóhoz kötődött. Fontos jellemzője volt a szezonális: általában a települések búcsúnapjain, valamint karácsonykor, szilveszterkor, farsangkor, húsvétkor rendezték meg az előadásokat, többnyire vasárnap.²² Szintén jellemző volt, hogy a második világháború előtt és után is valamilyen szervezeti kerete volt a falusi amatőr színjátszásnak: Vas megyében a két világháború között az önkéntes tűzoltó-egyesületek, levelezőegyesületek, olvasóköri, ipartestületek fogták össze,²³ Tinnyén 1920-tól a Tinnyi Műkedvelő Társaság, 1945 után a Madisz.²⁴ A Zala megyei Nován 1945 előtt a Kalot, utána a Madisz,²⁵ a Borsod-Abaúj-Zemplén megyei Szentsimonban szintén ez a két szervezet,²⁶ Ipolyföldemesen az 1970-es években a Csemadok.²⁷

A leggyakrabban előadott darabok a két világháború között a népszínművek voltak, elég, ha csak a Pest megyei Tápiószentmárton és Nagykáta előadásait említjük: *A piros bugyelláris*, *A falu rossza*, *A betyár kendője*, *A gyimesi vadvirág*, *A tolonc*.²⁸ 1945 után – részben a hivatalos kultúrpolitika hatására – ezek eltűntek a színjátszó csoportok műsorából, helyettük megjelentek a klasszikus szerzők művei.

A forrásokból is jól kitűnik, hogy a falusi önszerveződő egyesületek, azon belül a falusi amatőr színjátszás átszötte a nyilvános szférát, hiszen a falu községe előtt történt, elfogadott, kedvelt tevékenység volt. Az emberekben élt a megmutatás, az előadás igénye, s ez tökéletesen egybevágott a falu hagyományaival, az azokra épülő normákkal.

A szereplők bázisát a falu fiatalsága adta. Ők alkották azt a mikroközösséget, amely egyfajta kohéziós erőt képviselt, és hatással volt az egész faluközösségre. Ez pedig a falu identitásának fenntartását is jelentette.

A színjátszás megszűnése egybeesett a tömegkommunikációs eszközök megjelenésével, valamint a nagy ipari központok elszívó hatásával (munkamigráció). A falusi amatőr színjátszás csak úgy volt biztosított, ha a faluban, vagyis helyben megvolt a megfelelő társadalmi közege, bázisa.

²⁰ Kajcsos F. 1935. 25.

²¹ Katona I. 1949. 64.

²² Vas megye több településén húshagyókedden és június valamelyik vasárnapján is játszottak színdarabokat (Laky R. 1972.). A Pest megyei Tinnyén karácsony első napján is voltak előadások (Valkó B. 1972.), a szlovákiai Ipolyföldemesen (Hont megye) farsangkor és húsvétkor (saját gyűjtés).

²³ Laky R. 1972.

²⁴ Valkó B. 1972.

²⁵ Vaska M. 1972.

²⁶ Füle J. 1972.

²⁷ Saját gyűjtés.

²⁸ Tumann K. é. n.

Magyarországon az adatok alapján megfigyelhető, hogy a falusi amatőr színjátszás bomlásának szakaszában átformálódott, és irodalmi színpadok, alkalmi műsorok formájában élt tovább, elsősorban a fiatalok részvételével.

Kitekintés

Dolgozatunk végén említést teszünk arról, hogy a határon túli magyar közösségek körében is általános falusi amatőr színjátszás milyen speciális jelentőséggel bír a kisebbségben élő magyarok számára.

Nemzetiségi, illetve kisebbségi környezetben mindenfajta amatőr tevékenységnek (színjátszó köröknek, táncsoportoknak, dalárdáknak, zenekaroknak stb.) identitásmegőrző funkciója van. A színjátszás, eszközénél, a nyelvnél fogva, elsődleges jelentőségű az anyanyelv művelésében, megőrzésében. A magyar nyelvű előadások során az anyanyelv használata felerősödik, tisztasága javul; a színjátszó alkalmak sokszor az egyetlen magyar nyelvű szórakozási lehetőségek.²⁹ Az előadásokhoz fűződő egyéb hagyományhordozók – népdalok, népviseletek, például egy népszínmű-előadásban – a nemzeti identitás és a hagyományápolás újabb szintjét jelentik. A darabok előadása során pedig „egy mikroközösségben ható összeszervező, kohéziós erőnek a hatása tágabb vonatkozásban, a makroközösségre kihatóan is érvényesül”.³⁰ (Színjátszók → közönség.)

Végezetül megemlítjük, hogy a témával kapcsolatos gyűjtéseinket is a határon túli magyarok körében, a szlovákiai Ipolyfödemesen végezzük. Kutatásunk jelenlegi szakaszában megállapíthatjuk, hogy a falusi amatőr színjátszás megszervezése, elindítása ott is a helyi tanító működéséhez kötődött. Három nagyobb korszak különíthető el a színjátszó tevékenység szempontjából: az első az 1920–1940-as évekre tehető. Ezután a második világháború és az azt követő politikai változások törést jelentettek az ipolyfödemesi amatőr színjátszás történetében, mert csak az 1950–1960-as években bontakozott ki újból ez a jelenség. A harmadik szakasz az 1960-es évek második felétől az 1980-as évek közepéig tartott; némileg meglepő, hogy ilyen sokáig élt a faluban ez a tevékenységi forma, jóllehet a gazdasági-társadalmi változások (elsősorban a munkamigráció), az amatőr színjátszásban korábban vezető szerepet vállaló, ekkorra már idősebb generáció tagjainak a faluból történő elköltözése, a fiatalok passzivitása alaposan megnehezítette, majd meg is szüntette ezt az önszerveződő tevékenységet. Úgy tűnik, Ipolyfödemesen a generációváltás nem járt együtt az amatőr színjátszás folytatásával, bár tudomásunk szerint történtek erre kísérletek. Mindenesetre ennek a falunak a

²⁹ Vö. Faragó Á. 1979.; Gyenge I. 1984.; Szántóné Balázs E. 1991. „Ezek a színjátékok pásztortüzek voltak, melyek hol itt, hol ott gyúltak fel, hogy megvilágítsák a magyar lakosság előtt a nemzeti öntudat útját, s ezáltal hozzájárultak a szép magyar nyelv megőrzéséhez itt, Muravidéken.” (Varga S. 1995. 12.).

³⁰ Gráfik I. 1996. 45.

példáján keresztül jól lehetne illusztrálni azt a folyamatot, amely a falusi amatőr színjátszást és hatásait, kísérőjelenségeit jellemezte kezdeteitől egészen megszűnéséig, vagyis századunk hét-nyolc évtizedén keresztül.

Irodalom

- Bicskei Gábor
 é. n. Amatőr színjátszás. In *Amatőr művészeti mozgalom. (Helyzetelemzés – 1976)*. Szerk. Vas Anna. Budapest, 47–62.
 1983 *Amatőrök színjátéka*. Budapest.
- Bogatirjov, Pjotr
 1986 A népi színjátszás esztétikán kívüli szerepe. *Folcloristica* VIII. 209–214.
- Dömötör Tekla
 1960 *A színjátszás funkciója falun*. Budapest.
 1964 *Naptári ünnepek – népi színjátszás*. Budapest.
 1974 *A népszokások költészete*. Budapest.
- Faragó Árpád
 1979 Öntevékeny színjátszásunk a felszabadulás utáni években. *Horvátországi Magyarok Szövetsége Évkönyv* I. 111–128.
- Füle Jánosné
 1972 *Szentsimon színjátásása*. Kézirat. Népművelési Intézet 6466.
- Gazda József
 1980 *Így tudom, így mondom. A régi falu emlékezete*. Bukarest.
- Gráfik Imre
 1996 A népszínmű szerepe a nemzeti tudat őrzésében. A Velika Pisanicai (Horvátország) példa, burgenlandi és szlovéniai kitekintéssel. In *Magyarságkutatás*. Szerk. Diószegi László. Budapest, 39–51.
- Gyenge Imre
 1984 A felsőöri népi színjátszás. *Őrség* XVIII. 22–23.
- Győri Klára
 1975 *Kiszáradt az én örömem zöld fája*. Bukarest.
- Kajcsos Ferenc
 1935 *Doba község monográfiája*. Kézirat. Ethnológiai Adattár 4494.
- Katona Imre
 1949 *Vegey néprajzi gyűjtés, főleg baromfitartás és társadalom*. Kézirat. Ethnológiai Adattár 4095.
- Kovalcsik József
 1986 *A kultúra csarnokai. II.* Budapest.
- Laky Rezső
 1972 *A falusi színjátszás története a celldömölki járásban*. Kézirat. Népművelési Intézet 6462.

- Máté Lajos
1965 *A falusi színjátszómunka tapasztalatai.* Kézirat. Népművelési Intézet 3785.
- Piróth István
1998 Köz-ségi szellem a palackban, avagy modernizációs vonások a helyi társadalom önszerveződő folyamatában. In *Hagyomány és modernizáció a kultúrában és a néprajzban.* A Budapesten 1994. augusztus 31. és szeptember 2. között megrendezett Fiala Néprajzkutatók IV. Konferenciájának előadásai. Szerk. Szűcs Alexandra. Budapest, 55–66.
- Szántóné Balázs Edit
1991 A Felsőöri Református Ifjúsági Olvasó- és Dalkör. In *A szombathelyi Berzsenyi Dániel Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei.* Szerk. Varsányi Péter István. Szombathely, 109–115. (Történettudomány, 2.)
- Tumann Károlyné
é. n. *A tápiószentmártoni színjátszás és a nagykátai színjátszómozgalom története 1935–1967 között.* Kézirat. Népművelési Intézet 5997.
- Ujváry Zoltán
1983–1988 *Játék és maszk. I–IV.* Debrecen.
1997 *Népi színjátékok és maszkos szokások.* Debrecen.
- Valkó Béláné
1972 *Tinnye község színjátszó múltja.* Kézirat. Népművelési Intézet 6460.
- Vankóné Dudás Juli
1983 *Falum Galgamácsa.* *Studia Comitatus* XII.
- Varga Sándor
1995 *A szlovéniai magyarok műkedvelő tevékenysége.* Lendva.
- Vaska Miklós
1972 *Öntevékeny színjátszás Nován.* Kézirat. Népművelési Intézet 6458.
- Zabosné Geleta Piroska
1983 *Így zajlott az életem. Újvidék.*

Pongrácz Judit

Werbőczy Hármaskönyvének nyomai a 20. századi magyar jogi népszokásokban

Dolgozatom témája a Werbőczy *Hármaskönyvében* és Tárkány Szücs Ernő *Magyar jogi népszokások* című kötetében található egyező vagy hasonló adatok felkutatása és összehasonlítása. Mielőtt azonban belevágnék ezek kifejtésébe, fontosnak tartom, hogy ismertessem témaválasztásom okát.

A *jogi népszokások* a szokásjogi elemek összekapcsolódásaiként alakulnak ki, és a gyakorlatban, a mindennapi életben érvényesülnek. A jogtudomány a *szokásjog* vizsgálatával elsősorban mint a tételes jog egyik jogforrásával foglalkozik, és nem érinti azt az esetet, amelynek során az állami jog történetileg már meghaladott esetei válnak az emberek mindennapi gyakorlatává. Az ilyen vizsgálódás a néprajztudomány kutatási területei közé tartozik, de követelmény, hogy a kutató jogászai szakismerettel rendelkezzen. Erről a szakismeretről tanúskodik Tárkány Szücs Ernő munkája, aki igyekezett művében az összegyűjtött adatokat történeti összefüggéseiben is tárgyalni, párhuzamba állítva a tételes jogtörténeti adatokat a hétköznapi ember szokáscelekvéseinek megnyilvánulásával.

Ezeket a megnyilvánulásokat meg kell különböztetni az erkölcsi normarendtől, amelyet az ember főleg vallásos közegben, a belenevelődés révén sajátít el, és amelyet minden ember egyfajta objektív, önálló, minden mesterséges normarend felett álló és azt meghatározó íratlan kódexként ismer el. A jogi népszokás más, hiszen ezeknek a szokásoknak a keretét, a vázát ugyan meghatározza a tételes jog, de részleteiben nem szabályozza. Megismerésük tehát csak úgy lehetséges, ha egy adott közösségen belül megfigyeljük azokat a finomságokat, amelyeket a közösség társadalmi konvención alapuló megállapodása hozott ugyan létre, de ez egyáltalán nem tudatosul a szokásokat gyakorló emberekben. Tehát a jogi népszokások azok a gyakorlatok, amelyek a tételes jog és az erkölcsi normarend közé ékelődtek. Ezeknek a cselekedeteknek a megléte egyrészt praktikus a kívánt cél elérése érdekében, másrészt formális, rituális jellegű. Ez utóbbinak a hiányából bekövetkezett káros joghatás mint eredmény nem magyarázható okozati összefüggésben. Itt a közösségi elvárásról, a csoporthoz való tartozás tudatáról, illetve annak vállalásáról van szó. Akinél ezek a feltételek hiányoznak,

azoknál nem eredményez semmiféle cselekvés érvényes, a közösség által elismert „jogi” aktust, bár hivatalosan lehet akár érvényes is. A szokás alapulhat az erkölcsön, a valláson, az illemszabályon, a társadalmi gyakorlaton, a tradíción stb., ezektől azonban még nem lesz joggá. A szokások sajátossága, hogy sem a helyesség képzete nem járul hozzájuk, mint az erkölcsökhöz, sem a kötelező erőé, mint a joghoz. A szokásokban rejlő sodróerő a pusztá tényyszerűség: annak a ténynek a tudata, hogy egy magatartás (közel) azonos módon újra és újra megismétlődik.

Nem kívánok foglalkozni a szokásjog jogforrási jellegével, vagyis azzal, hogy a szokás miképpen válhatott a hivatalos jog részévé, hanem kizárólag a kérdés másik oldala érdekel, azaz: melyek azok a tételes jogtörténeti adatok, amelyek a későbbi korok embereinek tudatában vagy a mindennapi gyakorlatban szokás-ként jelennek meg. Maga Werbőczy írja találóan a *Tripartitumban*, hogy „szokás-jogunk a bírónak ismételten hozott, s törvényes végrehajtástól is megerősített ítéleteiből származott”. A szokásjog tehát egyféle kiegészítője az állami jognak, azaz annak homályossága, hiányossága vagy ellentmondásossága esetén szerephez jutható nem jogforrási megfontolás.

A jogszokás tulajdonképpen a szokásjogok összességét jelenti, mégpedig olyan kitételrel, hogy a szokásjogok alkalmasak legyenek a bírói jogfejlesztésre. A jogszokás tehát azon szokásjogok összessége, amelyeket a bíró kiválaszt a társadalmi valóságból, hogy az írott norma mellett vagy helyett konkrét esetre alkalmazza.

A jogi népszokások fogalma teljes mértékben eltér az előzőekben bemutatott és sok esetben következetlenül egymás felcserélésével alkalmazott fogalmaktól. A jogi népszokást az eddigiek alapján is tekinthetjük, hiszen nem szorul törvényi megerősítésre ahhoz, hogy hatásokat váltson ki, viszont képezheti magasabb, kodifikált normák forrását.

Ezek tulajdonképpen tényleges emberi magatartások, amelyek a társadalmi gyakorlat útján csiszolódtak ki. Elsődleges szempont tehát társadalmi elismertsége. Mivel a jogi népszokások cselekménye vagy aktusai joghatást váltanak ki, ezért második fontos kritériuma, hogy jogilag elismert legyen, azaz ne ütközzön felsőbb, törvényben vagy más jogszabályban megfogalmazott normába. A harmadik pedig, hogy jogi elismertsége abból adódóan is létezzen, hogy a mögöttes jogszabály csak a jogi aktus keretét alkossa a tényleges társadalmi gyakorlatnak, melynek kitöltése a jog szempontjából irreleváns, és nem is kívánja szabályozni. Ez a momentum enged a jogi népszokások variálódásainak olyan tág teret, hogy megfelelő vizsgálat tárgyát képezzék.

Fontos, hogy forrása mindenképp autonóm döntés legyen, de olyan tényen alapuljon, amelyet egy önálló közösségben a többség már előzőleg követett, magáénak vallott. A közösség nem ismerte a tárgyi jog fogalmát, azaz a tételes jogszabályokat, csak az alanyi jogot, azaz a jogosultságot, hogy valamit az ember megtehet, lehetőséget a cselekvésre. Így ezek a szokások időben változnak, és mindig a kialakuló korhoz tapadnak. Ahhoz, hogy kevésbé változzanak, hogy elveszítsék képlékeny mivoltukat, szükség van arra, hogy jellemezze azokat az életteljesség, a történetiség és az adott korhoz való alkalmazkodási képesség.

A jogi népszokások kialakulási színtere mindenképpen a család mint a társadalmi szerveződés legfontosabb alapegysége, ahol megvan a lehetőség arra, hogy ezek a szokások is a többi általános gyakorlattal együtt átöröklődjenek, és az egyén belenevelődés útján el is sajátítsa ezeket. A családi szférából kikerülve alkalmazza az egyén mind a közelet, mind az egyházi élet társadalmi gyakorlataként. A jogi népszokások mintegy háromszögszerűen összekötik az egyént a közösséggel és a hatósággal. Egyik alany hiányával máris nem beszélhetünk jogi népszokásról. Ezek mindig a közösség többségi közmegegyeződésén alapulnak, és a társadalmi gyakorlat alakította ki. Tiltást, megengedést, megparancsolást tartalmazó íratlan szabályok, amelyek mindig kötelezőek és hatályosak, és a társadalom részéről kikényszeríthetőek. Hatóerejének feltétele a kipróbáltság és az igazságos közmegegyeződés.¹

Azért választottam Tárkány Szücs könyvét az összehasonlítás alapjaként, mert ez a mű kétszázötven év összegyűjtött eredményeit dolgozza fel, és az addig megjelent, népi jogszokásokkal foglalkozó irodalmakra támaszkodik.

Werbőczy István Tripartituma

Werbőczy mindig is a közép- és kisenemesség képviselője volt. Jogászai pályája során dolgozott konzervátorként, vagyis levéltárosként, megválasztották a királyi tanács nemesi ülnökévé, később az országbíró protonótáriusává vált, ellátta Erdély bírói helyettesi tisztségét, a rendi pénzügy-igazgatóság birodalmi kincstárnoka és a rákosi gyűlés egyik legnépszerűbb szónoka lett, 1525-ben nádorságra emelték. Életpályája 1526-tól lefelé ívelt. Szapolyai János pártjára állt, és a kancellári hivatalt viselte. 1541-ben fejezte be életét a török által már elfoglalt Budán.

II. Ulászló uralkodása idején a közvélemény mind hangosabban követelte a szokásjogok összefoglalását. Ezért az uralkodó felkérte Werbőczy protonótáriust a feladat elvégzésére. A *Hármaskönyvet* végül is 1514-ben terjesztette elő az uralkodónak, röviddel a felkelő parasztok véres fegyverletétele után. A király a kéziratot a Rákos mezején ülésző országgyűlésnek elküldte, amelynek tagjai annak felülvizsgálatát egy bizottságra bízták. Ők elfogadták, és javasolták a királynak, hogy hagyja jóvá. Ulászló ugyan kiállított egy kiváltságlevelet, amely a művet a magyar szokásjog hű tükrének nyilvánította, de a *Hármaskönyv* sosem került megpecsételésre, és nem küldték meg a megyéknek és a városoknak. Valószínűleg a főnemesek akadályozták meg a királyt, hogy a végaktus beteljesedjen, hiszen fő tézise szerint a nemesek különbség nélkül ugyanazon szabadságot élvezik. 1917-ben Bécs legjobb könyvnyomtatójával, Johann Singrierrel nyomtatta ki könyv formátumban. Az első rész 134 cikkelye nemcsak a személyi jogot tárgyalja, de a nemesi vagyonjogot és a házassági vagyonjogot is, a második rész 86 cikkelyét a szerző a jogforrásoknak és az eljárásjognak szenteli, míg az utolsó rész

¹ Tárkány Szücs E. 1981. 20–45.

36 cikkelye a különjogot, valamint a városi és falusi lakosság jogait, végül pedig a zsidók esküjét tárgyalja. A legtöbb ismertetés a személyi joggal, a tulajdonnal, a család jogi helyzetével, az örökösödéssel és a nemesek szerződéseivel kapcsolatos. Államjogról és büntetőjogról nagyon keveset ír.²

A *Hármaskönyv*nek ötvennél több teljes, illetve kivonatos kiadása ismeretes a 16–19. századból. Noha a királyi Magyarországon soha nem emelkedett törvényerőre, évszázadokon át kézikönyvként használták, és peres ügyekben nem ritkán eszerint döntöttek. Erdélyben más volt a helyzet, hiszen 1691-ben törvényerőre emelték. A könyv szigorú következetességgel megírt nemesi védőbeszéd, amelynek szerzője kifejti a szentkorona-tant is. Werbőczy főművének értékelése³ sajátosan ellentmondásos, hiszen nagyban hozzájárult a feudális állapotok konzerválásához.⁴

Az összehasonlítás során Csiky Kálmán fordítását használtam, aki a mű megjelenését méltatva rámutatott: fontos helyet kell elfoglalnia a magyar jogtánnításban belül annak ellenére, hogy aktualitását már elvesztette.⁵ Csak azokat az adatokat, cikkelyeket ismertetem Werbőczynél, amelyeket párhuzamba lehet hozni a Tárkány Szücs Ernő munkájában előforduló adatokkal.

A szokásról

Werbőczy szerint „a szokás a gyakorlat által megállapított jog, mely törvényül szolgál, midőn nincs törvény.” Nem tekintette kitételnek, hogy a szokás íratlan legyen, a törvény pedig írott:

Szokásnak pedig azért mondatik, mivel a szokásos cselekvésekben, és emberek gyakorlatának, mivel az általános gyakorlatban nyilvánul.

[...] és ha a fejedelem meghagyja, hogy a törvények szerint kell bíraskodni, akkor a bíró a helyi szokás és a jogszabályok alapján hozhat ítéletet.

Kell, hogy a szokás

okszerű legyen. Okszerű pedig akkor, ha a jog céljának megvalósítására irányul és törekszik. Másodsorú kívántatik, hogy a szokás idősült legyen, azaz birjon elegendő idővel. Harmadszor [...] kívántatik a cselekvények gyakorisága. [...] a népnek hallgatag jóváhagyása állapítja meg a szokást.⁶

2 Werbőczy I. 1990. VII–XIII.

3 Vö. Werbőczy I. 1990.

4 Werbőczy I. 1990. XIV–XXIV.

5 Werbőczy I. 1990. XXIII–XL.

6 Werbőczy I. 1990. 42–46.

A törvény különbözik a szokástól háromféleképpen. Először, ez hallgatólagos, amaz szavakban van kifejezve. Másodsor, mint írott és nem írott. Ez azonban nem lényeges különbség. [...] Harmadszor, mint pillanatnyi és folyamatos. A szokásnak háromféle ereje van; tudniillik magyarázó ereje [...], a mikor tehát a törvény kétes értelmű, a helyi szokáshoz kell folyamodnunk. [...] Másodsor, törvényrontó ereje van, mivel lerontja a törvényt, midőn azzal ellenkezésben áll. [...] Harmadsor, törvénytöltő ereje van, mivel pótolja a hiányzó törvényt.⁷

[...] ha a törvény régiebb és azután támad az ellenkező szokás: akkor a mennyiben a szokás általános, legyőzi a törvényt általánosan és egészben. Ha pedig a szokás részserű, nem semmisíti meg a törvényt általánosan, hanem csak azon a helyen, hol a szokás él. Ellenben, mikor a szokás régiebb, és az ellenkező törvény az után alkottatott: a szokás nem győzi le a törvényt, sőt eltöröltetik az utána következő törvény által.⁸

Ezek az adatok a bevezető részben elmondottakat támasztják alá: amely szokások a gyakorlatban érvényesülnek, megjelennek a mindennapi életben is.

Személyi jog

A 20. században a születéssel kapcsolatos előjogok ugyan már régen eltöröltettek, mégis nagy jelentősége maradt a vagyonnak a személy megítélésében. A volt nemesi családok igyekeztek feléleszteni a régi nemesség előjogát a közhivatal viselésének elsőbbségére, vagy megőrizni próbálták azokat a közjogi és magánjogi elemeket, amelyeket ebben az időben a nemesek még valóban élveztek. A nemesség korlátozott körben vagyonjogi előnyökkel is járt. Például a nemesség érdekében a földesúri malomjogról, a rév- és vámjogról, a vásártartási jog rendezéséről annyira megfélekedtek, hogy ezek hasznait még 1944-ben is élvezhették, törvényes úton csak 1949-ben szüntették meg azokat. A feudális rendi örökség a 20. század közepéig az emberi kapcsolatokban más módon is érvényesült. Ennek a személyes megszólítást is alárendelték. Megkövetelték a *méltóságos, tekintetes úrként való megszólítást*. Habár a társadalmi rend 1945 után gyökeresen átalakult, új „osztályok” jöttek létre, a társadalmi megbecsülés foka mégis egyenes arányban állt a vagyon értékével és az abból kicsiholt jövedelem összegével.⁹

Werbőczy nemességre vonatkozó szokásjogi gyűjteménye az élő gyakorlatban még a 20. században is éreztette hatását. Hogy nála mennyire számított még a születési állapot, arra legjobb bizonyíték a következő idézet:

⁷ Werbőczy I. 1990. 46–47.

⁸ Werbőczy I. 1990. 47–49.

⁹ Tárkány Szücs E. 1983. 85–95.

Azok, a kik csak nemes anyától, de paraszti állapotú atyától származtak, nem mondatnak valóságos nemeseknek; [...] Megfordítva pedig, a nemes atyának nem nemes anyával nemzett fiai igazi és valóságos nemesek. [...] Mert az atya a nemző, míg az anya a nemzésnek csak alakot ad és szolgál-tat.¹⁰

A nemiségből származó különbségek a 20. században is fellelhetők. A nők a közéletben alig vehettek részt, és családon belüli helyzetük sem vallott egyenjogúságra. A férji hatalom még a mai napig is élő hagyomány egyes vidéki családokban, a férj nevét felveszi a feleség, a leszármazók az apa nevét és társadalmi állását kapják. A nők viszont továbbra is élvezhették a kiházásitást, a hozományt, a hitbért, amelyekről még lesz szó bővebben.¹¹ Werbőczy részletesen taglalja, hogy mely esetekben szűnik meg az atyai hatalom.¹²

Werbőczynél az életkor ekképpen befolyásolja a személyiséget:

Teljeskorúak a finembeliek huszonnégy éves korukban; a nők pedig, mostani szokásjogunk szerint, tizenhat éves korukban. [...] Törvényes korúak (kiket serdülteknek is monduk) a mostani időben fiúk és leányok egyaránt tizenkettődik évök betöltésével. [...] már akkor pörököt indíthatnak és ügyvédet vallhatnak.¹³

Még századunkban is ezeket az életkorokat tartották faluhelyen elfogadottnak a gyermekkor és a teljes kor felső határaként. Ugyanakkor megállapítottak más, nem pontos életkorhoz kötött fordulópontokat is az ember életében. Ezeket összefoglalóan avatásnak nevezzük, amelynek bekövetkeztével életmódjuk és társadalmi státusuk is megváltozott. Ilyen például a bérmálkozás, vagy az, hogy a leányok huszonötödik életévük betöltésével az asszonyok padjába, a legények harmincadik életévük betöltésével az emberek padjába ülhetek a templomban.¹⁴

A személyiséggel kapcsolatban Werbőczy utalt az egészségi állapotra az atyai hatalom szabályozása folyamán:

Hogy az örült és elmebeteg fiak mindig atyai hatalom alatt maradnak [...] a legidősb, épelméjű testvér tartozik, mint atya, örült és eszelős testvéreiről gondoskodni.¹⁵

A gyámgyermek [..] midőn azonban már elérték és betöltötték törvényes korukat, mikor tudniillik már pört folytathatnak és ügyvédet vallhatnak, a mennyiben ép elméjük, rokonaik tanácsára bevádolhatják gondviselőiket. Mert kü-

10 Werbőczy I. 1990. 70–71.

11 Tárkány Szücs E. 1981. 108–109.

12 Werbőczy I. 1990. 156–157.

13 Werbőczy I. 1990. 237–240.

14 Tárkány Szücs E. 1981. 109–111.

15 Werbőczy I. 1990. 155–156.

lőben, ha a fiúk bárgyuk, örültek, tébolyodottak vagy eszelősök volnának, törvényes koruk elérése után is [...] gyámoknak oltalma alá helyeztetnek [...].¹⁶

Századunkban is megkülönböztetik a mindennapi életben az épelméjűeket és a nem beszámíthatókat. Akiről tudták, hogy ügyeinek önálló vitelére képtelen, annak nem adtak lehetőséget az önálló termelőmunkára. Az ilyen személyek eltartása a családra hárult, ugyanígy a nagyobb mértékben testi fogyatékosok eltartása is. Általában a nagyobb testvér fokozottabb gondjaira bízták, ha a szülői házban lakott.¹⁷

A nemzetiségi különbségekkel nem foglalkozott Tárkány Szücs, de említést tett arról, hogy a Magyarországon élő nemzetiségek is eltérő szokásjoggal élnek, de ezen adatokat e századra vonatkozóan még nem összegezték.¹⁸

Werbőczy a nemzetiségek szokásjogának eltérő mivoltáról két címében tesz említést: „Tót- és Erdély-oroszoknak külön szokásjogáról” és „Az erdélyi scythulokról, kiket székelyeknek hívunk”.¹⁹

Családi jog

A *Hármaskönyv* a házasság jogi elemeit behatóan szabályozta, amelyekre nézve bőven találtam példát a népi szokásjogon belül is. Az egyik ilyen részletesen rögzített téma a *Hármaskönyv*ben a hitbér intézménye, amelyet kizárólag a nemesek körében szabályozott, a parasztok körében nem, de látni fogjuk, hogy a 20. században mennyire élő szokássá vált falun ennek az intézménynek az alkalmazása:

[...] hitbérenek mondjuk; és ez a nőnek szüzessége vesztéseért és az elhálásért férje javából adatik. [...] a hitbér a törvényes házasságra lépett nőknek a házassági tartozás teljesítéseért a férjek javaiból és jószágaiból járó jutalom, mely a férj állásának minéműsége szerint szokott adatni. [...] a feleség halála után pedig az, a ki hozzá vérségi származás ágán legközelebb állott, jogosítva van az ő hitbérét keresni és magának megszerezni.²⁰

A hitbért pedig részint készpénzben, részint ingó és eladható dolgokban szokták mindenkor, csakhogy azon dolgok igazi becsára és értéke szerint kifizetni [...]. Az ingó s eladható dolgok pedig e részben olyanok legyenek, melyek a mindennapi vásáron elkelnek.²¹

¹⁶ Werbőczy I. 1990. 256–258.

¹⁷ Tárkány Szücs E. 1981. 111–112.

¹⁸ Tárkány Szücs E. 1981. 107.

¹⁹ Werbőczy I. 1990. 481–487.

²⁰ Werbőczy I. 1990. 216–218.

²¹ Werbőczy I. 1990. 219–220.

Meg kell továbbá jegyezni, hogy bármely asszony az ő első férjétől, tekintettel érintetlen szüzességére, melyvel férjhez ment vala, a teljes hitbért; második férjétől pedig, kivel tudniillik már szüzesség vesztése után lépett házasságra, csak a hitbér felét; a harmadiktól a negyedrészt, a negyediktől csupán a hitbér nyolczadát kapja.²²

Hogy a feleség a maga hitbérét férjének zálogilag lekötött javaiból is követelheti.²³

Hogy a feleség hitbére a férj büntette miatt nem vész el.²⁴

Hogy házasságtörésen kapott nő elveszti hitbérét, de nem jegyajándékát [...]. Ha azonban a házasságtörés után férje, vele lakván és együtt hálván, ilyenképen feleségének hibáját tudva elnézte: akkor meg fogja kapni hitbérét is [...]. Midőn pedig a feleség efféle házasságtörésért törvény szerint halálal büntetett, testvérei csupán csak jegyajándékát követelhetik, de nem a hitbérét.²⁵

A hitbér intézménye a 20. század közepéig fennmaradt az élő gyakorlatban, de céljában és tartalmában jelentős változásokon ment át. Valójában ez még a nő vételára, amelyet azonban már nem a nő tényleges átvételekor kellett kifizetni, hanem a férj vagyonát terhelte zálogjog erejével, és halála után vált esedékessé a nő javára. Szokásjogi úton fejlődött ki az *írott hitbér*, a *móring* intézménye. A móríngot a kézfogón, de mindenképpen a házasság megkötése előtt készítették el a jegyesek és kettő-négy tanú jelenlétében. A megállapodást, a „házassági szerződést” magánokiratba vagy közokiratba foglalták, a menyasszony kiadása előtt pedig nyilvánosan felolvasták. A szerződés feltételei között kiköthették, hogy csak akkor jár a móríng, ha legalább öt évet együtt éltek, vagy ha gyermekük született. A móríngszerződések nagy részében kölcsönösség érvényesült, vagyis a menyasszony is ajánlott fel javakat a vőlegénye számára. Ezt nevezték *ellenmóríng*nek vagy *kontrahitbér*nek. Ennek összege rendszerint a móríng felét vagy negyedét tette ki. A móríng teljesülésének három előfeltételét lehet kiemelni. Az első, hogy érvényes házasság jöjjön létre a szerződők között; a második, hogy a szerződésben leírt feltételek teljesüljenek; a harmadik, hogy a kedvezményezett a móríngolót túlélje. Sok esetben a végrendeletbe is belefoglalták mint a hagyaték terhét. A szokás 20. századi fennmaradását abban látják, hogy a móríng a másik házastársat nemcsak túlélés, hanem válás esetére is biztosította, és a juttatást az előbb elhalt fél örökösei is megkapták.²⁶

A jegyajándék más megítélés alá esett, mint a hitbér:

22 Werbőczy I. 1990. 220–221.

23 Werbőczy I. 1990. 229–230.

24 Werbőczy I. 1990. 230.

25 Werbőczy I. 1990. 231–232.

26 Tárkány Szűcs E. 1981. 357–366.

[...] a ruhák és bármely más dolgok, melyek a menyasszonnyal a szülőktől, testvérektől vagy akárki mástól [...] menyekzője, eljegyzése vagy kézfogója alkalmával adattak [...], a férj gyermekek nélkül lett elhalálózása esetében, ugyancsak a menyasszony, azaz a feleség számára (a mi belőlük megvan), hitbérevel együtt érintetlenül kell, hogy maradjanak és visszaadassanak. [...] a gyermektelenül és végrendelet nélkül elhunyt asszonynak efféle dolgait pedig szülői vagy legközelebb álló atyafiai visszavehetik, s követelheti maguknak.²⁷

Napjainkban és már a korábbi időkben sem volt igazán nagy jelentősége a jegyajándékoknak. A jegyességet általában valamilyen jellel ma is kifejezik (pl. gyűrű), de az ajándékok különösebb vagyoni értékkel nem bírtak. Jogilag inkább két kérdés merülhet fel a jegyességgel kapcsolatban. Az egyik, hogy az eljegyzés alapján a jegyes követelheti-e a másiktól a házasság megkötését. A jogi népszokások ilyen kötelezettséget nem állítottak fel, kivéve, ha a leány már terhes lett. A másik probléma, hogy a jegyesség vajon felbontható-e. A szokás a felbonthatóság mellett tartott ki, még akkor is, ha az egyházak ezt büntették.²⁸

A *vérokontság* mint házassági akadály a következőképpen volt szabályozva:

Ha a férj és felesége között a házasság, tudtokon kívül fennálló rokonság vagy sógorság akadály miatt fölbontott: akkor a nő úgy hitbérét, mint jegyajándékát meg fogja kapni férjétől. [...] Ha mindazonáltal tudva s testvéreiknek vagy más törvényes jogutódaiknak eltiltása ellenére kötöttet a házasság, és ha később bekövetkezett, vagy akár ha nem következett is be az elválás: akkor a házasság tartama alatt nemzett gyermekek nem örökösödhetnek szülőik javaiban és jószágaiban, hanem ezek legottan a vérszerint való atyafiakra vagy más törvényes jogutódokra szállanak. Azonkívül a nő hitbérét sem kapja meg, és csak jegyajándékát követelheti férjétől.²⁹

[...] a vérokontság [...] a negyedik ízig akadályozza és tiltja a házasságot.³⁰

[...] a vérokontság nem tudása törvényesekké, tudása pedig törvénytelenekké teszi a gyermekeket mind a két szülő ingatlan javainak öröklésére nézve.³¹

Napjaink szokásaiban a párválasztás személyi szabályai között kell megemlíteni az *incestus* tilalmát. Elsősorban a szülő és gyermek, valamint a testvérek közötti házasságot tiltották. Átányon például a 19–20. század fordulójáig negyed-

²⁷ Werbőczy I. 1990. 225–226.

²⁸ Tárkány Szücs E. 1981. 340–345.

²⁹ Werbőczy I. 1990. 232–233.

³⁰ Werbőczy I. 1990. 233.

³¹ Werbőczy I. 1990. 234.

ízigleni rokonok sem házasodhattak, de később ez a másodfokú unokatestvérekig szűkült, sőt Egerbaktán unokatestvérek is házasságot köthettek. A sógorsági kapcsolatot nem tiltották kifejezetten a gyakorlatban. Mostohatestvérek házasodhattak, de örökbefogadás esetén katolikusoknál házassági akadálnak tekintették a gyermek és az örökbefogadó, továbbá édesgyermekük közötti, szintúgy a keresztszülők és a keresztelt, valamint szülei közötti kapcsolatot. Hasonlóan ítélték meg a bérmaságot is. Fő szabálynak tekintették, hogy azonos vezetéknevűek között tilos volt a házasság, ahol sok egyforma nevű lakott, ott ragadványnevük alapján ítélték.³²

A házassági vagyon kezelésére a következő adatokat találtam:

Ha a férjnek ötven darabnál kevesebb lova van, azaz ménese van, melyet feleségével való házasságának ideje és tartalma alatt szerzett vagy vett, egyenlően kell azt köztük megosztani [...]. Sőt, ha a férj birtokába házassága előtt kerültek is [...]. Ha azonban ötven darabra vagy többre megy a lovak száma, akkor a férj azokról, mint saját szerzett dolgairól, végrendeletileg intézkedhetik...³³

[...] ha a férj, bár a házasság tartama alatt, birtokokat és jószágokat pénzen szerzett, s hitvestársa nevét a bevalló levélbe nem íratta be: akkor az ilyen (bár pénzen vásárolt) birtokokból és jószágokból a feleség nem kaphat részt [...]. Azonban, ha akarja, és ha elhalt férjének nevét viseli: akkor élete fogytáig szabad bent ülnie és maradnia fiainak s leányainak javai és józágaiban...³⁴

Mert a feleség a férje által házasságuk tartama alatt együtt szerzett vagyonban mindig részesül és osztályossá lesz.³⁵

Az 1940-es évekből ismerünk elszórt adatokat arra, hogy a házassági vagyonközösség mennyire alapult szokáson. Volt, ahol a feleséget csak a háztartásba tartozó kellékek illették és a kert gyümölcssei, a baromfik, de köteles volt a háztartás apróbb kiadásait fedezni. A kisebb forgótőkét az asszony kezelte, ebből kért a férj vagy a felnőtt fiúgyermek kocsmára, dohányra. Általában csak a hozományként kapott ajándékokat tekintették a házasfelek külön vagyonának, az összes többit közösnek.³⁶

[...] úgy a férj feleségének, mint a feleség is férjének javára mindenféle, főképen pedig a maga által szerzett vagy egyébként keresett jószágairól, melyekkel tudniillik más ismeretlen vagy idegen ember részére is, a javak eladása és elidegenítése tárgyában [...] rendelkezhetnek és bevallást tehetnek, jo-

32 Tárkány Szücs E. 1981. 305–308.

33 Werbőczy I. 1990. 226–227.

34 Werbőczy I. 1990. 228–229.

35 Werbőczy I. 1990. 527–528.

36 Tárkány Szücs E. 1981. 420–421.

gosítva van szabadon rendelkezni s örök bevallást is tenni és kötni.³⁷

A szokás szerint a mai napig elfogadott jelenség, hogy a férj és a feleség különvagyonként kezeli az ajándékként, illetve örökségként kapott dolgokat, még akkor is, ha kezelésével a másik fél foglalkozik. Legtöbbször ellátják kézjegyeikkel is, hogy melyik dolog kié, például ágyneműbe varrják bele a nevüket vagy a jószágot bélyegzik meg. Arra is vigyáztak, hogy a különvagyonként számon tartott dolog értékesítéséből befolyt vételárat is külön kezeljék.³⁸

A gyámság intézményét Werbőczy elég behatóan taglalja:

[...] a szüzek és leányok, míg férjhez nem mentek, mindig másnak gyámsága és hatalma alatt állanak [...]. A gyámság háromféle, úgymint: törvényes, nevezett és rendelt [...] annak oltalmára törvényesen adott és engedett hatalom, a ki magát nem-teljes kora miatt megoltalmazni nem tudja [...] a gyámoknak csupán az árvák javainak védelmére, nem pedig elidegenítésére van hatalmuk.³⁹

Törvényes gyámságnak mondjuk a szülők, valamint az atyafiak oltalmát.⁴⁰

A gyámság második faja végrendeletileg nevezettnek mondatik [...] még az anyaméhben levő magzatokra is kiterjed [...]⁴¹

[...] a kellőképen és jó móddal nevezett [...] gyámság [...] gyakran lerontja a törvényt.⁴²

A gyámság harmadik fajtát rendeltnek mondják, mivel a fejedelem rendeli [...] azon örökösödés joga majdan a fejedelemre fog szállani. Kötelesek azután [...] az árvák összes vagyoni tárgyairól és javairól leltárat s lajstromot készíteni [...].⁴³

[...] a gyámság terhe azon sorrendben bízatik és ruháztatik az illető személyekre, a mely szerint a javak öröklése vagyis a jószágok átszállása történik.⁴⁴

[...] első sorban a nevezett, azután a törvényes s utolsó helyen a rendelt gyámok bocsátandók a gyámi tiszt viselésére.⁴⁵

37 Werbőczy I. 1990. 135–137.

38 Tárkány Szücs E. 1981. 421–422.

39 Werbőczy I. 1990. 240–241.

40 Werbőczy I. 1990. 241–242.

41 Werbőczy I. 1990. 243.

42 Werbőczy I. 1990. 249–251.

43 Werbőczy I. 1990. 243–245.

44 Werbőczy I. 1990. 246–247.

45 Werbőczy I. 1990. 251–252.

[...] jogosítva vannak az árvák és gyámoltak minden ügyekben, pöreikben és ezek folyásaiban és minden egyéb dolgokban, úgy az ország nagy-bírái előtt, mint bárhol másutt is, a korvizsgálati levél erejénél fogva, azok törvényes-korúságának idejéig eljárni, és mindenről kellőképen intézkedni.⁴⁶

A szerző tovább részletezi a gyámi tisztséggel járó feladatokat, tilalmakat, és szól a gyámoltak felelősségéről, vétőképeségéről.⁴⁷

Az apa hatalmának pótlására, a munkaképtelen, serdületlen gyermek oltalmazására a gyámság intézménye szolgált falun is. A 18. században már a jobbágyok is megnevezhették végrendeleti gyámjukat. 1867 után az árvaszék rendelt törvényes gyámot. A kiskorú vagyonát rendszerint elárverezték, a befolyt pénzt a községi árvakasszába helyezték el. Ezt az összeget sokszor kölcsönvették, és nem ritkán el is tékozolták. Századunkban falun a gyámrendelésnek nem volt sok értelme, főleg a nagycsaládokban, hiszen az árvát minden jogi aktus nélkül az apai nagycsalád vette szárnyai alá, és ott a gazdasszony gondoskodott felőle. A mostohaanya a gyámolt leányt nem volt köteles kiházásítani, és sokszor még azt sem kapta meg, ami valamikor az anyjéé volt.⁴⁸

Öröklés

Az öröklés intézményét összegezte Werbőczy a legbehatóbban. Erre kimeríthetetlen számban találunk példát művében:

[...] maradékok [...], a kiknek törvény szerint atyjok vagy anyjok után örökösödniök kell, ide értve az árván szülötteket is, legyenek fi- vagy nőnembeliek; [...] örökösökön csupán a törvényes fiúk értendők, mint a kikre atyjok örökjogai átszállani szoktak. [...] csak azok a nemesi jószágok illetik egyenlően úgy a nő-, mint a fiágot, melyek az atya vagy anya pénzén vásároltattak és szereztettek [...] minden más nemesi jószágok pedig bárhogy szereztettek legyen, csupán csak a fiágot illetik.⁴⁹

[...] a pénz az ingó dolgok közé számíttatik; már pedig úgy az atyai, mint az anyai ingó javakból a fiúk és a leányok egyenlő osztályrészt kapnak.⁵⁰

Helyesen mondható tehát arról, a kinek fiúgyermeke nincs, hogy magva szakadt (még ha leányai volnának is).⁵¹

46 Werbőczy I. 1990. 260.

47 Werbőczy I. 1990. 247-268.

48 Tárkány Szücs E. 1981. 426-429.

49 Werbőczy I. 1990. 91-93.

50 Werbőczy I. 1990. 94-95.

51 Werbőczy I. 1990. 99-100.

Magszakadás esetén a lányok pedig [...] a javak negyedrészeivel az atyai házban fognak lakni férjhez menetelők idejéig. [...] az elhaltak nejét vagyis özvegyét sem lehet férjének házából és udvarából kizárni mind addig, míg újabb házasságra nem lép [...]⁵²

A vértagadás pedig fi- vagy nőtestvérnek egy másik fi- vagy nőtestvére által a maga törvényes jogaitól való csalárd, alattomos és álnok megfosztása, vagy az örökségből való kitudása [...]. A vértagadás büntetése pedig [...] abban áll, hogy a vértagadó és elítélt személy összes javaitól és örökségeitől megfosztatik, s minden javai és örökjogai átruháztatnak arra a fi- vagy nőtestvérré, a kit tudniillik megkárosítani, törvényes jogaiából kitudni s örökségből kizárni törekedett.⁵³

[...] atyai s ősi bármily nevezetű javai és jószágai mind [...], mint atyáról való testvérek közt egyenlően osztatnak meg, és a hány fitestvér van, annyi részre szakítatnak. Az atyai ház pedig a legifjabb fiúnak adatik lakásul [...]⁵⁴

Hogy a családi okleveleket a legidősb fitestvér fogja magánál őrizni.⁵⁵

[...] hogy az atyafiak közt megosztott összes javak az egyiknek magvaszakadtával a másikra szállanak, még ha házasság jött is közbe.⁵⁶

Werbőczy összefoglalta azokat az eseteket is, amelyek során az atya a javak megosztására kényszerítheti fiát, és azokat, amelyekben a fiú kényszerítheti apját az osztály megtételére.⁵⁷

[...] a saját szolgálataival szerzett és nyert, vagy a melyet szintén szolgálattal szoktak keresni, a maga pénzén szerzett és vásárolt összes vagyonáról, javairól és jószágairól teljes hatalommal [...] rendelkezhetik és azokat el is idegenítheti.⁵⁸

Hogy az atya az ősi javakat fiai jogának sérelmével nem idegenítheti el.⁵⁹

[...] a negyedi jog a leányoknak és nőknek az atyai örökös javak és jószágokból, a nemzetségi származás jeléül, nem gyökeres vagy örök, hanem megváltható joggal és föltétel mellett juttatott jószágot jelenti.⁶⁰

52 Werbőczy I. 1990. 115–117.

53 Werbőczy I. 1990. 130–131.

54 Werbőczy I. 1990. 132–133.

55 Werbőczy I. 1990. 135–136.

56 Werbőczy I. 1990. 143–144.

57 Werbőczy I. 1990. 151–155.

58 Werbőczy I. 1990. 158–159.

59 Werbőczy I. 1990. 159–160.

60 Werbőczy I. 1990. 213.

[...] az összes lányok számára egyszeri fizetéssel, még pedig pénzben, nem más eladható dolgokban.⁶¹

Továbbá, a gyermektelenül és végrendelet nélkül elhalt férjnek összes bármilyen fajta és bármi néven nevezendő ingóságai feleségére szállanak.⁶²

[...] ha a parasztnak fia és még ki nem házasított lánya is van: akkor mind a kettő egyenlő joggal örökösödik atyjoknak úgy ingó, mint ingatlan javaiban. Ha azonban a leány az ingó javakból kiházasított, akkor figyelembe kell venni, hogy azok a javak ősiek voltak-e, vagy apaiak? Ha ősiek voltak: a kiházasításból semmi rövidség nem következhetik; mivel a leánynak egyenlő osztályrészt kell kapnia. Ha pedig apaiak voltak, akkor az atya a maga állapotához és tisztességéhez illendő mérték szerint házasíthatja ki leányát, a ki ugyanazon javakból nem fog többé részt kapni [...].⁶³

[...] az egyedül és magában álló paraszt ember, a ki törvényes örököst és utódot nem hagy maga után, ingó dolgairól végrendeletben szabadon intézkedhetik. Ellenben örökségei, ha ősiek voltak, teljességgel földes-urára háramlanak. Ha pedig azokat maga szerezte volt: két részre osztatnak, melyeknek egyike a földes-úrnak, a másika pedig valósággal annak jut, a kinek végrendeletileg hagyományozta volt [...]. Ha [...] végrendelet nélkül hal el: minden javai [...] a földes-úrra szállanak. [...] ha [...] a paraszt törvényes örököst hagy maga után [...], ha az netalán tizenkét éves korán alul halna el, más örököst is [...] helyettesíthet.⁶⁴

Tárkány Szücs könyvében az örökléshez kapcsolódó szokásokat regionálisan is vizsgálta. Az öröklés szabályai a társadalmi viszonyok eltérései folytán, a kortól, a helytől és a vagyontárgyaktól függően rendkívül változatos képet, folyamatot mutatnak. Akadt még olyan adat is a 20. századból, amely legősibb szokásainkat idézte, miszerint nem volt szabad örökölni. Ez sok helyen olyan formában élt tovább, hogy a halott egyes holmijait a koporsóba tették. Sok vagyonos községben a halott ruháit a szegények között szétosztották. A hazai vándorcigányok egyes törzsei a hagyaték megsemmisítésének a szokását még eredeti formában nemrégiben is gyakorolták.

Bár 1848-ban az ősiséget megszüntették, a parasztságnál szokásjogilag mégis tovább élt a családi vagyon korábbi rendszerének sok eleme, csökevénye, az ősiségből pedig megmaradt a családi vagyon fogalma, az ági vagyon és öröklés intézménye. Volt, hogy a szülők még életükben megosztották a vagyont. Ha az apa öregsége folytán munkaképtelenné vált, a családi vagyont részben vagy egészben megosztotta leszármazói között. A 19–20. század fordulója óta a szülők a földet

⁶¹ Werbőczy I. 1990. 214.

⁶² Werbőczy I. 1990. 222–223.

⁶³ Werbőczy I. 1990. 527–528.

⁶⁴ Werbőczy I. 1990. 529–531.

ritkán adták fiaiknak tulajdonba, inkább csak használatba, és jogaitak kikényszeríthető módon, írásbeli szerződésben kötötték ki. A fiúk kielégítésére sor kerülhetett a nagykorúság elérésekor, a katonaságtól való hazaérkezéskor, a házasságkötés alkalmával, az első gyermek megszületésekor. A legkisebb fiú ugyanúgy, mint a *Hármaskönyv* alapján, a szülői házban maradt, és egyúttal az öreg szülők gondozója lett. A lány részét csökkentették, a kiházásítással elégitették ki, és jussát a kiházásítás mértékére szorították. A fiúk megkapták örökrészüket még a szülők életében, ha a juttatást kitanítás révén kapták. Ezt a ráfordítást a fiú örökségének terhére számolták el. Az értékelésnél azt is figyelembe vették, hogy a szülői háztól távol tanuló vagy dolgozó személy meghatározott ideig a család gazdasági munkájában nem vett részt.

A szülő ugyanakkor örökösait kitagadhatta az örökségből. A kitagadás okait a végrendeletben fel kellett sorolni, és ezek csak valódi és alapos okok lehettek. Megtörténhetett, hogy az örökösök a szülő halálakor a családi vagyont nem osztották fel maguk között, hanem egy ideig tulajdonközösségben maradtak, vagy helyi szokásként tartósan abban maradtak. Az örökség terhére adott vagyoni előlegek elszámolása a szülők halála alkalmával mindenképpen megtörtént, amikor mérleget, osztályt készítettek, és az örökösök egymás között rendezték az örökség, tehát az örökhagyó utódlásának a kérdéseit.

Az ösiség helyét az ágiság foglalta el, a szerzeményi jelleg pedig más tartalommal ugyan, de fennmaradt. Megszűnt a fiági és a leányági megkülönböztetés is, és megerősödött a leszármazók törvényes egyenlő örökösödésének a szabálya. A szabad végrendelezési jogot minden vagyona kiterjesztették, a köteles rész azonban korlátozta, ami azt jelentette, hogy a végrendelet nem sérthette a leszármazókat megillető köteles részt. A hitvestársat az öröklési jogon kívül a lényegében haszonélvezetre korlátozott özvegyi jog is megillette.

1904-ben végzett felmérés szerint a lakosság 9,3%-a végrendelezett. A számadatok azt is elárulták, hogy a végrendelezés a 19–20. század fordulóján lényegesen gyakrabban fordult elő a nyugati, mint az északi vagy keleti megyékben. A végrendelezés alkalmai is elég változatosak. Leginkább az öregkor vagy valamely súlyos betegség, katonai bevonulás készítette megírásukra az örökül hagyót. Hagyománytisztelő helyeken a szóbeli végrendelezést az örökösök éppen úgy megtartották, mint az írásbelit.

A vallásos érzület kifejezése a 20. századi végrendeletek egy részéből sem hiányzik. A 20. századra már a korábbi ünnepélyes hangulat kissé oldottá vált, a vallási jellegű utalások száma is csökkent, és a realitások nyomták rá bélyegüket a végrendeletekre. A végrendelezők sok esetben egész életük munkásságát foglalták össze a bevezetőben. A vagyontárgyak felsorolása a jószágokkal kezdődött, majd a házra, a ház egyéb felszereléseire, a gazdasági eszközökre, a szőlőre terjedt ki. Az adósságok rendkívül nagy tömege a kocsmai adósságokból került ki. A végrendeletben főleg az egyháznak juttattak hagyományt, amelyet *lélekváltás*nak is neveztek. Végrendelet segítségével történt meg például a német anyanyelvűek körében az, hogy csak egyetlen fiúgyermeket részesítettek előnyben (törzsöröklés). Ugyanakkor a végrendelet biztosítani igyekezett a szülők öregkori eltartását,

a második vagy harmadik házasságból született gyermekek előnyét a korábbi házasságból születettekkel szemben. Palóc területen az esetek felében a fiúgyermek vették át az ingatlant, a gazdasági felszereléseket, a lányokat pedig a forgalmi értéket meg sem közelítő összeggel fizették ki (fiági öröklés hagyománya). Ugyanez a hagyomány érvényesült a jász és a nagykun területeken, ahol a fiúk osztották meg maguk között az ingatlant, a lányok készpénzt, szőlőt vagy városi házat kaptak. A keleti és északkeleti régiókban a természetben való egyenlő osztály szerinti részesedést figyelték meg, amely hihetetlen méretű birtokaprózódáshoz vezetett. Az ettől az elaprózódástól való félelem lett az oka a gyermeknemzés korlátozásának a 20. század első három évtizedében.⁶⁵ Az örökléssel kapcsolatos szokásainknak kimeríthetetlen tárháza van, amelyekben egyértelműen felfedezhetők a feudalizmus egykori jegyei.

Werbőcynél és Tárkány Szücsnél hasonlóan gazdag egyező adatsorra bukkantam a dologi, a kötelmi, a büntető- és az eljárásjogot illetően is, de a feldolgozott adatok terjedelme miatt azokat egy újabb dolgozat keretei között érdemes tárgyalni.

Irodalom

Tárkány Szücs Ernő

1981 *Magyar jogi népszokások.* Budapest.

Werbőczy István

1990 *Tripartitum. Szerk. Gazda István.* Budapest.

⁶⁵ Tárkány Szücs E. 1981. 707–775.

Bata Tímea

Szent Margit sírja Egy mai szent hely vizsgálata a Margit-napi mise tükrében

Dolgozatomban Szent Margit sírjával mint szent hellyel kívánok foglalkozni. A sírnál évente szabadtéri misét celebrálnak a Margit halálának napjához, január 18-ához legközelebb eső vasárnapon és háromnapos ünnepszorozat, ún. triduum szerveződik ez alkalom köré. Emellett minden hónap 18-án öt órakor Margitért mondanak misét a közeli premontrei Szent Mihály-kápolnában, ahol ereklyéit is őrzik. Katolikus közösségek, általában fiatalok tartanak itt és a Margit-sziget rétjén vallásos összejöveteleket. Ez utóbbi eseményeket, jelentőségük megemlítésén túl, nem kívánom bővebben bemutatni. Vizsgálatom a szent hely jelleg mellett a Margit-napi búcsújárásra koncentrál, ennek vallási és profán hátterét egyaránt figyelembe véve.¹

A szent hely

A Margit-sziget elhelyezkedése folytán védett hely, hiszen víz veszi körül és oltalmazza. Másodlagos védelmet jelentenek a világot sújtó emberi veszedelem, a háború elől menedéket nyújtó, itt épült kolostorok és kápolnák.

A középkortól kezdődően az egyházi intézmények közigazgatásilag mentesültek a világi hatalom felügyelete alól. A Margit-szigeti Boldogasszony-kolostor sem fizetett adót, jogilag nem tartozott a nádor és a főispán bírói hatalma alá. Az esztergomi érsek joghatósága alatt állt, csupán királyi személynek ítélezhető

¹ A Margit-szigeti, egykori domonkos Boldogasszony-kolostor és Árpád-házi Szent Margit életének történeti feldolgozásához a vonatkozó szakirodalmat, a búcsújáró helyhez kapcsolódó kérdésekhez pedig az 1999-ben a misén részt vevő (vidékről érkezett) hívekkel és a sír karbantartásával, az ünnep megszervezésével megbízott plébánia képviselőjével történt beszélgetés anyagát, valamint a tőle kapott szórólapokat használtam fel. Meglátogattam a helyszínt is, ahol a szent és a profán hétköznapi találkozását igyekeztem megfigyelni.

felette.² Ez a fajta szent hely tehát nemcsak a vallásos ember számára jelentett mást, hanem az állam, a világi hatalom számára is „tabu”, érinthetetlen terület volt.

A Nyulak Szigetén lévő kolostor zarándokhelyé válása már Margit halála előtt kialakult, de utána szélesebb körűvé vált. A kolostor köré épülő szakralitás a királylány halálával tovább bővült, ami a szerzetesek és a templomot látogató környékbelieken túl a távolról érkező, csodában és megnyugvásban bízó világi embereket és ezek elképzeléseit, vágyait is a szigetre hozta. Az axis mundi kérdésében is duplázódás történt: a tengelyként szolgáló templomtorony – mint szimbólum – mellé kerülő Margit lelkének „mennybemenetele” is ilyen szerepet kapott, tehát a szent helyen belül még egy szent hely alakult ki. Azonban, mivel már csak romjaiban létezik a kolostor, gyakorlatilag csak a sír szolgál szent helyként.

Árpád-házi Szent Margit és a kolostor épületeinek rövid története

E rövid bevezetés után már vizsgálható, hogy miképpen jött létre ez a hely, hogyan került ide a szentté váló Margit, és miként vált országos zarándokhelyé halálának helyszíne. Ez a kérdés csak Margit sorsának alakulásával párhuzamosan vizsgálható, hiszen a kolostor megépülése is hozzá kapcsolódik.³

Margit 1242-ben Klissza várában született IV. Béla és Laszakarisz Mária gyermekeként. A tatárok elől menekülő király még leánya szülése előtt fogadalmat tett, hogy utódját Isten szolgálatába adja.⁴

A 13. században terjedt el a női szentek tisztelete, ennek oka a koldulórendek létrejöttében és terjedésében keresendő. A városokban megszorodtak a vallásos intézmények, a ferences és domonkos rendházak kezdeményezésére. Kelet-Európában a női szentek egy újszerű vallásos életstílust jelenítettek meg a családjuk vagy maguk által alapított kolostorban. Úgynevezett mennyei női udvarok alakultak ki, amelyekben egy szakrális ellenhatalom jött létre a világi hatalommal szemben. Ezt jól példázza Margit esete is, amikor apja, IV. Béla és testvére, a leendő V. István között támadt vitában békítőként lépett fel.⁵

Margit, az atyai fogadalom értelmében 1246-ban a veszprémi Szent Katalin-kolostorba került. Ebben az évben kezdték meg az akkori Nyulak szigetén a domonkos Boldogasszony-kolostor építését, édesanyja kérésére, aki minél közelebb szeretne volna tudni lányát az esztergomi udvarhoz. Domonkos 1206-ban alapí-

² Dezsény M. – Szívós D. 1944. 167.

³ Ennek alapja Király Ilona munkája (1970.). A továbbiakban csak ott jelölöm a forrást, ahol az eltér a múltól.

⁴ A gyermekfelajánlás példáját Szent Erzsébet és Tübingiai Lajos herceg 1227-es felajánlása adhatta. A Margit név elterjedése II. András uralkodásának idejére (1205–1235) tehető, aki megszerezte Antiochiai Szent Margit koponyáját.

⁵ Klaniczay G. 1988. 211–212.

totta első apácarendjét Prouille-ben,⁶ így IV. Béla kolostoralapítása európai lépésekben is haladónak mondható. Az épület hat év alatt készült el.

Margitról még életében elterjedt alázatos, önsanyargató és elhivatott életmódjának híre. Történelmi tény, hogy három – apja által kiszemelt – kérését is visszautasította. Kolostortársait imával gyógyította. Csodatételei halála után szaporodtak el (1271. január 18-án hunyt el tüdőgyulladásban) és törtek be a laikusok világába is: a sírjánál tett imák halottakat támasztottak fel, beteget gyógyítottak.

1272-ben Albert és Péter lombardiai kőfaragómesterek súlyos márványlapot helyeztek a főoltár előtt lévő sírra. A szentsír-kultusz népszerűségét jelzi, hogy 1499-ben VI. Sándor pápa évente tíz alkalommal az apácák számára engedélyezte a sír felkeresését.⁷ A 15. század elején a szentélyt megemelték és ezért Margit ereklyéit el kellett távolítani a sírból, 1523-ban a nővérek a kórusra vitték az ereklyét.⁸

A török támadás idején, 1526-ban az apácák elmenekültek a szigetről, majd a következő évben Mária királynő menlevelével visszatértek. Buda elfoglalásakor, 1541-ben azonban a királylány ereklyéivel együtt végleg elhagyták a kolostort. Ennek ellenére a budaiak Margit halálának napján rendszeresen elzarándokoltak a templomhoz, melyet IV. Béla kérésére IV. Sándor pápa 1257-ben, tehát még Margit életében nyilvánított zarándokhellyé. 1409-ben XII. Gergely pápa negyvennapos búcsút hirdetett a sírt felkereső híveknek,⁹ majd VI. Sándor 1495-ben engedélyezte a búcsúkat a szigeten. Margit szentté avatását öccse, V. István kérvényezte először, Mátyás király is indítványozta,¹⁰ ám ez csak századunkban, 1943. november 19-én, XII. Pius pápa által nyert érvényességet.

A menekülő domonkos rendi apácák Pozsonyban kaptak végleges menedéket 1615-ben. Az utolsó Nyulak szigeti apáca 1637-ben halt meg, kilencvenhat éves korában.¹¹ Az első nyilvános Margit-tisztelet mellett 1643. január 18-án indultak meg újból a legális zarándoklatok hazánkban. Az 1713-as pestis alkalmával körbehordozták Margit ereklyéit Pozsonyban és hatásosságának tudták be a járvány visszaszorulását. 1719-ben Margit karját visszaküldték Budára,¹² 1730-ban pedig egy kápolna épült a szigeten, melyet kilenc év múlva szenteltek fel. Itt hetente egyszer, szerdán szentmise-áldozatot mutattak be. Miután 1782-ben II. József feloszlatta a rendet Pozsonyban, az ereklyék nagy részét elégették, illetve eltüntek. A néhány megmaradt darab a fenti kápolnába került.

1943-tól, Margit szentté avatásának évétől tartanak egész napos imádást az oltáriszentség előtt Szent Margit szellemében. A második világháború alatt a kápolnát bombatalálat érte, ekkor került át az imádságos tisztelet a szomszédos

⁶ Osváth Gy. 1901. 54.

⁷ Király I. 1975. 301.

⁸ Ezt Kajetán bíboros és pápai követ engedélyezte (Németh I. 1944. 33.).

⁹ Dezsény M. – Szívós D. 1944. 165.

¹⁰ Király I. 1975. 301.

¹¹ Dezsény M. – Szívós D. 1944. 171.

¹² Németh Imre szerint ez 1714-ben történt (1944. 35.).

Szent Mihály-kápolnába, ahol a mai napig is tartják. Az 1730-ban épült kápolna helyén ma egy téglából épült kápolna áll, de olyan kicsi, hogy inkább csak jelképesnek mondható.

A középkori kolostor romjait 1838-ban fedezték fel, mivel a szigeten álló épületek egy része az árvizek miatt a földfelszín alá került. A kolostor feltárását Lux Ádám kezdte meg 1923-ban, Szent Margit sírját Feuerné Tóth Rózsa tárta fel 1957-ben. 1999-ben a Budapesti Történeti Múzeum a megszakadt ásatásokat újra kezdte a templom mögött.

Királyi és népi szempontok

A történeti áttekintés után még két aspektusát kell megvizsgálni a szent helynek: a királyit és a népit. Az előbbi Margit származásához, királylány mivoltához köthető: a kolostor területe az Árpád-házi királyok, ezen belül Margit közelebbi családtagjainak népszerű tartózkodási és temetkezési helye volt.¹³ A kolostor területéről húsz sír került elő.¹⁴

Margit élete fiatalon bekövetkezett halála miatt is szimbolikussá vált, ezt jelképezi az alakjához kötődő, tisztaságát jelző liliom. Jelképei között szerepel a korona is, mely egyértelműen királyi származására utal. Ám ez a korona – Margit ikonográfiáját áttekintve – a földön hever, mivel eltaszította magától az őt megillető címet. (Ha három korona fekszik mellette, akkor ez az elutasított kéroket jelzi.¹⁵) Az élet minden terén megnyilvánuló önmegtartóztatása még nagyobb áldozattá válik, ha az ember figyelembe veszi azt, hogy királylányként a világi életben mindent megkaphatott volna.

Margit szentté válása a népi vallásosság, illetve a néphit szerint is indokolt volt. A néphagyományban ugyanis a hetedik élő gyermek jósi képességekkel rendelkezik és áldozatként éli le életét,¹⁶ s Margit hetedik élő gyermeke volt szüleinek. Szentté avatásának kánoni vizsgálatai során csodatetteinek tanúi Erdély kivételével az ország egész területéről előkerültek.¹⁷ Halála után valóságos népmozgalom alakult ki, egyre többen zarándokoltak el sírjához, Szívós Donát szerint ezért kellett megépíteni a kápolnát.¹⁸ Margit hatása még századunkban is tetten érhető: szentté avatása után rengeteg leánygyermeket kereszteltek Margitra, kórházakat, utcákat nevezeték el róla, falvak, telepek változtatták meg nevüket (pél-

¹³ Ide temették IV. Bélát, V. Istvánt, Margit hercegnőt, aki IV. Béla unokája volt. Itt élt Erzsébet hercegnő, V. István lánya és III. András Erzsébet nevű lánya is.

¹⁴ Dezsény M. – Szívós D. 1944. 168–169.

¹⁵ Bálint S. 1998. 172.

¹⁶ Fehér M. 1944. 77.

¹⁷ Fehér M. 1944. 78.

¹⁸ Dezsény M. – Szívós D. 1944. 165. Ellentmondásos megállapítás, mert a kápolna mérete kisebb.

dául Margitfalva, Margitmajor).¹⁹ Szent Margit Magyarország és Budapest patrónája, de emellett a magyar lányok és fiatalok védőszentje, ezért igen népszerű ma is a katolikus fiatalok körében.

A népi vallásosság egyik, a profán világ számára legláthatóbb megnyilvánulási formája a búcsújárás. A Szent Margit sírjához történő búcsús zárandoklat országos jelentőségű, de külföldről is érkeznek résztvevők. A zárandokok kilétének pontos vizsgálatát nehezíti, hogy a Margit-sziget napjainkban elsősorban turisztikai látványosság és pihenőhely, ezért például a Margit-napi misén résztvevők egy része is az éppen arra sétálók közül kerül ki. Általánosan elmondható, hogy a vallási élet és a turizmus kiegészíti egymást a búcsújáró helyeken.²⁰ Ez adódhat abból, hogy az ide köthető vallásos szertartások pompája és látogatottsága már a profán világ tagjait is vonzza. Úgy vélem, hogy ez a hatás esetünkben fokozottan érvényesül.²¹

A januári misén való részvételen túl – a népszerűsítő kiadványok ellenére – a népi vallásosságban nem gyökeresedett meg Szent Margit ünnepe, nem tudunk a nevéhez fűződő laikus hagyományról, hiedelemről, alakja nem jelenik meg a ponyvairodalomban sem. Ez talán azzal is magyarázható, hogy csak századunk közepén avatták szentté. Szentté avatásának évében jelentős mennyiségű kiadvány – tudományos és népszerűsítő – jelent meg vele kapcsolatban. Tisztelete és jelenléte mégis inkább csak a költők és művészek vagy a klérus magasabb szintjén tapasztalható.²²

Az egyház jelenléte Margit napján

A Margit-napon celebrált mise megszervezése az óbudai újlaki plébánia feladatkörébe tartozik.²³ A mise szervezésével kapcsolatos teendőket végző káplán elmondásából kiderült, hogy a sír körüli mise szakpasztorációja 1981-ben történt meg, Lékai László bíboros kezdeményezésére. A mise először az 1981-es Historia Domusban jelent meg. Ennek célja, hogy Szent Margit mint budapesti szent bekerüljön a vallásos köztudatba és a legmagasabb megtiszteltetésben részesüljön.

¹⁹ Meszlényi A. 1943. 205.

²⁰ Bartha E. 1999. 499.

²¹ Mary és Sidney Nolan besorolását követve Margit sírja kegyhely, ezen belül olyan kegyhely, mely turisztikai látványosságként nagy értékű. „A turisták száma meghaladja a zárandokokét. E helyek nevezetesen művészeti és építészeti emlékeik, történeti hagyományaik vagy egyszerűen a természeti környezet, a táj szépsége miatt. Bár vannak speciális zárandokünnepek, mégis e helyeket elsősorban nem a nagy vallási ünnepek jellemzik.” (Pusztai B. 1998. 17–18.)

²² Vö. Gárdonyi Géza *Isten rabjai*, Krúdy Gyula *Szent Margit*, Kodolányi János *Boldog Margit* című munkáival.

²³ A XIII. kerületi Margitsziget azért tartozik a III. kerületi plébániához, mert amikor még nem álltak a hidak, a kishajó innen indult a szigetre. A plébánia címe: 1032 Budapest, Bécsi út 32.

1981 előtt a Szent Mihály-kápolnában ezen a napon tíz órakor tartottak misét, melyet háromestés beszélgetéssorozat előzött meg. A háromnapos triduum ma is él, az évente kiadott szórólapok ennek menetét, idejét, helyét jelzik. A triduum alatt a Szent Mihály-kolostorban található csontereklyét és az Esztergomból ideszállított vezeklővet körbehordozzák – tehát a szent tárgy is szerepet kap az ünnepsorozat alatt. A szórólapokból az is kiderül, hogy a szentmisén kívül az ifjúság számára a sírhelynél is tartanak imaórát vasárnap délután. A mise tízenegy órakor kezdődik és általában az esztergomi bíboros celebrálja (1986-ig Lékai László bíboros, 1987-ben a főegyházi kormányzósággal megbízott Fábian János – ő a kápolnában tartotta a misét –, 1988 óta pedig Paskai László bíboros). Mellettük négy-nyolc pap segítkezik, számuk nem kötött.

Vallási kisközösségek az év minden vasárnapján tartanak itt összejevetelt, tehát a sziget egésze – a kolostorok és Szent Margit földje – szent helyként funkcionál. A sziget a turisták, az odalátogató párok és a pártrendezvények miatt sokat veszített szentségéből és margiti tisztaságából. Ennek következtében az alkalmi vallásos közösségek mint szent közösségek zárványt képeznek a sziget profán világában.

A vallásos életet szorgalmazó és bemutató kiadványok (újságok, szórólapok a triduum menetéről, a sziget egyházi történetéről, képeslap a Szent Mihály-kápolnáról) a sziget szentségének erősítését szolgálják. A Margit tiszteletére celebrált misét különféle vallási kiadványokban is meg szokták hirdetni.

A Margit-napi mise gyakorlati előkészületei már szombaton megkezdődnek: a szomszédos Margitszigeti Szabadtéri Színpadtól kölcsönzött emelvényt felépítik az egykori templom szentélyrészén. Ezen a kifejezetten Szent Margit tiszteletére készült emelvényen kereszt (ez Margit egyik jelképe) és két címer (az egyikben lilium és kettős kereszt – tisztaság és magyarság –, a másikon pedig a mindenkori bíboros jelképe) van kifüggesztve. Nem szabad figyelmen kívül hagyni a színeket sem: az emelvény alapja zöld, a háttér pasztellsárga, a bíborosi pulpitus pedig hófehér – mind kapcsolatba hozható a tisztasággal. A felépített emelvényt az utóbbi két évben őrző-védő kft. védi, mert két éve az állványokat éjszaka meggyújtották. A mise zökkenőmentes lebonyolításához szükséges különféle rendelések, írásos engedélyek (például a szigetre való behajtást engedélyező iratok) beszerzése már előző év decemberében megkezdődik.

A misén, időjárástól függően, hétszáz-ezeröttszáz ember vesz részt átlagosan. Számuk az áldozók számából következtethető ki, mely a legjobb esetben ezerre tehető. A hívek nagy része Budapestről, Fótról, Székesfehérvárról, kisebb részük a főváros agglomerációs körzetéből, távolabbi városokból, a határon túlról érkezik.²⁴ Rengeteg a sokgyermekes fiatal család, az ifjú közösség. Ők a Margit-féle tudatos vallásos életet vállalják és képviselik.

Az előkészületekből, az infrastruktúra megszervezéséből is látszik, hogy ez ma már nem csupán egyházi rendezvény, vallásos ünnep, fontos feladatot kap benne a közlekedési vállalat (a tömeg befogadása érdekében sűríti járatait), kü-

²⁴ A zarándokokat kibocsátó régiókról még nem készült felmérés, ezek az adatok azokat a csoportokat jelölik, melyek kapcsolatban vannak a plébániával.

lönböző vállalkozók (gondolok itt az emelvény felépítésére, az őrzésre, a kihangsúlyozásra) – egyszóval a profán világ is.

A mise menetében Szent Margit életéből vett példákat ültetnek át mai helyzetekbe, komoly történeti háttérrel adva mindennek. Közösen imádkoznak Szent Margithoz, ebben a szent szövegben a legnagyobb hangsúlyt az Isten- és hazaszerepre való nevelés, a szeretet iránti elkötelezettség, az áldozatvállalás, a bűnök engesztelése, a szenvedések elviselése kapja.

A búcsújárók jelenléte Margit napján

A misén részt vevő, általam megkérdezett két asszony, Á. Lászlóné és B. Sándorné Tápiószecsőn,²⁵ Budapesttől ötven kilométerre él. Mindketten nyugdíjas özvegyek és rendszeresen járnak templomba. Á. Lászlóné búcsújáró helyekre is rendszeresen ellátogat, a falu vallási életében aktívabban részt vesz, Mária-szobor körbehordásánál, temetési siratóknál segítkezik. B. Sándorné ritkábban teszi ezt.

Kérdéseimre adott válaszaikat csak akkor lehet helyesen értékelni, ha figyelembe vesszük, hogy ők nem vettek részt a triduumon – meg sem említették, hogy tudnak róla, – csak a vasárnapi nagymisén. Számukra ez megegyezik a búcsújárással.

A beszélgetésekből kiderült, hogy Szent Margit életét nem ismerik részletesen, az életrajzi adatok pontatlanok, nemigen tudják elhelyezni őt a történelemben, ám a hiányosságokkal ők is tisztában vannak.

Szent Margitról annyit tudok, hogy őt születése pillanatában a szülők Istennek ajánlották. No, de ők azt nem gondolták, hogy majd nem is megy férjhez soha! Valami háborús veszteségük volt nekik akkor, és ezért ajánlották Istennek, de mikor arról volt szó, hogy férjhez adják, ő megmondta, hogy már tizenhárom éves korában ő eljegyezte magát az Úr Jézussal. Az nem tudom megmondani, hogy mikor élt, pedig ki van ott írva, el is olvastuk, de nem tudom. Szőrövet viselt, hogy a szüzességét megtarthassa, szenvedtette magát, nem úri eledellel táplálkozott, hanem egyszerűen étkezett, ő állandóan böjtölt meg imádkozott. (Á. Lászlóné)

Mindketten úgy tudják, hogy Margit porhüvelyé még a sírban van, számukra tehát ereklyeként is szolgál a sírhely. Ez a vélekedés alátámasztja azt, hogy a népi köztudatban Szent Margit nem jelenik meg dominánsan, életéről csak a hozzá fűződő énekből szerzett információkat tudják. A Tápió mente népi vallásosságát vizsgálva kiderül, hogy itt sem kötődik szokás a Margit-naphoz, a bú-

²⁵ Á. Lászlóné 1929-ben, B. Sándorné 1932-ben született.

csújáró helyek közül a jászberényi ferences templom és Máriabesnyő a leglátogatottabb.²⁶

Mindketten tavaly voltak először a misén, de a faluból minden évben eljár egy-egy asszonycsoport ide. B. Sándorné Á. Lászlóné kérésére ment velük mindkét alkalommal. Elindulásuk jó illeszkedik a faluban lévő hagyományhoz, mely szerint asszonycsapatok rendszeresen eljárnak búcsújáró helyekre, akár egy buszt bérelve. Ezekre az utazásokra jellemző, hogy vallásos énekeket énekelnek útközben és megtekintik a turisztikai látványosságokat is.²⁷ A szükséges közös éneklés jelen esetben elmaradt, mivel csak ketten – nem mint zárt közösség – vonaton utaztak fel Budapestre.

A Margit-szigetre érkezve először a Szent Mihály-kápolnába látogattak el, ahol a Margit-imát, a Rózsafüzért és a világbékéért szóló imát mondták el. Innen mentek el a sírhoz. Útközben nem tettek kitérőt, hisz nincsenek lelki megtisztulást szolgáló állomáshelyek. A sírra szegfűt tettek a jelenlévők,²⁸ és gyertyát is lehetett gyújtani a sír mellett.

A mise specialitásának, amellettt hogy Paskai László bíboros tartotta, a Szent Margit életéről szóló beszédet és az ifjúsághoz megszólítását jelölték meg. Megszokták nézni az 1730-ban épült régi kápolna helyén felállított kis téglakápolnát is. Az elrácsozott falon hálaadó márványlapok, szentképek, virágok sorakoznak. Az itt tett látogatásomkor kiderült számomra, hogy a Szent Margit iránti tisztelet élő, ezt jelzik a friss virágok, a gyertyák és a hely nagyságához mérten sok (25) hálaadó márványlapocska.

A mise közönségét tekintve adatközlőim így fogalmaztak:

Vannak ott kétezren is. Minden van ott, a cserkészektől fogva, fiatalok, idősebbek, azt mondhatnám, hogy inkább városiak vannak, nem olyan sokan vannak vidékről, a ruhából ítélve. (B. Sándorné)

Mindketten felkészülnek lelkileg a misére és ott áldoznak is. Más alkalommal nem szoktak a szigetre látogatni.

Előtte lelkileg felkészülök és megáldozok. Az az igazi búcsújárás, ha lelkileg úgy megy az ember. Mert ez búcsújáróhely. (B. Sándorné)

A kérésre készített rajzokból nyilvánvaló, hogy a szigetet nagy egységként kezelik, mindketten a busztól vezető utat rajzolták meg, holott a kolostor rajzát kértem. Úgy érzékelték, hogy a sír ennek közepén található. Ez az axis mundi tudat alatti érzékelése lehet, a sír ugyanis a templomban található, mely a

²⁶ Barna G. 1985. 769, 807. Erről a témáról lásd: Sándor I. 1998.

²⁷ A mezőkövesdi búcsújárás alkalmával például a helyi fürdőt is meglátogatják. Itt is jól megfigyelhető a búcsú és a turizmus összekapcsolódása.

²⁸ Azt nem sikerült kiderítenem, hogy a lilimos királylánynak miért éppen szegfűt visznek.

kolostor szélén van. A helyszín bejárása alkalmával is kiderült, hogy a sír a templom központi helyén található; a templom romjai, magasságuk és vastagságuk miatt külön kis világot képeznek. A sír és környéke azonban nem mindenki számára szent hely: eldobott papírpoharak, kőbe karistolt szerelmes szavak, számomra értelmezhetetlen falfirkák jelzik a profán világ folyamatos jelenlétét. Ezen világnak kevésbé negatív oldala is jelen volt: beszélgető és pihenő fiatalok, sétáló, sírfeliratot böngésző házaspárok. Ez utóbbiak jelenléte sem hordozott vallásos többletet, inkább a hely nyugalma vonzotta őket ide.

A beszélgetések eredménye jelzi, hogy Margit sírjának meglátogatása a búcsújárás szokásába illeszkedik bele, de a konkrét helyhez kötődő ismeretek, megfigyelések nem mélyültek még el. Mindketten kiemelték a mise szépségét, a jelenlévők sokaságát, de a vallásos tartalom nem ragadt meg bennük mélyen, vagy erről nem beszéltek.

Természetesen két kiragadott példából nem lehet messzemenő következtetéseket levonni, fontos lenne a szigeten folyamatosan jelen levő, az ünnepkör egészében részt vevő közösségek és egyének tapasztalatit is megvizsgálni.

Összegzés

A fenti vizsgálatokból kiderül, hogy a jelenlegi szent hely „létrejöttét” és életét három forrás táplálja: a kultuszhely történeti háttere, az egyházi támogatás és a hívők igénye. Szent Margit sírjának esetében ez a három tényező véleményem szerint azonos súlyú: Szent Margit múltba vesző csodás alakja az őt ismerők körében intenzíven él, az egyház anyagi és lelki ráfordítása lehetővé teszi a misék megtartását, az ide eljövők és a szigetet rendszeresen látogató gyülekezetek pedig jól jelzik a sziget szent helyként való számontartását, számukra védett területiségét.

Két világ – szent és profán – éli itt mindennapjait egymás mellett, Szent Margit napján a szent-vallásos világ kerül fölénybe, ám a negatív események még ezt a napot sem teszik felhőtlennek (ld. például a gyújtogatást). Szent Margit sírja maga is sziget a Margit-szigeten: a megnyugvás, megtisztulás helyszíne, ám ez sem kerül ki a deszakralizált reális világból. A régen kolostoráról híres terület történetét tekintve végső stádiumát élő vallásos élet a Margit-szigeten azonban töretlen, ezt jelzi az is, hogy éppen az utóbbi tizenöt évben nyílt lehetőség a januári szabadtéri mise megtartására. A beszélgetésekből úgy tűnik, hogy ezt a funkcióját még őrzi, s ebben nem kis szerepet kap az, hogy a terület turisztikai szempontból jelentős, mind budapesti, mind országos viszonylatban.

A hely szentségéhez hozzákapcsolódik a *szent tárgy* (pl. az ereklyék tisztelése, maga a sír, a téglakápolna hálaadó tábláskái), a *szent szöveg* (a könyörgés és az ima), a *szent cselekvés* (a misén való áldozás) és a *szent közösség* (mind az ideiglenesen összegyülekezett tömeg, mind a rendszeresen ide járó vallási közösség). Ez utóbbiak jelentősége vitathatatlan, részletes elemzésük már túlmutat dolgozatom témáján.

- Bálint Sándor
1998 *Ünnepi kalendárium. II.* Szeged.
- Barna Gábor
1985 Jeles napok szokásai a Tápió mentén. In *Tápió mente néprajza*. Szerk. Ikvai Nándor. Szentendre, 737–826.
- Bartha Elek
1999 A szakrális tér. A búcsújárás néprajza. In *A magyar folklór*. Szerk. Voigt Vilmos. Budapest, 497–499.
- Dezsény Miklós – Szívós Donát
1944 *Szent Margit és szigete*. Budapest.
- Fehér Mátyás
1944 A Szent Margit-kultusz népi alapjai. In *Liliomos királyleány*. Szerk. Fenyvessy Jeromos. Budapest, 76–81.
- Király Ilona
1970 Árpádházi Szent Margit és a Sziget. Budapest.
1975 Szent Margit ereklyéinek története. *Vigília* 1975. 5. 300–305.
- Klaniczay Gábor
1988 A Gellért-hegy és a Margitsziget. *Valóság* 1988. 209–218.
- Meszlényi Antal
1943 Magyarországi Szent Margit, 1242–1270. Budapest.
- Németh Imre
1944 Szent Margit ereklyéi. In *Liliomos királyleány*. Szerk. Fenyvessy Jeromos. Budapest, 32–39.
- Osváth Gyula
1901 *Szent Margit hajdan és most*. Budafok.
- Pusztai Bertalan
1998 Vallás és turizmus. In *A turizmus mint kulturális rendszer*. Szerk. Fejős Zoltán. Budapest, 13–23.
- Sándor Ildikó
1998 Új zarándoklatok. In *A turizmus mint kulturális rendszer*. Szerk. Fejős Zoltán. Budapest, 24–28.

Dienes Beáta

A megkeresztelkedés jelentősége Jehova Tanúi életében

Tegnap zárult a Jehova Tanúi debreceni kerületkongresszusa az Oláh Gábor utcai Loki-pályán. A mérleg: mintegy négyezer résztvevő, pokoli hőség és 215 újonnan megkeresztelkedett hívő.

A Kassai úti gyógyfürdő egyes számú medencéjében 56 férfi és 159 nő vett részt az úgynevezett megmerítkezés szertartásán, s életkoruk 11 és 79 év közé esett. Ahhoz, hogy megkeresztelkedésre alkalmasak legyenek, a jelöltek áttanulmányozták az alapvető bibliai tanításokat. Mielőtt a vízbe merítették volna őket, Kokovai István beszélt hozzájuk. Az előadás a keresztényi megkeresztelkedés jelentőségére emlékeztette a várakozókat.¹

Dolgozatom tárgyát egy mára már sokak által ismert vallási közösség, a Jehova Tanúi avatási rítusa,² a megkeresztelkedés képezi. Azt a kérdést szeretném megválaszolni, hogy hogyan válik valaki Jehova Tanújává, milyen lépéseket kell megtennie ahhoz, hogy a Jehova Tanúival való első találkozástól eljusson a megkeresztelkedésig.

A tanulmányban bemutatott anyag az 1990-es évek második felének állapotát tükrözi, elsősorban a magyarországi viszonyokat, de mivel ez az egyház erőteljesen központosított jellegű, a brooklyni vezetőtestülettől származó előírásoknak megfelelően az itt leírtakat megfigyelhetnénk a világ bármely pontján, a különböző társadalmi rétegeket képviselő Jehova Tanúi körében.

¹ Hajdú-Bihari Nap 1995.

² A rítus kifejezést a *Magyar néprajzi lexikon*ban található meghatározást alapul véve használom, miszerint a rítus „a helyesnek tartott viselkedés társadalmilag szabályozott lefolyása; az előírt mód, ahogyan egy vallásos vagy mágikus cselekményt végre kell hajtani, szokáscselekmény” (Dömötör T. 1981. 356.). Az adott helyzetben nem az egész társadalom a szabályozóerő, hanem az adott vallási közösség, magyarországi viszonylatban a Magyarországi Jehova Tanúi nevet viselő kisegyház, világviszonylatban pedig a Watch Tower Bible and Tract Society.

Igyekeztem minél több forrásból adatokat meríteni a tanulmány megírásához. Interjút készítettem néhány felekezeti taggal,³ tanulmányoztam a Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania gondozásában megjelent magyar nyelvű kiadványokat, azokat, amelyeket a szervezet megismertetésének céljával adtak ki, illetve azokat is, amelyek „belső használatra” készültek, tehát Jehova Tanúi nap mint nap forgatják őket. Ily módon lehetőségem nyílt különböző brosrúrák, folyóiratok,⁴ könyvek és videokazetták megtekintésére és alkalmazhattam a részt vevő megfigyelés módszerét is, amikor jelen voltam egy körzetkongresszus azon részén, amikor a megkeresztelkedés történt.⁵ Az így szerzett ismereteket igyekeztem kiegészíteni olyan írásokból nyert adatokkal, amelyek nem az egyház kiadásában jelentek meg, így megközelítési módjuk más természetű.⁶

Előljáróban röviden bemutatom a Jehova Tanúi nevet viselő kisegyház történetét és szervezetét.

Jehova Tanúi modernkori történelme kevéssel több mint száz évre nyúlik vissza. Az 1870-es évek elején egy alig észrevehető csoport bibliatanulmányozásba fogott az USA Pennsylvania államának Allegheny nevű városában. Charles Taze Russel volt a fő indítványozó a csoportban. 1879 júliusában megjelent a Sioni Őr Torony és Krisztus Jelenlétének Hírnöke című folyóirat első kiadása. 1880-ra e kicsiny bibliatanulmányozó csoportból a gyülekezetek tucatjai jöttek létre a közeli államokban. 1881-ben megalakult a Zion's Watch Tower Tract Society, és 1884-ben törvényes testületként bejegyezték. Az elnöke Russel volt. A Társulat nevét később Watch Tower Bible and Tract Societyre változtatták. Sokan házról házra tanúskodtak, bibliai irodalmat kínálva fel. 1888-ban ötvenen végezték ezt teljes idejű szolgálatként – most ez a szám az egész világra vonatkoztatva átlagosan meghaladja a 450 000-t.⁷

³ Interjúalanyaim névtelenségét szeretném megőrizni, adataik nálam megtalálhatóak. Ezúton is szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik segítségével megkönnyítette számomra a tanulmány megírását.

⁴ Központi folyóiratuk az *Az Őrtorony Hirdeti Jehova Királyságát és az Ébredjétek*. Mindkét lap több mint száz nyelven, egyidejűleg jelenik meg a világon.

⁵ 1998. április 25., Budapest XXI. kerület, Szabadság utca 4., a Jehova Tanúi Kongresszusi Terme.

⁶ A teljesség igénye nélkül néhány: Szabó L. 1935.; Wolf L. 1943.; Palotay S. – Szigeti J. 1977.; Fekete P. 1993.; Gassmann, L. 1998.

⁷ Azok, akik minden idejüket az egyháznak szentelik, „csupán” egytizedét jelentik a teljes taglétszámnak. „Jehova Tanúi az elmúlt évtizedekben – többszöri visszaesés ellenére – világméretben erőteljesen növekednek! 1945-ben 141 606 aktív hirdetőjük volt, 1975-ben kb. 2 millió, 1985-ben kb. 3 millió, 1995-ben pedig több mint 4,5 millió. Folyóiratuk, az Őrtorony 1995-ben 120 nyelven jelent meg, és kb. 16 milliós példányszámban a föld sok országában terjesztették. 1996 elejére a példányszám már 18,9 millióra emelkedett, és a növekedés azóta is tart. Így az Őrtorony a világon a legnagyobb példányszámú vallási folyóirat.” (Gassmann, L. 1998. 7.).

1909-re a munka nemzetközivé vált, és a Társulat a jelenlegi helyére költözött Brooklynba (New York).⁸

Az elkövetkező évtizedekben változtak a Társulat vezetői. Jehova Tanúi sok megpróbáltatásnak voltak kitéve, a második világháború során például antimilitarista álláspontjuk miatt Hitler nem nézte jó szemmel tevékenységüket, így sokakat internáltak, halálra ítélték. A szervezet több országban kénytelen volt illegálisan működni. Így volt ez Magyarországon is, ahol a 20. század eleje óta vannak jelen azoknak a magyaroknak köszönhetően, akik az Amerikai Egyesült Államokból és Kanadából visszatérve megkezdték itthoni missziós tevékenységüket.⁹

Több évtizedes tiltás után 1989 a fordulat éve volt a magyarországi Jehova Tanúi számára, hiszen a szabad vallásgyakorlás törvényes engedélyezésével *prédikáló szolgálatuk*¹⁰ előtt megnyíltak a kapuk.

A szervezet irányítását napjainkban is a brooklyni székhelyű vezetőtestület végzi. Képviselőket küld ki minden évben tizenöt vagy több „zónába” világszerte, hogy tanácskozzanak minden zóna fiókhivatali képviselőivel. A fiókhivatalokban fiókbizottságok vannak, melyeknek taglétszáma három-hét fő. A fiókbizottságok a hatáskörük alá tartozó országok munkája fölött felügyeletet gyakorolnak. Az ország vagy terület, melyet egy-egy fiókhivatal kiszolgál,¹¹ kerületekre van osztva, a kerületek pedig körzetekre. Mindegyik körzethez körülbelül húsz gyülekezet tartozik.¹²

⁸ Jehova Tanúi 1990. 6. (Ez a rövid idézet is érzékelteti azt, hogy az eredetileg angolul megírt kiadványokat nem minden esetben sikerül helyesen magyarra fordítani.)

⁹ Nem céloim bemutatni ezen egyház magyarországi térhódításának történetét, így csupán néhány mozzanatot említek meg: „Egy volt professzor, egy magyar ember 1898-ban elhagyta Kanadát, hogy hazájában terjessze a Biblia sürgős üzenetét” (Jehova Tanúi 1997. 413.); „1908-ban Benedek Andrásné, egy szerény magyar asszony visszatért az Osztrák–Magyar Monarchia területére, hogy másokkal is megossza azokat a jó dolgokat, melyeket tanult. Két évvel később Szabó Károly és Kiss József szintén visszajöttek az országba, és különösen azokon a területeken terjesztették a bibliai igazságot, melyek később Románia és Csehszlovákia részeként váltak ismertté. A dühös papság heves ellenállása ellenére tanulmányozási csoportok jöttek létre, és kiterjedt tanúskodás folyt. Mások is csatlakoztak hozzájuk nyilvános kijelentést téve hitükről, így 1935-re a Királyság-hirdetők csapata 348-ra növekedett Magyarországon” (Jehova Tanúi 1997. 431.).

¹⁰ A kisegyház egyik, széles körben ismert jellegzetessége éppen a prédikáló szolgálat, vagyis az, hogy a tagok közül mindenki házról házra jár, vagy a forgalmasabb utcákon, tereken, pályaudvarokon szólít meg embereket azzal a céllal, hogy a Bibliában felmerülő kérdésekről beszéljessen velük. Az elnevezés egyike annak a számos sajtós megnevezésnek, amely Jehova Tanúinak szóbeli és írásos megnyilvánulásait jellemzi. Tanulmányomban ezeket a kifejezéseket dőlt betűvel szedtem.

¹¹ A magyarországi fiókhivatal címe: Budapest XIV. kerület, Cserkút u. 15.

¹² Magyarország két kerületre van osztva, ezen belül 1997-ben 234 gyülekezet volt, amely összesen 19 457 főt tömörített magába. Ebből 1914 főt az adott évben kereszteltek meg (vö. Jehova Tanúinak az 1997-es szolgálati évről szóló jelentése az egész világon. Az *Őrtorony Hirdeti Jehova Királyságát* 1998. jan. 1. 20.).

A gyülekezetek összejöveteleiket magánlakásokban és a *Királyság-termek*ben tartják,¹³ melyek többnyire a nagyobb településeken, főleg városokban találhatóak meg, de ez nem azt jelenti, hogy a gyülekezet csak városiakból állna. Azok, akiknek a lakhelyén nincs gyülekezeti összejövételre alkalmas helyiség (így pl. a kisebb falvakban), a legközelebbi városba utaznak a meghatározott időpontokban, hogy részt vehessenek az összejöveteleken.

Jehova Tanúi az egyes gyülekezetekhez tartozó „vonzáskörzetet” felosztják kisebb részekre, mindenki kap egy-egy területet, ahol minden egyes ház lakóját igyekszik meglátogatni és elbeszélgetni vele. A beszélgetés során megosztják a hallgatókkal a birtokukban lévő tudást, és nekik is felajánlják azt. Prédikáló szolgálatuk teljesítése közben a legkisebb falvakba is eljutnak, és így új színfoltot jelentenek a települések vallásos életében.

Amikor a *királyság hírnökei* (megkeresztelt Jehova tanúi) ismeretlenül beko-pogtatnak az egyes házakhoz, az ott lakók reakciója különböző: vannak olyanok, akik szóba elegyednek velük, vásárolnak a kiadványaikból, és elfogadják a felkínált lehetőséget a Biblia tanulmányozására, mások viszont mereven elzárkóznak a Jehova Tanúival való kapcsolatteremtéstől. Arra nézve nincsenek adataim, hogy a meglátogatott emberek mekkora hányada érdeklődik komolyan az első beszélgetések után, de előfordulhat, hogy már az első találkozás meghatározó jellegű, és így az érdeklődő igényt tart a mélyebb ismeretszerzésre. Természetesen függetlenül attól, hogy hányadik találkozás után nyilvánul meg a hallgatómint potenciális tag, a későbbiekben elvileg ugyanaz történik vele.

Ha valaki szeretne többet tudni Istenről és szándékáról, akkor Jehova egyik tanúja közös Biblia-tanulmányozást kezd vele. Ehhez egy külön erre a célra összeállított, az egyház tanításait tömören összefoglaló könyv szolgálta az alapot, amely az *Ismeret, amely örök élethez vezet* címet viseli.¹⁴ Ezt a könyvet a Bibliával párhuzamosan kell forgatni, a benne megjelölt bibliai verseket áttanulmányozva. Ezáltal megbizonyosodhat az érdeklődő arról, hogy a hirdetett tanok a Bibliában gyökereznek. A könyv tizenkilenc fejezetének megbeszélése után a „tanulónak” átfogó ismerete lesz a Bibliáról és a Jehova Tanúi nevet viselő közösségről. A további ismeretszerzés érdekében ajánlott számára a gyülekezeti összejövetelek látogatása is.

A megfelelő szintű ismeret birtoklása azonban még nem elegendő ahhoz, hogy valaki megkeresztelkedjen. Ehhez meghatározott elvárások teljesítése szükségeltetik, miszerint a „jelöltnek” és a későbbiekben mint a közösség tagjának *tisz-tának* kell lennie szellemileg, erkölcsileg, értelmileg és fizikailag. A szellemi tisz-

¹³ Ezek egyrészt bérelt termek, másrészt az egyház által újonnan épített, a gyülekezet nagyságának megfelelő befogadóképességű épületek. Berendezésük a konferencia-termekéhez hasonló, csupán egy-két bibliai idézetet tartalmazó tábla jelzi, hogy val-lási összejöveteleknek adnak otthont.

¹⁴ Ismeret 1995. A könyv tizenkilenc fejezetből áll, a fejezetek címei közül példaképpen néhány: „Boldog jövőd lehet!”, „A könyv, amely feltárja az Isten ismeretét”, „Jézus Krisztus – a kulcs az Isten ismeretéhez”, „Ezek az utolsó napok!”, „Tűz ki célozol, hogy örökké fogod szolgálni Istent” stb.

taság azt jelenti, hogy Jehova Tanúi nem tartozhatnak egyetlen más (*hamis*) vallási közösséghez sem, illetve ha már birtokában vannak az Istenről szóló tudásnak, nem hagyhatják magukat félrevezetni más felekezetek tanítása által. Az erkölcsi tisztaságot úgy lehet megőrizni, ha mindig igaz keresztények módjára viselkednek. Így például kerüljük a szexuális erkölcstelenséget. Akkor lehet fenntartani az értelmi tisztaságot, ha tanulmányozzák Isten szavát, és nem gondolnak tisztátalan dolgokra, sőt elkerülik azokat a szórakozási alkalmakat is, amelyek beszennyezhetnék gondolataikat. A fizikai tisztaság értelemszerűen a test, a ruházat és a környezet tisztántartását jelenti.

A tisztaság fenntartása mellett más megkötések is léteznek. Így például súlyos bűnnek számít – tehát elkerülendő – a hazugság, a szerencsejáték, a lopás, az erőszak, a spiritizmus, a részegség, a dohányzás, a kábítószerelés stb.¹⁵

Ha az adott személy a *testvérek*¹⁶ segítségével megismerkedett a tanítások alapjaival, mentes a felsorolt, Istennek nem tetsző cselekedetektől, szívében átadta magát Istennek, és úgy érzi, hogy a birtokában lévő tudást másokkal is szeretné megosztani, akkor *alámerítetlen hírnökként* ő is prédikálhat. Ezelőtt viszont sor kerül a gyülekezet *vénjeivel*¹⁷ egy beszélgetésre, amely során felméri, vajon képesített-e és képes-e a „tanuló” arra, hogy részt vegyen a rendszeres prédikáló tevékenységben. Ennek megállapítására a jelöltnek százhuszonnégy kérdést kell megválaszolnia. Helyes válaszok esetén egy „tapasztalt testvérrel” együtt elindulhat házról házra.

Amennyiben a személyenként változó időtartamú alámerítetlen hírnöki szolgálat ideje alatt az egyénben megszületett az elhatározás, hogy elfogadja a Jehova Tanúi által felkínált életutat, és ő is ezen szeretne járni, először egy személyes hangú, szívből fakadó ima által elkötelezi magát Isten szolgálatára. Csak ez után következhet az, hogy mások előtt is bizonyítja az *Isten akaratának cselekvésére való önátadását*, tehát megkeresztelkedik. Ez mindenki részéről önálló döntés, hiszen csak felnőtt, döntéshozatalra képes emberektől származhat. A gyermekkeresztség náluk nem gyakorolt forma. A legalacsonyabb korhatár tizenegy-tizenkét év. Ennyi időes gyerekek is általában csak akkor keresztelkedhetnek meg, ha jehovista szellemben nevelkedtek fel. Felső korhatárt természetesen nem szabnak.

Az az idő, amely a Jehova Tanúival való első találkozástól a megkeresztelkedésig tart, egyénenként változó. Vannak, akik néhány hónap alatt elsajátítják a szükséges szellemi alapokat, másoknak ehhez több évre van szükségük. Az átlagos idő fél és egy év közé tehető.

¹⁵ Mit kíván 1996. 18–21.

¹⁶ Jehova Tanúi egymást *testvérek*, *testvérnőknek* szólítják és tegeződnek.

¹⁷ A vének a gyülekezet szellemi vezetői. Az elnevezés mögött nem feltétlenül idős embert kell érteni, a huszonhatodik életév betöltése után a gyülekezet bármely férfitagja vénné válhat, ha életében jól tudja alkalmazni a Biblia törvényeit.

A megkeresztelkedés

A Biblia azt mutatja, hogy Jézus a Jordánban, egy meglehetősen nagy folyóban „keresztelkedett meg „Megkeresztelkedvén, azonnal kijöve a vízből.” (Márk 1:10; Máté 3:13, 16). Jézust tehát ténylegesen bemerítették a Jordán folyóba. János merítette be őt, aki a bemerítés elvégzéséhez alkalmas helyet keresett, és a Jordán folyó völgyében, Sálem közelében választott ki egy helyet, „mert ott sok volt a víz” (János 3:23). Az a tény, hogy Jézus követői körében a teljes víz alá merítés volt az irányadó „keresztelési” gyakorlat, az etiópiai eunuch szavaiból is látható. Fülöp tanításaira reagálva így kiáltott fel: „Ímhol a víz: mi gátol, hogy megkeresztelkedjem?” Azután megfigyelhetjük, hogy „leszállának mindketten a vízbe”, majd „feljöttek a vízből” (Cselekedetek 8:36–39).¹⁸

A bibliai minta követése Jehova Tanúinak egész életét átszövi, így a megkeresztelkedés lebonyolításában is ezekhez az alapokhoz nyúlnak vissza. A folyóvízben való keresztelkedéstől eltekintenek, az igazán fontos az, hogy a jelölt egész teste víz alatt legyen néhány pillanatig.

A megkeresztelkedés helyszíne és ideje

A megkeresztelkedések mindig kongresszusi összejöveteleken történnek, a helyi gyülekezetekben nem keresztelnek. A kongresszusoknak három fajtáját lehet megkülönböztetni országos szinten. Ezek a következők: különleges kongresszusi nap, körzetkongresszus és kerületkongresszus.¹⁹ Meg kell még említeni a nemzetközi kongresszusokat, amelyek szintén jelentős események a Jehova Tanúi életében. 1997 őszére készült el a Jehova Tanúi Kongresszusi Terme,²⁰ azóta hétvégenként ott tartják meg ezeket a nagyszabású összejöveteleket. A kerületeket érintő találkozókat a nagyvárosok (pl. Debrecen, Nyíregyháza) stadionjaiban rendezik.

A helyszín vonatkozásában ki kell térni a keresztelkedőhelyre is. A Kongresszusi Terem felépülése előtt általában strandok fürdőmedencéiben, illetve a stadionokban felállított hordozható medencékben történt a megkeresztelkedés.

¹⁸ Meg kell keresztelkedned? Az *Őrtorony Hirdeti Jehova Királyságát* 1993. április 1. 5.

¹⁹ Ezek az összejövetelek elsősorban időtartamukban és az egyszerre jelen lévők számában különböznek: a különleges nap egy napot jelent, a körzetkongresszus kétnapos, a kerületkongresszus pedig három napig tart. Ezek egy évben előre meghatározott számban kerülnek megrendezésre, programpontjaikat a vezetőtestület határozza meg. Az egy időben különböző helyszíneken zajló kongresszusok programja tehát ugyanolyan, az eltérések csupán abból adódnak, hogy mások az előadók. A megkeresztelkedés mindig konkrét programpont; emellett sor kerül különböző *tanulóbeszéd* előadására, melyek egy-egy bibliai idézet értelmezését adják; beszámolók hangzanak el a prédikáló munkával kapcsolatban; együtt énekelnek stb.

²⁰ A teremben ezernyolcszáz fő fér el.

Az új épület elkészültével ebben is változás történt, hiszen a Kongresszusi Teremben külön e célra építettek egy medencét, amely kiemelt helyen található a helyiségben: a „színpad” jobb oldalán (nézők felőli jobb oldalon).²¹ Azokon az összejöveteleken, amelyeknek nem a főváros ad otthont, továbbra is a hordozható műanyag medencéket használják.

A kongresszusok programpontjait megvizsgálva hamar kitűnt, hogy az összejövetelek egészében központi szerepet játszik az új tagok felavatása: minden esetben a szombati napon vannak a megkeresztelkedések, mégpedig dél körül.²²

Az eseménysor

A 11 óra 35 perckor kezdődő programpont *Önátadás és megkeresztelkedés* címmel jelenik meg a programfüzetekben, és azt jelenti, hogy először egy olyan előadás hangzik el, amely a központban lévő keresztelkedőknek szól. A Kongresszusi Teremben ők ülnek az első sorokban, a stadionokban pedig a központi tér adott pontján elkülönülten foglalnak helyet. Az előadásban az éppen soros előadó összefoglalja a keresztelés jelentőségét, az általam is ismertetett, megkeresztelkedéshez vezető utat, és jó tanácsokkal látja el a közösség leendő tagjait.²³

Az előadás felszólítással zárul, mely arra irányul, hogy a keresztelkedők fennhangon és fennállva válaszoljanak meg két kérdést:

- Jézus Krisztus áldozata alapján megbántad-e bűneidet és átadtad-e magad Jehovának?
- Akarsz-e ezen Isten Szellemétől irányított szervezet tagja lenni?

A válasz természetesen mindkettőre igen. Ezt egy, az *Énekeljetek dicséreteket Jehovának* című énekeskönyvből származó ének követi,²⁴ végül egy ima hangzik

²¹ A „színpad” olyan emelvény az előadóteremben, amely három részre tagolható. Jobb oldalán a medence van, közepén állnak az előadók, a bal oldalt pedig a helyzetnek megfelelően rendezik be – székekkel, asztalokkal – attól függően, hogy hány személy ad elő *tanulóbeszédet*.

A medence kb. 4 méter hosszú és 4 méter széles lehet, csempével kirakva. Megközelíteni egy, a színpadra nyíló ajtón keresztül lehet. Az ajtó mögött vannak az öltözők. A színpad előtt megfelelő nagyságú üres tér van ahhoz, hogy a megkeresztelkedés idejére az érdeklődők egészen közel mehessenek a medencéhez, és így mindent jól lássanak.

²² Ennek természetesen gyakorlati célja is lehet, hiszen a reggel óta tartó előadások után felüdülésként hat a keresztelés, utána következik az ebédszünet, így a szertartással keletkező „zürzavar” (mindenki a keresztelőmedence közelébe vonul) könnyebben eloszlik.

²³ Az 1998. április 25-én Budapesten elhangzott előadás címe a következő volt: *Az Isten szavába vetett hit keresztelkedéshez vezet.*

²⁴ 1998. április 25.: 202. ének: *Istennek adtuk át magunkat!*

el, melyben a szertartásvezető áldást kér elsősorban az újonnan megkeresztelkedőkre, másodsorban pedig minden jelenlévőre.

Ezek után egy tag a rendezőségből *Keresztelkedők* feliratú táblácskával a kezében kivezeti a teremből a keresztelésre várakozókat.²⁵ A menet az öltözőkbe vezet, ahol mindenki felölti magára a fürdőruháját vagy rövidnadrágját és pólóját, esetleg más, tipikusan strandokon használatos ruhadarabját.²⁶ A hosszas öltözködés ideje alatt a közönség a medence körül gyülekezik, és izgatottan várja a keresztelkedőket. Először az a vén érkezik meg, aki az alámerítést végzi. Fehér pólót és fehér rövidnadrágot visel. A fehér szín köztudottan a tisztaság jelképe, valószínű, hogy ez esetben is ezt jelenti, hiszen a megkeresztelkedés megtisztuláshoz vezet, de anélkül hogy rituális mosakodás lenne, amint azt a Bibliában is olvashatjuk: „Ami minket is megtart most képmás gyanánt, mint kereszttség, ami nem a test szennyének lemosása, hanem a jó lelkiismeret keresése Isten iránt, a Jézus Krisztus feltámadása által.” (1Pét 3:21).

A fehér ruhás vén a medencében állva várja a keresztelkedőket, akik sorát a férfiak nyitják meg, csak utánuk következnek a nők.²⁷ A művelet nagyon egyszerű: a jelölt bemegy a medencébe, a keresztelő vén jobb oldalára áll, a közönséggel szembe. Egyik kezével befogja az orrát, a másikkal az orrot fogó kezet. Az alámerítő a hátánál és a kezénél fogva egy erőteljes mozdulattal hátrafelé bemeríti a vízbe, úgy, hogy néhány pillanatra az egész test a víz alá kerüljön. A közönség heves tapsolással buzdítja, erősíti az éppen keresztelkedőt, miközben sok esetben elkészülnek az emlékül szolgáló fotók is. Az alámerítés után a vízből kijövőt mint Jehova új tanúját, a medence szélén egy öltönyös férfi köszönti, és kézfogással gratulál a testvérnek. Ezután a megkereszteltek ismét bemennek az öltözőkbe, ahol megtörölköznek és felöltöznek. Közben a közönség is elvonul a medencétől, mely köré a kongresszus további idejére függönyt húznak, mivel már nincs rá szükség. Ezzel befejeződött a megkeresztelkedés folyamata. A délutáni programokon a frissen kereszteltek már ugyanúgy viselkednek, mint a korábban megkeresztelkedett testvérek.

A megkeresztelkedés jelentősége

„Keresztelkedésünk napja olyan nap, amelyet mindig becsben kell tartanunk, és amelyre mindig emlékeznünk kell. Végül is ez volt az a nap, amikor mindenki

²⁵ A következőkben a megkeresztelkedésnek azt a formáját mutatom be, amelyet én magam is láthattam, tehát ahogyan a Kongresszusi Teremben történt a keresztelkedés. A stadionok hordozható medencéiben és a strandok fürdőmedencéiben is ugyanazok a bemerítő mozdulatok játszódnak le, de a térhasználat másképp alakul.

²⁶ Úgy tűnik, hogy a keresztelkedők öltözetének nincs szimbolikus jelentése, a kiválasztásnál a fő szempont az, hogy a gyakorlati célnak megfeleljen.

²⁷ Érdekes, hogy a megkeresztelkedők között általában mindig kétszer-háromszor több nő van, mint férfi.

előtt nyilvánvalóvá tettük, hogy átadtuk az életünket Isten szolgálatára” – olvasható az Órtorony Hirdeti Jehova Királyságát egyik számában.²⁸

Maga a megkeresztelkedés folyamata beavatási rítusként értelmezhető:

Gyakran állítják: a modern világ egyik jellegzetessége, hogy a beavatásnak nyoma veszett. Míg a hagyományos társadalmakban elsőrendű fontosságú, napjaink nyugati társadalmában gyakorlatilag megszűnt létezni. Igaz, a különféle keresztény hitvallások – változó mértékben – még őrzik a beavatási misztérium jegyeit: a keresztelő alapvetően beavatási rítus; a papi hivatás beavatást is magában foglal

– írja Eliade.²⁹ Az avatást Németh Imre a következőképpen definiálja:

[...] az emberi élet jelentős fordulatait, társadalmi állapot-, státus- és környezetváltozásait sűrítetten kifejező rítus és szokás, amelyet egyének vagy az egyént befogadó társadalmi csoportok és szervezetek gyakorolnak.³⁰

Jelen esetben is olyan jelenséggel állunk szemben, amely az egyén életét gyökeresen megváltoztatja. A változás természetesen nem egyik pillanatról a másikra történik, a megkeresztelkedést megelőző tanulás során a „jelölt” életében eddig ismeretlen elemek tűnnek fel, például a Biblia folyamatos olvasása, a gyülekezet látogatása stb. A korábbi életével való konkrét szakítás azonban csak a vízzel való megkeresztelkedés által következik be.

A víz jelképiségére vonatkozólag ismét Eliade szavait idézem: „Bármilyen vallási összefüggésben jelentkezzék is a víz, funkciója mindig ugyanaz marad: felbomlasztja, megszünteti a formákat, »lemossa a bűnöket«, megtisztít és egyúttal újjáéleszt.”³¹ Ezek a szerepek itt is tetten érhetőek. Jehova Tanúi számára talán épp az utolsó funkció, az újjászületés a lehangsúlyozottabb. Amikor alámeríté- nek valakit, vagyis *eltemetnek* a víz alá, akkor a korábbi, saját magára összpontosító életmódra nézve meg kell halnia és gyökeresen szakítania kell a „világi élettel” is. Amikor feljön a vízből, egy új életre emelkedik ki, olyan életre, melyet Isten akarata és nem a sajátja vezérel.

Az új élet tényét világítja meg az is, hogy a vízben az ember számára nincs élet, és a keresztelés alkalmával ebből az életképtelen közegből Jehova szervezete emeli ki a testvéreket. Ettől a pillanattól kezdve mindig Isten törvényei vannak a szemük előtt, és próbálnak olyan életet élni, amely Istennek tetsző.

Jehova Tanúi a keresztséget nem szentségnek, csupán jelképnek tekintik az új életút kezdetén, amely egy egész életen át tartó szolgálat kiindulópontját jelzi. *Istennek önátadott szolgálkként* Jehova Tanúi kötelesek követni Jézus utasításait:

²⁸ Továbbra is haladj előre szellemileg! Az Órtorony Hirdeti Jehova Királyságát 1998. október 1. 28.

²⁹ Eliade, M. 1999. 7.

³⁰ Németh I. 1977. 174–175.

³¹ Eliade, M. 1987. 122.

„Tegyetek tanítványokká minden népeket, megkeresztelvén őket az Atyának, a Fiúnak és a Szent Léleknek nevében.” (Máté 28,19).

Jehova Tanúi nem elégedhetnek meg azzal, hogy megkeresztelkedtek, további erőfeszítéseket kell tenniük „szellemi előrehaladásuk” érdekében. Ehhez segítséget az otthoni Biblia-tanulmányozások és a gyülekezeti összejövetelek nyújtanak. Hetente három alkalommal találkoznak: hétvégenként vannak a nyilvános bibliai előadások és *Őrtony-tanulmányozások*;³² hétköznap pedig hetente kétszer találkoznak egymással szervezeten: a közös Biblia-tanulmányozási összejövetelen és a Teokratikus Szolgálati Iskolában. Ez utóbbi azt a célt szolgálja, hogy a prédikálások során minél hatékonyabban tudjanak fellépni, ezért ekkor olyan feladatokat oldanak meg, amelyek beszédkészségük és érveléstechnikájuk fejlesztését segítik elő. Ezek az alkalmak az állandó kontroll folytán szinten tartják szellemi képességeiket, és megakadályozzák, hogy helytelen cselekedeteket hajtsanak végre. Mindezek végső célja pedig a következő: „Az előrehaladásod nemcsak abban segít majd neked, hogy megőrizd az örömet és boldogságot, hanem abban is segít, hogy biztos helyed legyen Isten új világában, ahol égi Királyság – uralma alatt az előrehaladásod örökké folytatódhat majd!”³³

Irodalom

Dömötör Tekla

1981 Rítus. In *Magyar néprajzi lexikon. IV.* Főszerk. Ortutay Gyula. Budapest, 356–357.

Eliade, Mircea

1987 *A szent és a profán. A vallási lényegről.* Budapest.

1999 *Misztikus születések. Tanulmány néhány beavatástípusról.* Budapest.

Fekete Péter

1993 „A Jehova Tanúi” szektájának ismertetése és bibliai kritikája. Budapest.

Gassmann, Lothar

1998 *Jehova Tanúi. Történetük, tanításuk, értékelésük.* Budapest.

Hajdú-Bihari Nap

1995 Dícsértek örvendezve. Befejeződött a Jehova Tanúi debreceni kerület-kongresszusa. *Hajdú-Bihari Nap* I. 71. 1.

³² A kéthetente megjelenő *Őrtony Hirdeti Jehova Királyságát* 2. oldalán dátummal együtt mindig feltüntetik annak a két cikknek a címét, amelyet az összejöveteleken el kell olvasni. Ezeknek az írásoknak a felépítése eltér a kiadvány többi részétől: az adott cikk minden bekezdéséhez tartozik egy-két kérdés, melyet az adott fejezet felolvasása után bárki megválaszolhat. Az előadás és a tanulmányozás is körülbelül egy órán keresztül tart.

³³ Továbbra is haladj előre szellemileg! *Az Őrtony Hirdeti Jehova Királyságát* 1998. okt. 1. 31.

- Németh Imre
1977 Avatás. In *Magyar néprajzi lexikon*. I. Főszerk. Ortutay Gyula. Budapest, 174-175.
- Palotay Sándor – Szigeti Jenő
1977 *Tévedések útján. A „Jehova Tanúi”*. Budapest.
- Szabó Lajos
1935 *Jehova Tanúinak téves tanítása. (A betű rabjai, a tévelygés „hívői”)*. Sárospatak.
- Wolf Lajos
1943 *Jehova Tanúi*. Győr.

Források

A Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania gondozásában megjelent kiadványok

- Ismeret
1995 *Ismeret, amely örök élethez vezet*. Budapest.
- Jehova Tanúi
1990 *Jehova Tanúi a huszadik században*. Budapest.
1997 *Jehova Tanúi – Isten Királyságának hirdetői*. Budapest.
- Mit kíván
1996 *Mit kíván meg tőlünk Isten?* Budapest.

Melléklet

Jehova Tanúinak hittételei

Hittételek	Bibliai alap
Isten neve Jehova.	2Móz 6:3; Zsolt 83:19
A Biblia Isten Szava.	Ján 17:17; 2Tim 3:16, 17
Az emberiség nem kifejlődött, hanem teremtvé lett.	1Móz 1:27, 2:7
Az emberek halála az első ember bűnének köszönhető.	Róm 5:12
A lélek megszűnik létezni a halál beálltakor.	Préd 9:7,12; Ezék 18:4
A pokol az emberiség közös sírja.	Jób 14:13; Jel 20:13
A halottak reménysége a feltámadás.	Ján 5:28,29; 11:25; ApCsel 24:15
Földi életét Krisztus váltságdíjként adta az engedelmes emberekért.	Mát 20:28; 1Pét 2:24; 1Ján 2:1,2

Imáinkat csak Jehovához intézhetjük, Krisztuson keresztül.	Máté 6:9; Ján 14:6, 13,14
A Biblia erkölcsi törvényeinek engedelmeskedni kell.	1Kor 6:9,10
Képmások egyáltalán nem használhatók az imádatban.	2Móz 20:4-6; 1Kor 10:14
Kerülni kell a spiritizmust.	5Móz 18:10-12; Gal 5:19-21
Vért nem lehet az emberi testbe juttatni.	1Móz 9:3,4; Csel 15:28,29
Jézus igazi követőinek elkülönülve kell maradniuk a világtól.	Ján 15:19, 17:16; Jak 1:27, 4:4
A keresztények tanúk, hirdetik a jó hírt.	Ézs 43:10-12; Mát 24:14; 28:19,20
A teljes vizalámerítéssel történő megkezesztelkedés az Istennek történő önátadást szimbolizálja.	Mk 1:9,10; Ján 3:22; Csel 19:4,5
A vallásos címek Írás-ellenesek.	Jób 32:21,22; Mát 23:8-12
Mi most a „vég idején” élünk.	Dán 12:4; Mát 24:3-14; 2Tim 3:1-5
Krisztus jelenléte láthatatlan.	Mát 24:3; Ján 14:19; 1Pét 3:18
A sátán e világ láthatatlan uralkodója.	Ján 12:31; 1Ján 5:19
Isten el fogja pusztítani a dolgok jelenlegi gonosz rendszerét.	Dán 2:44; Jel 16:14,16, 18:1-8
Isten Krisztus alatti királysága igazságosságban fog uralkodni a föld felett.	Ézs 9:6,7; Dán 7:13,14; Mát 6:10
Egy „kicsiny nyáj” fog uralkodni az égben Krisztussal.	Luk 12:32; Jel 14:1-4; 20:4
Mások, akiket Isten helyesel, örökké tartó életet kapnak egy paradicsomi földön.	Luk 23:43; Ján 3:16; Jel 21:1-4

(Forrás: Az Óratorny Hirdeti Jehova Királyságát 1996. szept. 15. 5.)

Munkám tudományos előzményei csupán a műfajra korlátozódnak, témabeli egyezéssel egyáltalán nem talákoztam. Fontosnak tartom azonban megjegyezni, hogy a terület korántsem felfedezetlen, több külföldi és magyar írás foglalkozik tankönyvelemzéssel, érdeklődésük középpontjában azonban az általános és középiskolai tankönyvek történelemszemlélete áll. Jó példa erre a Kapitány házaspár kutatása, melynek tanulságairól a *Rejtjelek*ben olvashatunk.¹

Suzanne Mollo nyolcszázhetven francia olvasmányban vizsgálta a pedagógiai mintákat, alapfeltevése volt ugyanis, hogy a környezetleírás sem mentes nevelési szándékoktól. A dolgozatomhoz szorosabban kapcsolódó részletekre később térek ki, általánosságban pedig annyit jegyzek meg, hogy módszerként a tartomelemzést alkalmazta, végkövetkeztetései pedig túlnyomórészt egybeesnek a magyar tankönyvekről leírtakkal: egyrészt a tudatos archaizmus, másrészt az erős érzelmi színezet jellemzi őket, vagyis a modern társadalommal ellentétben egy idealizált világot mutatnak be.²

Hasonló a módszere, témája és eredménye Horváth Ágota és Andor Mihály írásának: többek között megállapították, hogy az olvasmányok standardizált, konzervatív családképet tükröznek.³ Jóval árnyaltabb és finomabb részletekbe menő Háber Judit és H. Sas Judit könyve, mely mind terjedelmében, mind kérdésfelvetésében és eredményeiben túlmutat a fentebb említett cikkeken.⁴ 1973–1974-es tankönyveket alapul véve minden megvizsgált témakörben arra keresték a választ, hogy a változó vagy a hagyományos társadalom szükségleteit elégítik-e ki, és mennyiben tükrözik a valóságot. Válaszuk az előbbieket annyiban módosította, hogy az olvasmányok zavaros, összemosott, az eligazodást nemhogy segítő, inkább gátoló világot építenek föl, mely merőben eltér a mai valóságtól.

1 Kapitány Á. – Kapitány G. 1995.

2 Mollo, S. 1974.

3 Horváth Á. – Andor M. 1974.

4 Háber J. – H. Sas J. 1980.

Szintén bőségesen dokumentált kérdés, hogy az egészségmodell (a betegség, a külső megjelenés stb.) kulturálisan kódolt jelenség. E fogalmak nem önmagukban, hanem társadalmi, kulturális, intézményes és politikai keretben élnek.⁵ Az egészséggel kapcsolatos magatartás korai beidegződéssel rögzül az emberi viselkedésben és vélekedésben, határai azonban nem merevek (pl. tisztaság). Általában elmondhatjuk, hogy az egészségfogalom összetett, strukturált és időben változó.⁶ Összetettsége abban nyilvánul meg, hogy különböző elemekből áll: belső magatartás, testi ideál, életmód, megjelenés, fellépés, magaviselet, testhordozás stb., e külső jellemzők mögé viszont belső tulajdonságokat társítunk, vagyis párhuzamot vonunk a külalak és a személyiség között.⁷

A strukturáltság a társadalmi osztályok szerinti különbségekre vonatkozik, hisz értéküket mindig az adott társadalmi helyzetben nyerik el. Az egészség helyzete az életminőség egyik mutatója is,⁸ a betegség megítélésében pedig a kultúra, a tudat és az intézmények is szerepet játszanak.⁹

Mindebből világosan látható, hogy a test és „tartozékai” – fizikai, biológiai létükön túl – társadalmi jelként, „termékként” működnek, s a világhoz való viszonyra is utalnak.¹⁰ A test sajátos kommunikációs képessége szorosan összefügg a szellem beszédével, azaz az értelemmel, s e kettő állandó kölcsönhatásban áll egymással.¹¹ Mivel Magyarország „paraszti talpazatú ország”, az egészség követelmény, sőt morális érték, érdem, a társadalom ép tagjainak attribútuma.¹²

Dolgozatom tárgyát 1905 és 1925 közötti második osztályos népiskolai tankönyvek alkotják. Célom a korban sugallt egészség- és tisztaságkép feltárása, hisz ebből a valós helyzetre is visszakövetkeztethetünk. A vizsgált téma nem korlátozódik az említett fogalmakra, beletartozik mindaz, ami az embert kívülről jellemzi, vagy testével áll összefüggésben (pl. táplálkozás, életkörülmények, a munka és a viselkedés egészséggel kapcsolatos normái stb.). Módszerem a tartalomelemzés.¹³

5 Makara P. 1992.

6 Losonczi Á. 1984.

7 Bourdieu, P. 1978.

8 Tóth I. 1992.

9 Losonczi Á. 1984.

10 Bourdieu, P. 1978.; Losonczi Á. 1984.

11 Lutz, R. 1996.

12 Losonczi Á. 1984.

13 Antal L. 1976.

Iskolaügy, iskolázottság

A vizsgált kor alapfokú képzést nyújtó intézménye a népiskola volt, mely Eötvös József 1868-as rendelkezése óta 6–12 éves korig mindennapi elemi népiskolából, 12–15 év között pedig ismétlő elemi népiskolából állt.¹⁴

Az általam választott időhatárt két népiskolai törvény adja. 1905-ben és 1925-ben is új állami tanterv született, az utóbbihoz *Utasítás*, illetve a vallás- és közoktatási miniszter által kiadott tanítói kézikönyvek is megjelentek (*Egységes Népiskolai Vezérkönyvek*).¹⁵

A dualizmus korában az ábécéskönyvek kínálata túltett a gimnáziumi tankönyveken: az előbbiekből összesen hatvannégyféle létezett, főleg hivatalos kiadóktól, de magánszemélyektől is származott néhány. A két világháború közti időszakra számuk huszonötre csökkent, és különböző reformokat hajtottak végre rajtuk, melyek a húszas években kezdődtek és az 1925-ös új, modern népiskolai tanterv bevezetésével tetőztek.¹⁶ A fő kiadók az Athenaeum, a Franklin, a Lampert és a Szent István Társulat voltak.¹⁷

Az 1905-ös népoktatási törvény az 1868-as hibáit próbálta kiküszöbölni. Az iskolák túlnyomó többsége egyházi tulajdonban volt, s a hitfelekezetek feltétlen, ellenőrzés nélküli jogot kaptak az általuk fenntartott intézmények fölött. A reformerek a tényleges ismeretátadással és számonkéréssel sem voltak megelégedve, megkérdőjelezték a tanítás hatékonyságát.¹⁸ Az iskolák kétharmada osztatlan és egytanítós volt, a felekezeti nem rendelkeztek külön tantervvel, az oktatási szintet tehát ezek a körülmények is befolyásolták. Az újítók tehát az 1868-as liberális szellemmel való leszámolást tűzték ki célul, vagyis a nemzeti, vallásos és erkölcsi nevelést, a gyakorlati életre való felkészítést (legszükségesebb ismeretek átadása, értelem- és akaratfejlesztés, munkára nevelés, erkölcsnemesítés stb.), va-

¹⁴ A megnevezés az 1835-ben Adolf Diesterweg berlini népiskola-népszerűsítő által megalkotott *Volksschule* tükörfordítása. Használata 1945-ben szűnt meg (Mészáros I. 1991.).

¹⁵ Mészáros I. 1990.

¹⁶ 1925-ben Tankönyvügyi Bizottság alakult, mely – többek között – a tanév végén a következő évben használható tankönyvek jegyzékét is összeállította. Ezenkívül minden tanév elején „tankönyvjavasoló” iskolai értekezletet kellett tartani, melynek eredményét a tanfelügyelő terjesztette föl a Tankönyvügyi Bizottságnak.

Mindez arra szolgált, hogy a tankönyvek változtatását korlátozzák és a szegényebb tanulók esetleg több éven keresztül is használhassák egymás könyveit. Olyan szabály is létezett, mely szerint egy újonnan bevezetett könyvet legalább öt éven keresztül kötelező használni (Mészáros I. 1989.).

Jól láthatóak az elmondottak az 1905-ös elemi iskolai tankönyvek kiírt pályázatból is, ennek szabályai közt ugyanis az országos tantervhez való alkalmazkodás mellett a másik két kitétel az arra vonatkozott: nem haladhatta meg az addigiakat, és szegényeknek 25%-os kedvezmény járt (*Népinevelők Lapja* 1905. 169–170.).

¹⁷ Mészáros I. 1989.

¹⁸ *Népinevelők Lapja* 1904. 4–7, 41–47.

lamint a társadalmi igényeket és követelményeket vették figyelembe.¹⁹ A társadalmi élet és a „közösség szolgálatának” fontosságát a kortárs Pintér Dezső is hangsúlyozta²⁰, az általános kérelmeket pedig jól illusztrálja a következő, szintén kortárs írás egy részlete: „humanitási, paedagogiai, vallásos, nemzeti, különleges magyar nemzeti és nemzetgazdasági szempontból előnyösebb volna a felekezeti iskolákat egészen beszüntetni és községi iskolákkal helyettesíteni” Emellett kérte a kötelező vallásos oktatás eltörlését, a tananyag egységesítését, a felekezeti iskolák szintjének emelését, és azt, hogy egy tanteremre legfeljebb hatvan gyerek, egy tanítóra legfeljebb huszonhat kötelező óra jusson, és az iskolai tanács dönthessen a tantervről és a tankönyvekről.²¹

Ehhez képest néhány évvel később a következőkről számolnak be a kortársak: a magyar oktatás szabályozója az egyház, mely különféle módszerekkel uralodik az iskolában. A népiskolák 77%-a felekezeti, a tanköteles gyerekek 21%-a nem jár iskolába (ez csak a statisztika szerinti hivatalos adat!), egy tanítóra átlagosan 84 tanuló jut és az összes iskola 69%-a osztatlan, 68%-a pedig egytanítós. Az iskolaszék elnöke a lelkész, akinek nem igazán érdeke, hogy az emberek megtanuljanak írni-olvasni, tehát az eredménytelen tanításért az egyház a felelős. De hiába kiválóbbak az állami iskolák, mégis a felekezetiéket látogatottabbak: vagyis a „hit és a dogma uralkodik a tudomány fölött”.²² Zigány Zoltán szerint az iskola felépítése sem megfelelő, az eredménytelenség oka pedig az elavult, tudománytalan, satnya ismeretanyag. Az emberi élet világias felfogására, a gondolat szabadságára, bátor cselekvésre volna szükség a „másvilágra kacsingató aszkétaszellem, a vallási dogmák és hagyományok kultusza, a meddő multnak apoteózisa és a modern élet szellemi és anyagi eredményeinek lebecsülése” helyett. Érthető tehát, hogy a húszas években újabb reformokra volt igény.

Ami a korabeli parasztság iskolázottságát illeti, Ortutay Gyula szerint a szegényparaszti réteg nagy része – ha járt is iskolába – nem vált aktív íróvá-olvasóvá, a két világháború közti analfabétizmus a nagybirtok vidékein 20-28%-os arányt mutatott.²³ Voigt Vilmos az iskoláztatás szerepét döntőnek tartotta az akkulturáció folyamatában, és hatékonyságát szintén az írástudatlanok számán mérte le. 1870-ben a felnőtt lakosság 58%-a volt analfabéta (falun a nők négyötöde, a férfiak kétharmada, városon valamivel jobb volt az arány). Ez az első világháború utáni évekre valamelyest javult, de a szegényparasztok 54 és a munkások 15%-a még mindig analfabéta volt.²⁴

A parasztyerek általában az első két osztályt járta ki, innentől kezdve egyre fogyott a tanulók létszáma, a hatodikban már csak a tovább tanulni szándékozók

¹⁹ Kőte S. – Ravasz J. 1979.

²⁰ *Népnevelők Lapja* 1905. 751-753.

²¹ *Népnevelők Lapja* 1904. 24-31.

²² Kunfi Zs. 1908.

²³ Ortutay Gy. 1962. A szerző fölvetette a paraszti írásbeliség kapcsán, hogy vajon mennyit őriz meg egy ember a családi nevelés és az iskolai művelés tényeiből, de ő maga ezt nem válaszolta meg.

²⁴ Voigt V. 1978.

maradtak. Az oktatás délelőtt nyolctól tízig és délután kettőtől négyig tartott, a csütörtök pedig szünnap volt. A tanulókkal keményen bántak, nem volt ritka a testi fenyítés sem, amelyet csak állandó tanulással és példás magaviselettel lehetett elkerülni: a parasztyerekeknel ez az átlagnál nehezebben ment, egyrészt mert a durva munkához voltak szokva, másrészt a tudás nem számított értéknek környezetükben.²⁵

Lényegesen „kellemesebbnek” tekinthető a polgári otthon gyermekének helyzete, akit iskolás koráig az anya, a nagymama és a dadus nevelt és készítet fel a későbbi tanulásra, majd szintén elemi iskolába került, vagyis a család követelményeinek ezzel tett eleget.²⁶

Egészségügy

A század korai évtizedeiben több panasz és felhívás is elhangzott a lakosság egészségügyi körülményeivel kapcsolatban. Az ország számos vidéke állandóan nélkülözte az orvosi ellátást, a tömeges csecsemő- és gyermekhalálózást a szülők egészségi állapota, a higiéniai ismeretek hiánya és a nem megfelelő lakás-, táplálkozási és munkaviszonyok okozták. A legfőbb akadálynak azonban mégsem ezt tartották: egyes kortársak véleménye szerint nem azért korhatáron aluli a halálozás, tömeges a fertőző betegek száma stb., mert az orvostudomány színvonala nem kielégítő, hanem mert a társadalom nem tudja végrehajtani az ajánlott rendszabályokat. Vagyis a „teoretikus gondolat is mély, gyökeres reformtörekvéseket kíván”, a fő ok ugyanis a társadalmi berendezkedés hiányossága.²⁷ Valamivel közelebbről láttatta a helyzetet Vonzó István beszámolója az orvoshoz való bizalmatlan viszonyról.²⁸ Egy másik fontos adalék: a szappanhasználat a városokban, különösen Budapesten a századfordulón vált általánossá és tette a rendszeres tisztálkodást a nagyobb tömegek napi igényévé.²⁹

Szemponatok, elemzés

A vizsgálatot a Tankönyvtár³⁰ 1996 novemberében fellelhető³¹ példányai alapján végeztem. Mindez tizennégy tankönyvet és ezekben több mint ezernyolcszáz ol-

²⁵ Zöldy P. 1974.

²⁶ Visi Lakatos M. 1992.

²⁷ Kende Zs. 1914.

²⁸ Vonzó I. 1907. 714–715.

²⁹ Gyáni G. 1995. 63.

³⁰ Budapest, Tornavár u. 14., 1999 óta Győrffy István u. 22-24.

vasmányt (szemelvényt, verset, közmondást stb.) foglal magában. Összesen százötvenhét olvasmány, vagyis a teljes anyag mintegy 9%-a kapcsolódik közvetlenül vagy közvetve a témához. A továbbiakban ezt szeretném bizonyos kérdések köré rendezve bemutatni. Az elemzett tankönyvekre szövegekői utalással hivatkozom, szögletes zárójelek közé tett sorszámokkal, melyek feloldása a tanulmány végén található.

A tankönyvek közül kettő fejezetcímében jelenik meg konkrétan is a vizsgált téma, s ezáltal egy teljes részt szentelnek a problémának [2. *Az ember*, 10. *Egészségtan*]. Az egyes olvasmányokat tekintve tizennyolc foglalkozik közvetlenül az egészséggel, tisztasággal (11%), ebből hat a katolikus olvasókönyvekben [2, 5.], három pedig a budapesti gyerekeknek szánt könyvekben található [2, 7.]. Két olvasókönyvben is megtalálható az *Egészségi szabályok* című, hat pontból álló felhívás, mely nem a könyv belsejében, hanem a belső, kemény borítón, a címlap előtt olvasható [7, 12.]. A közlemény fontosságát tehát duplán hangsúlyozza az elsőség és a kevésbé rongálódó hely. A hat szabály a következő:

1. Ügyeljünk a tisztaságra (reggel friss vízzel és szappannal a kéz, arc, nyak, mell lemosása, fogmosás, fésülködés, tiszta ruha és cipő, körmök és kezek általános tisztasága, evés előtt kézmosás, utána szájoöblítés, a köpködés elkerülése, orrtörlés csak zsebkendővel, cipőtörlés, szemetelés elkerülése)
2. Óvakodjunk a meghűléstől (bent meleg ruhát le kell venni, csukott szájjal kell járni)
3. Jó levegő egészség, rossz levegő betegség! (szabadidőt kint kell tölteni, és az iskolatermet szellőztetni)
4. Tartsuk magunkat egyenesen! (járás, állás, ülés, olvasás, írás, rajz és kézimunka közben is, üléskor a talpakat a padlón kell tartani, elöl összefont karokkal ülni nem egészséges)
5. Vigyázzunk a szemünkre! (nagy betűkkel írni, alkonyatkor nem tanácsos írni, olvasni, kézimunkázni és rajzolni, nap vagy vakító fény és árnyék se vetüljön a munkára, lapra)
6. Tanítónknak azonnal jelentjük (ha valaki rosszul lát, hall, fázik, melege van, vagy fertőző beteg van otthon).

Az olvasmányok nagyobbik része tisztán szabályokat ír le: Az egészség [5, 11, 14.], A tisztaság [5, 10.], Ügyelj a tisztaságra! [1.], Óvakodjunk a meghűléstől! [1.], Mire jó a friss víz? [9.], Hogyan ügyel egészségére az okos gyermek? [15.], Szeresd a tisztaságot! [2.] és Őrizzük érzékeinket! [10.] stb. címek alatt. Megtudjuk, hogy aki nem fél a víztől és reggel derékig megmosdik szappannal, az nem lesz beteg soha, sőt, olyan lesz tőle a gyerek, „mint az élet: barnapiros arc, ragyogó szem, mosolygó száj” [9.]. „A friss víz és a tiszta levegő a legjobb orvosság,

³¹ Az említett intervallumból néhány könyv hiányzott, melyek épp kiállításon vagy kötetesen voltak.

gyáva, aki fél tőle” [2.]. Máshol az egészséges embert a beteggel összehasonlítva a következő kritériumokkal találkozunk: aki egészséges, az „egész nap jókedvvel dolgozik, közben dalol, füttyörész, jó étvágya van, illik neki mindenféle étel, örül az életnek”. Ezzel szemben a beteg ember „arca sápadt, szeme bágyadt, nincs étvágya, a munkához nincs kedve, nem is igen tud dolgozni, az életben nem telik öröme és boldogtalannak érzi magát”.

Amit egy tapasztalt orvos ajánl: „Légy mindig tiszta! [...] Naponta friss vízzel mosdás deréig. [...] A szappan a legolcsóbb orvosság. [...] Ételben, italban tarts mértéket! [...] Itálnak legjobb a friss, tiszta víz, a pálinka méreg. [...] Lakásod legyen világos, szellős, tiszta! [...] A friss levegő csodaszer, mely életedet meghosszabbítja. [...] Munka nélkül nincs egészség! [...] Akarod, hogy egészséges légy? Akkor dolgoznod kell! [...] Munka után édes a pihenés. [...] Nappal ne heveréssz, ne aludjál!” [14.]. „A hideg víz erősíti a testet, a meleg elpuhítja, a hideg víz fenntartja az egészséget, a meleg eldurvítja a bőrt” [10.].

Jól szemlélteti *Az egészség* című rész [5.], hogy a test tisztaságát általában kiégyezíti a ruha („Minden héten legalább egyszer tiszta fehérneműt öltünk magunkra”) és a lakás tisztasága („Az okos ember kéményt épített a háza fölé. Nem tűri szobájában a házi állatokat”), a mértékletesség („Oktalan ivás, ünnepen, búcsún sok evés nem helyes”), a munka és a pihenés váltogatása („Fölváltva dolgozunk és nyugodjunk”), a henyélés helytelenítése („A sok alvás elkábítja az embert és főfájást okoz”), valamint a jókedv és az öröm („Folyvást vidámak legyünk. A vidám embernek mindig jó étvágya van”).

Gyakori, hogy valaki elmeséli, ő hogyan tisztálkodik, és a tanító bácsi példásnak és követendőnek tartja viselkedését [1.], egy négyrészes olvasmányban például négy gyerek mondja el, hogyan tisztálkodik, hogy vigyáz a tanteremre stb. Az is többször előfordul, hogy az orvos a legitimáló tényező: „Engem édes anyám minden héten egyszer megfürösz. Langyos vizet önt egy dézsába, abba beleállít, és szappannal megmossa az egész testemet. Az orvos bácsi azt mondja, hogy azért vagyok én mindig egészséges” [5.].

Az állatok tisztálkodása is példaként szerepel: „Még az állatok is mosakodnak. Azok is tisztán tartják testüket. Kétszeres kötelességünk ezért nekünk, embereknek, hogy testünk, lelkünk és minden, ami körülöttünk van, tiszta legyen” [5.].³²

Az idetartozó olvasmányok közül kettő valamilyen történetbe foglalva próbál az egészségre és a tisztaságra vonatkozó normákat közvetíteni. Az egyik jobban hasonlít az előzőekhez, története ugyanis csak a szokásos szombat esti fürdetés leírása [11. *Fürdenek a gyerekek*], mely a kisfiú hálás felkiáltása („De jó is tisztának lenni, édesanyám!”) után az édesanya szentenciáiba torkollik („Azért vagytok olyan egészségesek és pirosak, mert megszoktátok a tisztálkodást és nem félték a víztől” stb.). A másik valamivel hatásosabb módon tárja a gyerekek elé a víz szeretetének fontosságát [7.]. Egy kisfiú öccsére panaszkodik, aki minden reggel sír, mert nem szeret mosdani. Bátyja egészen el van keseredve („Mi lesz ebből

³² Ez a témája egy négy versszakos versnek is, mely – ha nem is pontosan ugyanúgy – két könyvben fordul elő [1. *A tisztaság*, 5. *A kis galamb*].

a gyermekből, ha megnő és elszakad a szülői háztól? Sohase fog ez mosdani?”), majd a következő történetet meséli el:

A minap egy nagy erős piros emberrel találkoztam.

- Mitől lett ilyen egészséges? - azt kérdeztem tőle.

- Semmitől mástól, - így felelt - csak attól, hogy gyermekkorom óta szeretem a vizet.

- Inni?

- Nemcsak inni, hanem főképpen mosdani. Ha napos időben szél nem fujt, amikor csak lehetett, fürödtünk. Úgy lubicoltunk nyáron a vízben, mint a récék.

- Lássá, - így folytatta a nagy erős piros ember, - mikor már megnőttem és magam ura lettem, az első pénzemen fürdőkádat vettem és *mindennap* lemosom magam friss, hideg vízzel. De nincs is náthám soha, meg nem is köhögök.

Egy másik könyvben [6.] szintén megtalálható ennek az olvasmánynak egy változata, a végén viszont kiegészül a báty megjegyzésével: „Az olyan gyermeket, aki nem szereti a vizet, én sem szeretem. Egyszer majd meghívok minden gyereket egy nagy ebédre, de oda csak az jöhet el, aki mindennap nevetve szokott mosdani.”

A víz szeretete tehát maga után vonja a tisztaságot, az pedig az egészséget. Ennek két fő attribútuma a vidámság és a munkakedv.

Az olvasmányok következő csoportjának címében nem jelenik meg a témára utaló szó, de témájukban nagyrészt vagy egészben az előzőeket ismétlik. Ilyen többek között a *Béni úrfi* [6.], melyben az állatok nagy sírás-rívást hallanak a konyhából, s összecsendülve tanakodnak, vajon mi lehet az. Végül a kecske benéz, s Béni úrfit látja egy nagy dézsa hideg vízben ülni, aki sivalkodik, mert nem szeret fürdeni. Az állatok megvitatják az esetet: az öreg tyúk megérti, hisz az ember ugyanúgy szárazföldi lakó, mint a tyúk, és ő se engedi a csibéit a vízbe. A kacsa szerint a víz a legnagyobb gyönyörűség, s ezt a liba is helyesli. Az igazságot Sajó kutya mondja ki: „Az ember nem tyúk, nem is liba. Az ember szárazföldön él. De azért minden rendes embernek meg kell fürödni, épen úgy, mint minden rendes komondornak is.”

A mértékletességre okít a mohó fiúk esete, akik az erdőben mérges bogyókat esznek és megbetegsznek [10.], és akik melegeben túl hirtelen és túl sok hideget isznak [2.]. Az *Irány: a kéklő hegyek!* című írás [11.] pedig az olvasókönyv végén összefoglalja az összes elhangzott egészségre vonatkozó információt. Érdekessége, hogy ezeket azon cél érdekében kívánja meg, mely összefügg a kiadás évében (1924) fennálló politikai helyzettel (a gyerekek honvédő katonák akarnak lenni, ezért kell erősnek és egészségesnek lenniük). Jól látható itt az a megállapítás, miszerint minél inkább férfierényű egy társadalom, annál fontosabb követelmény az egészség. Az akkori társadalom működéséhez az egészségen és a munkaképességen kívül a harcképesség is elengedhetetlen volt.³³

³³ Losonczi Á. 1984.

Rendkívül sok olvasmány témája a táplálkozás. Az általánosabbak [2. *Étel és ital*, 5. *A táplálék*, 10. *Az evés*, 14. *Az ember táplálkozása*] leírják, melyek az ember fő táplálékai (tej, kenyér, hús, főzelék, gyümölcs), hogy „az evésben rendet tart-sunk”, vagyis naponta háromszor együnk, „ne nyalakodjunk és a mértéktelen evés se szép, és a jó gyerek mindent megeszik, amit szülei eléje tesznek” [5.]. Ezen olvasmányok közös vonása, hogy a mértékletességre különösen nagy hangsúlyt helyeznek (ez az egy közös téma található meg a négy említett szövegben). Az indok: „aki sokat eszik, megbetegszik” [10.].

Más olvasmányok – közvetlenül vagy közvetve – a mértékletességre hívják föl a figyelmet, ez a fő témájuk [5. *Az asztalnál*, 7. *Esztike uzsonnája*, 10. *Mértékletes légy*] Az utolsó két olvasmány története hasonló: a vendégségben az egyik gyerek már játék közben is eszik, aztán mindenképp kétszer annyit szed, mint a többiek, végül rosszul lesz, illetve egy testvérpárt hívnak vendégségbe, s mindkettő mindenképp eszik, de egyikük annyit, hogy alig bír hazamenni. Az *asztalnál* című versike viselkedési szabályokat tartalmaz, de utolsó harmada a mértékletességről szól.³⁴

Az ivásról szóló olvasmányok [5. *Az ital*, 7. *A víz*, *Hogyan válik a szőlő borrá?*, 8. *A sör, a bor, a pálinka*, 9. *Mi juttatta börtönbe Kerekes Pétert?*, 10. *Az ivás*, *Óvakodjunk a szeszes italoktól*] közös vonása, hogy dicsérik a vizet és szidják az alkoholt, legfőképpen a pálinkát. Íme egy jellemző részlet:

A bort szőlőből készítik. Apám hordóban tartja borát. A bor erős ital, az embert igen fölhevíti. Aki sok bort iszik, megrészegszik. A részeg ember nagyon csúf. Nagy embernek kevés bor nem árt meg. Beteg embernek is néha az orvos rendel egy kevés jó ó-bort. Hol bor nem terem, sört főznek. A sör rendszerint keserű. A sörtől is meg lehet részegedni. Legrosszabb ital a pálinka. A pálinka gyermekeknek valóságos méreg. A felnőtteknek is csak ritkán vagy csak orvosságképpen kellene a pálinkát inni. A sok ivás megrontja az egészséget s koldussá teszi az embereket. – Én csak a víz mellett maradok, ez a legjobb ital. [5.]

Természetesen Kerekes Pétert is az ital juttatta börtönbe, és a tanító elmeséli, hogy az iskola előtt elesett ember jómódú volt, de az ital miatt jutott koldusbotra és hagyta el a családját, mire a gyerekek megfogadják, hogy óvakodni fognak az alkoholtól, főleg a pálinkától [10.]. A szőlőkészítés folyamatát magyarázó olvasmány [7.] végén is ott találjuk dőlt betűkkel szedve: „A szeszes ital nem való a gyermekeknek. A meglett ember is csak mértékkel éljen vele!”

Furcsa trilógiát alkot a sör, a bor és a pálinka jellemzése, itt az alkohol minősége differenciálttá válik, a teljes alkoholtalalom megszűnik, és az eddigieken kí-

³⁴ „Igaz mondás: a sok megárt.
Mérték evésben, ivásban,
Legyen hát nálad szokásban.
Mert, aki nem tart mértéket,
Élete hamarabb ér véget.”

vül – úgy tűnik – más szempontok is legalább olyan fontos szerepet kapnak (a magyar ember nem szereti az egyébként is „határozottan rossz” német sört, annál inkább a jó magyar bort, de csak mértékkel, a pálinka pedig valóságos méter, különben is „muszka ital”).

A táplálkozáshoz kapcsolódnak a példaértékű jöttetek, ugyanis mindegyikben ennivalót adományoznak nélkülöző társaiknak. A történetek egy része az iskolában játszódik, ahol a tanító vagy a gyerekek rájönnek, hogy egyik barátjuknak nincs uzsonnája, vagy olyan szegény családból származik, hogy egy napja nem evett stb., attól kezdve ételt visznek neki, vagy padtársa mindig elfelezi vele [5. *Morzsák az iskolában*, 9. *Miért volt éhes Juliska?* stb.]. Gyakori a szomszédok, a koldusok megsegítése. A *fényes fillér* című történetben [7.] Juliskát nagymamája meglátogatja az iskolában, s mert jó leány, kap egy fényes fillért. Már alig várja, hogy otthon elújságolja, mikor hazafelé menet meglát egy koldust. Épp delet harangoznak, s neki nincs még ebédje, hát odaadja a fillért, s örül, hogy jót tehetett. Hasonló történet *A narancs* [11.], amelyben a szomszéd beteg kisfiú kapja meg azt a narancsot, amelyre Klári annyira vágyott, hogy már álmodott is vele, és amelyet azelőtt még csak képen látott. Szívet melengető történet övezi az Izabella utcai árvaellátó Ingyentej Egyesület felhívását, mely eleget tesz a korabeli kívánalmaknak, miszerint az irreális és valótlan helyett valós tartalommal töltsék meg a tankönyveket.³⁵

Az ember és általában fizikai vonatkozásai egyrészt konkrét leírásokban, másrészt kisebb történetekben jelennek meg. Az előbbi kategória a népesebb, nem ritkák az olyan – szinte természettudományos igényű – ismertetések, melyek sorra veszik az emberi szervezet felépítését és biológiai szükségleteit [2. *Az ember, Testünk tagjai, Az érzékszervek*, 5. *Az ember, A lélek és a test, Testünk tagjai, A fej, A derék, A karok, A lábak, A látás, A hallás, Az alvásról*]. Ezek az írások a száraz információközlésre törekszenek, s ahol csak lehet, az egészséges életre buzdító tanácsokat is adnak: „Oktalanul cselekszenek, akik napba néznek, gyöngye világosság-nál írnak, olvasnak vagy varrnak. Szemünket tisztán tartsuk, a friss víz erősíti a szemet” [5.]. Néhol azonban nem megfogható szabályok ezek, hanem a kor és a társadalom normáját és elvárásait tükrözik: „Hát te, aki ezt olvasod vagy hallgatsz, hány órákor szoktál jó reggelt kívánni?” [7. *A madarak ébredése*].

Az utóbbi kategóriába tartozik az az olvasmány [10. *Melyik szükségesebb?*], melyben a száj és az orr egy beszélgetés alkalmával arra a megállapításra jut, hogy a kézen és a lábon kívül csak ők igazán fontosak az embernek, hisz ők lélegeznek és etetik. Ezt persze a fül meghallja és felvilágosítja őket: a szem látja meg az ételt, de a fül hallja meg a veszélyt. Ekkor az ember tesz igazságot, természet-

³⁵ A Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár *Gyermeksorsok és gyermekvédelem a századfordulón* című, 1998-ban megrendezett kiállításán a következőket olvashattuk: „1901-ben alapított, 1906-tól a főváros által támogatott Ingyentej Egyesület telenként több mint egymillió negyedliteres porció tejet, illetve speciális csecsemőtejet osztott szét. Az általános tej kiosztás Izabella-utca 42. sz. alatti helyiségünkben 1912. december hó 1-től 1913. március hó 1-ig volt nyitva, ez idő alatt naponta átlag 900 gyermek fogyasztotta el reggelijét és uzsonnáját (¼ liter tej és zsemle).”

sen mindegyikre egyformán szüksége van, és jó tanácsokat is ad a helyes viselkedést illetően: a száj ne fecsegjen, a szem ne lássa meg más hibáját, a láb ne járjon rossz úton stb.

Az előző példa átvezet a viselkedés kérdéséhez. Egyetlen olvasmány [2. *Légy illedelmes!*] vonatkozik kifejezetten az illemszabályokra, ebben az általános tisztaság mellett az evésről (nem beszélünk evés közben, nem eszünk az utcán stb.) és egyéb szabályokról (beszélgetés közben nem illik vakarózni, egyenesen kell tartani magunkat stb.) olvashatunk. A többi idetartozó olvasmány nagy része a betegekkel való helyes bánásmódot járja körül: „Ha beteget visznek el előtted, ne beszélj senkivel, ne mosolyogj, hanem gondoldj arra, hogy téged is érhet szerencsétlenség” [3.]. Olyan is akad, mely arra tanít, hogy az állatok is érzik a fájdalomt, tehát ne bántsuk őket [2.] stb.

A fizikai megjelenés egyik legfontosabb jellemzője az ideális külső. Egy olvasmány sem íródott külön ezzel a témával, ám számos apró, elszórt részlet utal rá. Általános követelmény a tiszta, rendes ruha és test, a fésült haj [14.]. Az arc minden pozitív leírásban piros, barnapiros, rózsás [15.], a szem ragyogó, a száj mosolygó – ezzel szemben a beteg ember bágyadt, sápadt –, a test edzett, izmos. Mindez általában a tisztaságnak, a friss víznek és a jó levegőnek köszönhető, és fordítva: aki koszos, az csúnya és beteges is (lásd a 218–220. oldal idevágó idézeit). A külső tisztasága az egyszerűséggel és a puritanizmussal is összekapcsolódik: a csinosság egyszerű, tiszta és ép ruhát jelent, de nem selymet vagy bársonyt. A lányok azon szokása, hogy illatos kenőccsel, olajjal kenetik a hajukat, csak hajhullást és korai öszülést okoz. Tükörbe csak akkor nézzünk, „ha meg akarunk győződni, hogy arcunk, hajunk rendben van-e” [10.] stb.

Az egészség és a tisztaság igénye az embert övező közegre, a körülményekre is kivetül. A legtöbb olvasmány a lakás, a ház és az udvar rendben tartásáról szól. Az egészséges lakás kritériumai között szerepel, hogy tiszta, száraz, világos, jó levegőjű és évente kétszer fehérre meszelt [6, 8.], az udvart pedig naponta tisztára kell seperni [11.]. Preferált tartózkodási hely a változatos, üdítő és természetes erdő is [7.].

A munka mint a társadalmi lét alapja szintén összefügg az egészséggel. Munka közben és után az ember jól érzi magát, örömet leli abban, amit tesz: „A legmunkásabb emberek a legboldogabbak. Az ilyenek rendszeren hosszú életűek” [2.].

A didaktikus olvasmányok mellett tanulságos történeteket is olvashatunk. Ezek egyike *A sovány étel*, mely több könyvben is szerepel. Lényege, hogy a gyerekek délben nem ízlik az ebéd („sovány az étel”), mire anyja megígéri neki, hogy estére frissset kap. Egész délután krumplit szednek, este pedig a gyermek megdicséri a vacsorát, mire anyja közli vele, hogy az ebéd maradékát kapta. A tanulság: „Ilyen csodát mívelt a délutáni szorgalmas munkásság!” [12.]. Hasonló Péntes Mihály esete is: mindene megvolt a boldogsághoz (kastély, pénz), ő maga pedig egész nap heverészett, amiért mindenki irigyelte. Ám valójában szegény volt, mert nem volt egészsége, gyomorbeteg volt, két éve sikertelenül próbálták gyógyítani. Egyszer híres orvos érkezett a szomszéd városba, aki megállapította, hogy veserágó férge van és egy év múlva a földben lesz, ha nem követi a taná-

csait: naponta gyalogoljon el a szomszéd városba kenyérért és húsért, tűzön süsse, de ő vágja a fát, egyen hozzá főzeléket, este pedig rozskenyeret és tejet stb. Ezután maga gazdálkodik, s immár hetvenéves, „haja fehér, arca piros, mint a rózsza” [14.].

Más témájú olvasmányok részeként is találunk utalásokat, például így kiált föl a méhecske, mikor kiengedik az ablakon: „Csakhogy kijutottam! Jaj, de jó lesz megint dolgozni, mézet gyűjteni! Oh, mily gyönyörűség a munka!” [7.]. Mikor a gyerekek megfogják a gyíkot, és hogy hazavihessék, még azt is fölajánlják neki, hogy megfogják helyette a legyeket, ezt válaszolja: „Nekem csak a magam-szerzte táplálék esik jól” [8.]. Érdekes a kéményseprő és a pékinas vitája, akik azon veszekednek, vajon melyikük piszkosabb vagy tisztább a másiknál. A történet mesélője végül közbelép és igazságot tesz: „Minden becsületes mesterség tiszta. Aki a maga mesterségének színét viseli, az piszkosnak nem mondható. Fiam, pék, te, ha lisztes vagy is, tiszta vagy. Öcsém, kéményseprő, te, ha kormos vagy is, szintén tiszta vagy” [6.].

Mollo szerint a munka ábrázolása a tankönyvek állandó törekvése, s szükséglet volta miatt két érték kapcsolódik hozzá: egyrészt társadalmi szerepe folytán erkölcsi értékekkel színeződik, s azt sugallja, hogy még a legszerényebb feladatok is értékesek, másrészt az egyéni megélhetéshez szükséges.

Már láthattuk, hogy az orvos tanácsai hogyan segítik az egészségügyi szabályok betartását. Személye nemcsak ezeket az elvárásokat szentesíti, hanem komolyabb esetekben önfeláldozással is helytáll (pl. a járványok, fertőző betegségek áldozatait is meggyógyítja). Sőt, egy – csak az orvosról szóló – fejezetben egyéb erényei is kiderülnek: hófúvásban, éjjel is kimegy a majorba a beteghez, holtig tanul, mint a pap, tudásával keresi meg a kenyerét és segíti a közösséget [11.]. Az orvos szerepét Mollo is vizsgálta, s következtetései egybevágnak a fentiekkel: az orvos jóságos, áldozatkész, önfeláldozó és hősiességű, munkája az egész társadalom hasznára válik. A pap, a jegyző és a tanító mellett ő foglalja el az egyik legfontosabb helyet a közösségben, s ezt a Horváth–Andor-féle vizsgálat is alátámasztja.

Eredmények

A vizsgált témák a következő gyakorisági sorrendben találhatóak meg a korabeli tankönyvekben: leggyakoribbak az egészségre és tisztaságra közvetlenül utaló és a táplálkozásról szóló olvasmányok, ezeket a munka, az életkörülmények és az ideális külső, majd a közvetett leírások és a viselkedési szabályok követik.

A tankönyvek egészségfogalma rendkívül sokrétű és széles. Legfőbb jellemzői közé tartozik a mértékletesség, ezt követi a tisztaság (többek között a hideg vízben mosdás), a jó levegő, a boldogság, a vidámság és a táplálkozás szabályai. Az olvasmányokból az derült ki, hogy bizonyos dolgok százszázalékosan megfeleltethetőek az egészség fogalmának. Idesorolható a tisztaság, a hideg vízben mosdás, a munka, a korán kelés, a boldogság, a vidámság, a jó levegő és a tiszta

lakás. A főbb jellemzőket számos apróbb szabály egészíti ki: fogmosás, lábtörölés, szemetelés tiltása stb.³⁶

Egy az 1980-as években végzett kutatás arra kereste a választ, hogyan működik az a lassan változó, történetileg kialakult kognitív vonatkozási rendszer, mely a helyi kultúra alapszervezetének tekinthető. (A vizsgálatot egy Heves megyei faluban végezték és az egészség értékjellege volt a téma.) Kiderült, hogy a mértékletesség központi jelentőségű, a munka és a család szintén, jellemző az egészség funkcionális felfogása, hisz központi elem a fizikai teljesítőképesség stb. Egyszóval a mintegy hatvan évvel későbbi falu normái nagyjából megegyeznek azokkal, melyeket a század elején sugalmazni próbáltak a tankönyvek.

Az olvasókönyvek alapján vázolt kép hangsúlyosabb elemeiből a korabeli helyzetre is következtethetünk: a szappanhasználat nem lehetett általános, a tisztálkodás részleteit is megvizsgálhatjuk, általános lehetett a padlóra köpés és kevésbé általános a zsebkendő használata, gyakori a szellőztetés emlegetése, a felhívás a szem óvására stb.

Amint tehát láttuk, a tankönyvek nemcsak a kulturális normák és kódok elemzéséhez szolgáltatnak alapot, hanem kitűnő kordokumentumnak, művelődéstörténeti forrásnak is tekinthetőek.

Irodalom

- Antal László
1976 *A tartalomelemzés alapjai*. Budapest.
- Bourdieu, Pierre
1978 Hevenyészett megjegyzések a test társadalmi észleléséről In *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest, 151-165.
- Faylné Hentaller Mária
é. n. *A háztartás kézikönyve*. Szerk. - -. H. n., 250-254.
- Gyáni Gábor
1995 *Hétköznapi Budapest. Nagyvárosi élet a századfordulón*. Budapest.
- Háber Judit - H. Sas Judit
1980 *Tankönyvszagú világ*. Budapest.
- Horváth Ágota - Andor Mihály
1974 Társadalomkép az általános iskolai olvasókönyvekben. *Szociológia* 1974. 4. 562-576.
- Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor
1995 *Rejtjelek. II. Fejezetek a mindennapi élet antropológiájából*. Budapest, 208-212.

³⁶ Egy korabeli weimari táblán, melyet az iskolák falára miniszteri rendelet alapján kellett kifüggeszteni, szinte pontról pontra ugyanezeket az egészségi és tisztasági szabályokat találjuk: ne köpjünk a padlóra, mindkét talp legyen a földön ülés közben, szünetben menjünk a szabadba, tartsuk magunkat egyenesen stb. (Faylné Hentaller É. é. n.).

- Kende Zsigmond
1914 Közegészségügyi feladatok. *Szabadgondolat* 1914. 164-168.
- Köte Sándor – Ravasz János
1979 *Dokumentumok a magyar nevelés történetéből (1849-1919)*. Szerk. – –, Budapest, 337-347.
- Kunfi Zsigmond
1908 Az iskola Magyarországon. *Husadik Század* 1908. 555-565.
- Losonczi Ágnes
1984 Az egészség és a betegség társadalmi szabályozottsága. (Ideálok, minták, ellenminták). In *Életmód: modellek és minták*. Szerk. Hoppál Mihály, Szecskő Tamás. Budapest, 181-199.
- Lutz, Roland
1996 „Im Hier und Jetzt” Körper und soziale Praxis. *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung* XXXI. 48.
- Makara Péter
1992 Paradigmaváltás az egészségügyi gondolkodásban. In *Leltár*. Szerk. Gáthy Vera. Budapest, 69-78.
- Mészáros István
1989 *A tankönyviadás története Magyarországon*. Dabas.
1990 *Magyar iskolatörténeti kronológia (1996-1948)*. Veszprém.
1991 *Magyar iskolatípusok (1996-1990)* Budapest.
- Mollo, Suzanne
1974 Az olvasókönyvek elemzésének eredményei: a helyszín, a foglalkozások, a hősök. In *Az iskola szociológiai problémái*. Szerk. Ferge Zsuzsa, Háber Judit. Budapest, 335-365.
- Ortutay Gyula
1962 Az iskolai nevelés szerepe parasztságunk kultúrájában. *Ethnographia* LXXIII. 497-511.
- Tóth Ildikó
1992 Az egészségi állapot társadalmi meghatározottsága. In *A népességtan alapjai*. Szerk. Neszner János. Budapest, 112.
- Visi Lakatos Mária
1992 Élet egy régi pécsi polgárcsaládban. In *Polgári lakáskultúra a századfordulón*. Szerk. Hanák Péter. Budapest, 121-140.
- Voigt Vilmos
1978 Szempontok a magyar folklór akkulturációvizsgálatához. *Ethnographia* LXXXIX. 604-632.
- Vonzó István
1907 Szociológia és néprajz. *Husadik Század* 1907. 712-723.
- Zöldy Pál
1974 A kisleányok nevelése Topolyán 1900 körül. *Ethnographia* LXXXV.

Felhasznált olvasókönyvek

1. Alexander Bernát (1906): *Elemi olvasókönyv*. Budapest.
2. Bárány Ignác (1922): *Második olvasókönyv a katolikus népiskolák második osztálya számára*. Atdolgozta Potzta Ferenc. Budapest.
3. Benedek Elek (1906): *Elemi iskolások olvasókönyve*. Budapest.
4. Dreisziger Ferenc (1907): *Második olvasókönyv a katolikus népiskolák második osztálya számára*. Budapest.
5. Ember Károly – Györffy János (1918): *Magyar olvasókönyv a kath. Fiú- és leányiskolák II. osztálya számára...* Budapest.
6. Gyulai Ágost – Havas István – Iván Andor (1925): *Budapesti gyermekek olvasókönyve*. Budapest.
7. Havas István – Peres Sándor – Pósa Lajos (1910): *Budapesti olvasókönyv*. Budapest.
8. Kóródy Miklós (1908): *Képes olvasókönyv az elemi népiskolák második osztálya számára*. Budapest.
9. Kozma László – Somogyi Béla – Szöllősi Jenő – Ember János (1906): *Pista és Juliska. Olvasókönyv az elemi népiskolák II. osztálya számára*. Budapest.
10. Nemeckay István – Kerékygártó Elek (1906): *Olvasókönyv az elemi népiskolák II. osztálya számára*. Budapest.
11. Quint József – Drozdy Gyula (1924): *A magyar gyermek olvasókönyve*. Budapest.
12. Schön József – Trájtler Károly (1906): *Magyar nemzeti olvasókönyv*. Budapest.
13. Tomcsányi János (1922): *Magyar olvasókönyv a katolikus népiskolák II. osztálya számára...* Budapest.
14. *Falusi iskolások olvasó- és tankönyve*. Budapest, 1908.
15. *Falusi és tanyai iskolások olvasókönyve*. Budapest, 1925.

Mészáros Borbála

„Mindenkinek megvan a maga kötelessége”

Szerepek és viselkedési modellek 20. század eleji
népiskolai olvasókönyveinkben

A 19. századtól egyre többféle, nagy példányszámban megjelenő tömegtermék (folyóirat, ponyva, kalendárium, erkölcsi és illemtudex, háztartási és nevelési tanácsadó, tankönyv) tudósít minket arról, hogy mit akartak közvetíteni ezen termékek szerzői, illetve a mögöttük álló társadalom, s hogy mit olvashattak ki belőlük a társadalom különböző rétegeihez tartozó ember. Az ilyen tömegterméket mentalitástörténeti forrásként felhasználó művek közül például megemlíthetjük Fabó Kinga tanulmányát, amelyben a 19. századi társadalmi értéktudatot, viselkedési szabályokat vizsgálta a korabeli erkölcsi és illemtudexek alapján,¹ vagy Kovács I. Gábor kutatásait a kalendáriumok által közvetített értékrendszerre vonatkozóan,² de megemlíthetjük akár a világkép, társadalomkép egy kisebb részletére (pl. a polgári mesekönyvek, a reformkori népszínművek, néma játékfilmek parasztsággépére³) koncentrált tanulmányokat is.

Rátérve a vizsgálatomban használt forráscsoportra, az iskolai tankönyvekre, elmondhatjuk, hogy azokat Magyarországon még igen kevés társadalomtörténeti vizsgálat (azok is csak az 1970-es évek óta) használta fel. A magyarországi kutatás leginkább a tankönyvkiadás történetét dolgozta fel,⁴ valamint a legkülönbözőbb pedagógiai szempontok (egyes tantárgyak tankönyveinek módszere, műfajok, képek szerepe, tankönyvhasználat stb.) szerint vizsgálta-vizsgálja a tankönyveket,⁵ s kevésbé foglalkozott az általuk közvetített világképpel. Szabolcs Ottó a tankönyvek történelemszemléletét vette nagyító alá,⁶ Kapitány Ágnes és Kapitány

1 Fabó K. 1980.

2 Kovács I. G. 1988.

3 Benedek K. 1991.; Kerényi F. 1991.; Flórián M. 1992.

4 Mészáros L. 1989.

5 Pl. Szabóki Gy. 1968.; Adamik T. 1980.; 1990.; Karlovitz L. 1986.; 1987.; Tóthné Litovkina A. 1996.

6 Szabolcs O. 1990.

Gábor ugyanezt a témát csak röviden érintették,⁷ Horváth László pedig egy kisebb dolgozatában foglalkozott az 1848–1849-es szabadságharc tankönyvbeli megjelenéseivel.⁸ Itt kell megemlíteni a külföldi tankönyvkutatást, amely szintén a tankönyvek történelem- és nemzetszemléletével foglalkozott az eddigiekben: a legjelentősebb fóruma a braunschweigi *Internationale Schulbuchforschung* folyóirat.⁹ Más külföldi pedagógiai folyóiratokban is található néhány, a tankönyveket társadalomtörténeti szempontból is elemző tanulmány, például minket közelebből érint az erkölcsstanítást, az erkölcstankönyveket vizsgáló francia tanulmány.¹⁰ Ugyancsak a népiskolai nevelés és a tankönyvek erkölcsi tartalmait vizsgálta Berencz János.¹¹ Ez utóbbi tanulmányban megállapított általánosságokkal szemben finomabb, részletesebb képet adott, két szociológus által végzett, 1970-es évekbeli olvasókönyveket vizsgáló munka Horváth Ágota és Andor Mihály tanulmánya, amely a korabeli általános iskolai tankönyvek társadalomképét bontotta ki tartalomelemzéssel,¹² valamint Háber Judit és H. Sas Judit könyve a tankönyvek közvetítette társadalom- és családképről, illetve viselkedési mintákról.¹³

Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy bár a tankönyvek tartalomelemzései a társadalomtörténeti kutatások eddigi kezdeményezéseiben gyümölcsözőnek bizonyultak, s a fennmaradt tankönyvek hozzáférhetősége is kielégítő, pedagógiai körökön kívül még nem fedezték fel ezt a forrástípust a kutatók, pedig nagy mennyiségben mintegy két évszázadnyi anyag rendelkezésre áll,¹⁴ az elemzési lehetőségek pedig szinte végtelenek.

A társadalomtörténeti szempontú tankönyvkutatás értelmét két főbb lehetséges eredményben határozhatjuk meg attól függően, hogy az üzenetet feladó vagy az üzenetet befogadó oldalra fordítjuk figyelmünket.

1. A tankönyvek elemzésével bepillantást nyerhetünk a tankönyvírók és a mögöttük álló társadalom, az őket irányító-befolyásoló (uralkodó) társadalmi rétegek, a feladói oldal mentalitásába, értékrendszerébe, vagy legalábbis abba az értékrendszerbe, amelyet a tankönyvhasználók számára közvetíteni akartak, azokba az értékközvetítő mechanizmusokba, amelyekkel az általuk kiválasztott tartalmakat terjeszteni akarták. Ebből a szempontból tehát a tankönyv mentálitástörténeti forrás, hiszen az adott társadalomra valamiféleképpen jellemző, hogy milyen tankönyvet írat utódai számára, azokban milyen „nyílt és milyen rejtett

7 Kapitány Á. – Kapitány G. 1995. E szerzőpáros nyolcvanas évek közepén végzett tankönyvkutatása a tankönyvek értékrendszerét vizsgálta (a *Kulturális intézmények tudat-alkotó mechanizmusai* című vizsgálat keretében), ám ez félbeszakadt.

8 Horváth L. (a Tankönyvtár vezetője) – a dolgozat kéziratban. Ezenkívül a Tankönyvtárban tapasztaltak alapján jó néhány kisebb kézirat rejtőzhet önkéntes kutatók és pedagógiai főiskolások birtokában.

9 Pl. Angelopoulos, C. 1996.; Bauvois, J. 1996.; Copieux, E 1996.

10 Molina, G. 1995.

11 Berencz J. 1970.

12 Horváth Á. – Andor M. 1974.

13 Háber J. – H. Sas J 1980.

14 A fennmaradt tankönyvek bibliográfiai számbavétele: Pozsár I. 1984.

tantervet¹⁵ juttat érvényre, a tankönyvek közvetítésével milyen feladatokra és értékekre próbálja a gyerekeket szocializálni, milyen világképet ad, abban hogyan helyezi el a természetet és a civilizációt, hogyan ábrázolja az emberi társadalmat, milyen szerepeket és viselkedési mintákat, mindennapi szokásokat stb. határoz meg, s mindezt milyen eszközökkel és módszerekkel tárja a tankönyvolvasó elé. Vizsgálatom értelmét legfőképpen ebben, vagyis a tankönyvírók mögött rejtőző társadalom világképének megismerésében látom.

2. A tankönyvkutatás másik lehetősége, hogy a befogadói oldalt tekinti fő szempontnak, vagyis a tankönyvekben közvetített tartalmak mindenkori tankönyvhasználókra tett hatását vizsgálja. Így tehát fontos szerepet játszhat a tankönyvkutatás például a parasztság „művelődésének” és akkulturációjának vizsgálatában.¹⁶ Ez az aspektus viszont jóval bonyolultabb és nehezebben kidolgozható, mint az előbbi, hiszen míg a tankönyvírói oldal által jóváhagyott tankönyvek közvetlen forrásnak tekinthetőek, addig a befogadói oldal vizsgálatánál szinte egyáltalán nem rendelkezünk korabeli, hiteles felmérésekkel, gyűjtésekkel. Így nem tudhatjuk, hogy egyáltalán hány gyereknek volt saját tankönyve, mennyiben és hogyan használták azt a tanítók és a gyerekek, mely tartalmak folklorizálódhattak, épülhettek be a közösség szóbeli kultúrájába. Feltételezhetjük a tankönyvek valamiféle hatását, ha arra gondolunk, hogy a mindenkori elemi iskolások a legfogékonyabb korban voltak, hogy a népesség többségét kitevő, kevés vagy egyetlen könyvvel sem rendelkező emberek számára a vallási és ponyvanyomtatványok mellett az olvasókönyv volt az egyetlen olvasmány, vagy hogy még a 20. században is uralkodó volt a parasztság körében a hangos olvasás, ami maga után vonhatja a jobb rögzülést, s azt, hogy mások is hallhatták.¹⁷ Viszont csökken a tankönyvek jelentősége, ha az iskolába nem járók, a mezőgazdasági munkák vagy a téli hideg, szegénység miatt hiányzók nagy számára gondolunk.¹⁸ A befogadókra tett hatás tehát jóval összetettebb kérdés, megoldásához először ismernünk kell a tankönyvek által közvetített világot, amelyet majd összehasonlíthatunk a korabeli gyűjtésekkel, felmérésekkel.

¹⁵ Szabó L. T. 1988. *A rejtett tanterv* kifejezést az iskolában mint társadalmi intézményben működő tervezett és nyíltan kifejtett tananyagon kívüli látens határendszerre használja, amellyel a gyerekek iskolai létük során elkerülhetetlenül kapcsolatba kerülnek, s így beletanulnak a társadalom különböző problémáiba, viselkedési szabályaiába stb. A tankönyv, akárcsak az iskola, nem légtüres tér, hanem konkrét időben, térben, társadalomban létrehozott intézmény, amely természetesen magán viseli a létrehozó közeg deklarált és rejtett tantervét is. Ennek köszönhetően a tankönyvek és a bennük rejlő tantervi koncepciók elemzése révén sok mindent megtudhatunk a „létrehozó közeg”, a tankönyvet „író” társadalom fő vonásairól.

¹⁶ „Az iskoláztatás elterjedése döntő jelentőségű a folklór és az akkulturáció viszonyában” (Voigt V. 1968. 608.; vö. Ortutay Gy. 1962.).

¹⁷ Szabó L. 1981. (a paraszti olvasás technikájáról, körülményeiről és szóbeli jellegűvé alakulásáról).

¹⁸ Balogh I. 1973. 62–63.

A vizsgálat témája, forrásai és módszere

1. Vizsgálatom – amely a tankönyveket elsősorban mentalitástörténeti forrásként értelmezi és a tankönyvírói oldal világgépére koncentrálnak – témájaként a tankönyvek által közvetített társadalomképet, szűkebben a tankönyvben megjelenő egyes szerepek és a hozzájuk kapcsolódó viselkedésminták, értékek, illemszabályok és illetlenségek, sztereotípiák feltárását és elemzését választottam. Mivel mind a téma, mind a feldolgozott anyag elég nagy, a dolgozatban elmondottak jelentősen továbbfinomíthatók, egyes részleteket illetően (pl. megszólítások, nyelvhasználat). Dolgozatomban a tankönyvek által közvetített képet elemzem, még nem bocsátkozom a kapott kép korabeli valósághoz való viszonyába.¹⁹

2. A feldolgozott anyagot a Magyarországon 1905 és 1925 (két tanterv érvénybelépési ideje²⁰) között kiadott másodikos népiskolai olvasókönyvek alkotják.²¹ Ez tizennégyféle olvasókönyvet jelent, és ezernyolcszáztizennégy egységet: olvasmányt, verset, mesét, szólást-közmondást, imádságokat, szabályokat stb. (Tulajdonképpen valamivel kevesebbet, mivel a különböző tankönyvekben számos megegyező olvasmány, vers található.) A tizennégy könyv közül négy katolikus iskolák, kettő budapesti gyerekek, egy falusi iskolák számára készült (tulajdonképpen alig van közöttük különbség), a többi nem célzott meg egyetlen speciális réteget sem. Az egyes olvasókönyvek között nagy vonalakban nem fedezhetünk fel különbséget, mindegyik a családra, az iskolára, a településre (leginkább a falura) és a természetre vonatkozó ismereteket és erkölcsi szabályokat közöl, leginkább olvasmányokban, versekben szedett kis történetekben, szentenciaszerű megfogalmazásokban és kevés művészi alkotás, népköltészeti műfaj, imádság is található bennük.

A dualizmus időszakában volt a legszélesebb a tankönyvpiac, az általunk vizsgált tizennégy könyv közül tíz ebben a korszakban jelent meg, s csak négy az 1920-as évek elején. Az 1925-ben létrehozott Tankönyvügyi Bizottság már szűkebb keretek közé vonta a tankönyvek szabad versenyét, megszüntette a jóváhagyás addigi nyilvánosságát, majd az 1930-as években tovább korlátozták az iskolák tankönyv-változtatási jogát.²² Időszakunkban az iskoláknak az év végén le

¹⁹ Témánk jellegéből következően összehasonlító anyagot képezhetnek a korabeli vagy a korra vonatkozó szociográfiák, társadalom-néprajzi művek, szokás- és erkölcskutatás körébe tartozó leírások (pl. Luby M. 1935.; Morvay J. 1956.; Veres L. 1984.; Nagy O. 1989.; T. Bereczki I. 1995.), valamint a családi szerepek hangsúlyossága következtében a családtörténeti kutatások (pl. H. Sas J. 1976.).

²⁰ Tanterv 1905.; 1925.

²¹ Az elsős olvasókönyvek még inkább ábécéskönyvek, viszont a másodikos olvasókönyvekben már nincsenek írásgyakorlatok és a benne bemutatott világ még nem annyira szelektált, mint a későbbi évfolyamok könyveiben. A második osztályosok olvasókönyveiket magyarórán használják, ami a heti óramennyiség 40%-át tette ki (Mészáros L. 1991. V. t.).

²² Szebenyi P. 1994.

kellett adnia a következő évre szóló tankönyvrendelést,²³ arról azonban már nem szólnak a források, hogy ennek költségeihez mennyiben járultak hozzá a szülők és hogy mennyiben volt általános a könyvek év végén történő továbbadása a következő évfolyamnak. Az iskolai statisztikák szintén nem tüntetik fel, hogy hány gyereknek volt ténylegesen tankönyve, erre csak az egyes könyvkiadók eladásából és az adott évben beiratkozott tanulók arányából tudnánk következtetni.

A tankönyvekben lévő olvasmányok általában több, korabeli és előző század végi szerző tollából származnak, a leggyakoribb tankönyvírók: Pósa Lajos, Benedek Elek, Földes Géza, Győri Vilmos, Sebők Zsigmond, Havas István, Gárdonyi Géza stb., a verseket leggyakrabban Petőfitől, Gyulai Páltól, Tompa Mihálytól, Szabolcska Mihálytól vették.

3. A társadalomtudományokban szövegek és egyéb vizuális közlemények vizsgálatakor gyakran használatos tartalomelemzés²⁴ segítségével, a közlemények módszeres elemzésével olyan információkhoz, összefüggésekhez juthatunk, amelyek az egyszerű, felszínes olvasatban nem jelennek meg, mert a közleményben csak rejtetten vannak jelen. Ezen rejtett tartalmakat (esetünkben a „rejtett tantervet”) az elemzés előtt gondosan kiválasztott, a kutatás problémáját adekvátan tükröző szempontok, kategóriák szerinti elemzéssel, osztályozással (kódolás fázi-sa), majd a kapott mennyiségi és minőségi információk értelmezésével (interpretáció) hozzuk a felszínre. Vizsgálatomban, mivel a társadalomképre, illetve az olvasókönyvek szerepeire és a hozzájuk kapcsolódó viselkedésmintákra voltam kíváncsi, a kódolás fő szempontjait az olvasmányokban megjelenő emberek tevékenysége, tulajdonságai, más emberekhez fűződő viszonya képezte. Ezek alapján bontakozott ki az olvasókönyv által táltal társadalom szerepstruktúrája, az egyes szerephez fűződő elvárások rendszere.

Dolgozatom ezen változatában a mennyiségi, százalékos adatokat redukálva közlöm, a szövegillusztrációkat viszont beszédességük miatt megtartottam. Az elemzett tankönyvekre és olvasmánycímekre szövegközi utalással hivatkozom, szögletes zárójelek közé tett sorszámmal, melyek feloldása a tanulmány végén található.

Az olvasókönyvekben ábrázolt társadalom néhány alapvető koordinátája

Mielőtt rátérnénk a szerepek bemutatására és elemzésére, ismerkedjünk meg nagy vonalakban a vizsgált tankönyvekben megismert társadalommal.

1. A szereplők lakóhelyét tekintve - a településforma, a tevékenységek és a tárgyi környezet jellemzőiből kikövetkeztetve - döntő többségben a falusi társadalom jelenik meg a tankönyvekben. A város, a polgári környezet, az egyértel-

²³ Mészáros L. 1989. 112.

²⁴ Ferge Zs. - Cseh-Szombathy L. 1968.; Antal L. 1976.

műen városhoz kapcsolódó foglalkozások az olvasmányoknak csak 2-3%-ban jelennek meg, de nem növekedne jelentősen ez az arány akkor sem, ha a bizonytalan eseteket idesorolnánk (pl. egyes kézműves foglalkozásokról vagy iskolákról szóló olvasmányokat). A szövegekben és a képeken is a falusi élet, a mezőgazdasági munka, a gazdasági udvar, a gazdasszony és a gazda, a falusi ház, a vidéki élet szerepel, a város többnyire a faluval szembeállítva, vagy a várossal foglalkozó külön olvasmányokban tűnik fel, ritkábban helyszínei az olvasmányoknak.

2. A foglalkozások aránya igazolja előbbi állítást: azok jellegéből következően a vidéki élet van túlsúlyban. A szereplők alig egyötödénél derül ki egyértelműen a foglalkozás,²⁵ de ha figyelembe vennénk a szereplők környezetének apróbb utalásait, a mezőgazdasági tevékenység többsége növekedne. Az egyértelműen jelzett foglalkozások mintegy egynegyede „gazda” vagy valamely mezőgazdasági foglalkozás, egyötöde tanító, kézműves, iparos (köztük legtöbb a kovács), s a fennmaradó hányad: papok, pásztorok, bírók-tisztviselek-előljárók, kereskedők-kofák, katonák, orvosok stb.

3. A szereplők gazdasági helyzetére az olvasmányok csak abban az esetben utalnak, ha az illető nagyon szegény vagy gazdag. Ezt az összes szereplő csak egy töredékéről (7%) tudjuk meg. Ezen belül is túlnyomórészt a szegénységet említik, a gazdagok csak elvétve, illetve a szegényekkel ellentétbe állítva jelennek meg.

4. Életkor szerint a szereplők döntő többsége gyerek (34%) és felnőtt (53%). A szereplők csupán 6%-áról tudjuk meg, hogy idős ember (ideszámoltam a nagyszülőket is). Őket többnyire akkor emlegetik, amikor a hozzájuk való viszonyról, a fiatalok és az idősek ellentétéről van szó. Ezen túl ritkán derül ki a szereplőkről, hogy fiatalok, tehát legény- vagy leánykorúak-e.

5. A szereplők neme sem derül ki minden esetben (*emberek, felnőttek, öregek, gyerekek, munkások* stb.), mégis elmondhatjuk, hogy az olvasókönyvek társadalomképe férfiközpontú (a szereplők háromnegyede férfi), mind a gyerek, mind a felnőtt szereplők között a férfiak vannak túlsúlyban. A fiatalok és az idősek esetében is a férfi szereplők kerekednek felül, de nem látható a két nem között a korábbihoz hasonlóan markáns különbség.

Mindebből következően elmondhatjuk, hogy a tankönyvírók, szerkesztők zömmel a falusi, mezőgazdálkodó vagy kézműves (illetve a szintén falusi tanító), közepes módú felnőtteket és gyerekeiket, közülük inkább a férfiakat, fiúkat szerepeltetik a tankönyvekben, a gyerekek nagyrészt az ő tevékenységeikre, kötelességeikre, jellemzőikre kapnak információkat.

²⁵ A szereplők többségét ilyen és hasonló fogalmakkal jelölik meg: *emberek, felnőttek, gyerekek, anya, apa, nagyszülők, öregek, szegények, falusiak, városiak* stb. A foglalkozást általában csak azokban az olvasmányokban ismerjük meg, amelyek kifejezetten a munkával foglalkoznak. Néha két-három olvasmányban tömörül a könyvben megtalálható foglalkozások többsége. Az apáról-anyáról ritkán derül ki foglalkozásuk, megélhetésük forrása, csupán annyit tudunk meg, hogy az apa „keresi a kenyeret”, „dolgozik”, „gondoskodik” stb.

Az olvasókönyvekből megismert szerepek

Tekintsük át az előbb vázoltak ismeretében a tankönyvek társadalomképéből kiemelkedő szerepeket, a hozzájuk kapcsolódó sztereotip tevékenységeket, jellemzőket, és a szerepek közti viszonyokat.

A szerepek közül leghangsúlyosabbak a családban betöltött szerepek, előfordulási sorrendben az anya (11%), az apa (10%) – illetve a gyerek hozzájuk fűződő kapcsolata –, a nagypapa (1,5%), a nagyanya (1%), illetve az unokák hozzájuk fűződő kapcsolata. A testvérkapcsolatra ritkán utalnak, s ezekből általában csak a testvérek számát, tevékenységét tudhatjuk meg, s nem a köztük lévő viszonyt. Egy-két esetben fordul elő, hogy a szolgálót, a mindenest is a családhoz tartozóként említik meg. A családok összetételét tekintve a háromgenerációs család ábrázolása ritka, szinte kizárólag a családdal foglalkozó olvasmányokban jelenik meg. Másutt a nagyszülőkről általában nem tudjuk meg, hogy kivel élnek együtt, illetve csak arról értesülünk, hogy a családtól messze (városon, vidéken) vagy másik háztartásban laknak. Az elemi család együttábrázolása sem gyakori, az olvasmányokból általában az egyik szülő és gyermeke(i) kapcsolatát ismerhetjük meg. Az egész család együttábrázolásával a családot bemutató, illetve a család téli, karácsonyi vagy étkezési alkalmakhoz fűződő együttlétét ábrázoló olvasmányokban találkozunk. A szintén ritkán előforduló csonka családot (özvegyek, árvák) többnyire a szegényekkel, nyomorultakkal kapcsolják össze az olvasmányok.

„Anyám mellett van a helyem, | Ölébe hajtom a fejem...”

Az anya

Az anya a tankönyvekben jellemzőnek talált szerepek közül a legkiemelkedőbb jelentőségű, az összes szereplő 11%-át teszi ki, a felnőtt nők meghatározható szerepei közül az anyáé a leggyakoribb.

Az anya kapcsolatait majd kétharmadában gyermekeivel, egyharmadában férjével ábrázolják, vagy együtt említik az apával „szülők” néven, s egyszer-egyszer találkozunk vele a tanító, a pap és a koldus kíséretében is. Az anya mellett megjelenő gyerekek nemét tekintve nincs olyan markáns különbség, mint azt majd az apánál látni fogjuk, de mindenesetre a leánygyermekkel többször (41%), a fiúval ritkábban (35%), s mindkét nemű gyermekével ennél is ritkábban (24%) ábrázolják együtt. Az anya tehát nagyrészt mint gyermekeiről gondoskodó személy jelenik meg, gyermekei mellett nagyobb, és mint látni fogjuk, másfajta szerepe van, mint az apának.

Nézzük meg, milyen tevékenység típusok találhatóak meg az anyaszerepen és az egyes kapcsolatain belül.

1. Az anya férjével együtt való említésekor is inkább anya és szülő, mint feleség vagy házastárs. A *feleség* és a *férj* szó szinte meg sem jelenik az olvasmányokban. Az anya ezekben az esetekben egyszerűen a szülőpáros egyik tagjaként jelenik meg, aki egyrészt a másik féllel együtt dolgozik, gondoskodik a gyerekekért vagy éppen gyermekében gyönyörködik: „Atya és anya már rég kint jártak a jó-

szág körül” [9. *Az ébredés*]; „Édes szüleink már rég készen vannak. Nyugodtan várjuk a telet [...], sokat fáradoznak kora tavasztól mostanáig. [...] De nem csak arról gondoskodnak kedves szüleim, ami szükséges, hanem arról is, ami kelle-
mes” [14. *A szüret*]; „A szülők gyönyörködve nézték, milyen jól áll a kezében a kasza” [3. *Aratás*].)

Az anya és az apa közötti státuskülönbségre is találunk néhány utalást: „Az én munkám nem olyan fárasztó, mint apádé. [...] az anya keserűen mosolygott, hát bizony én is megérezem néha a munka terhét, csakhogy atyád nap-nap után töri magát, hogy mindennapi kenyerünket megszerezhesse. De az anya egyre azon fáradozik, hogy épségben, jó karban tartsa meg azt, amit apa megszerzett” [12. *Az atya és az anya*]; „Minden családban van valaki, aki a többiekről gondosko-
dik, és a családtagoknak parancsol. Ez a családfő, Édesatyám a mi családuk feje. Ő gondoskodik az egész háznépről. Édesanyám neki mindenben segítségére van” [5. *A család*].

Másrészt az együtt említett szülők többségében nem mint aktív tevékenysé-
get végző személyek jelennek meg, hanem olyanok, akiket a gyerekek, a tan-
könyvbeli és a tankönyvet olvasó gyerekek is tisztelni, szeretni kell, akiknek se-
gíteni kell, akikért imádkozni kell, akiknek köszöntőt kell mondani. Tehát a
gyermek szülők felé való kötelességeiben jelennek meg, általában vers, rövid pa-
rancsolat, esetleg olvasmány formájában: „Tiszteld atyádat és anyádat” [13, 14.];
„Isten után szüleidet szeressed és tiszteljed, | Hogy sokáig élj e földön, s boldog-
ságod fölleljed” [12.]; „Csak azt kérném jó Istenkém, szülőimre adj áldást. | Áld
meg őket minden jóval, hisz bőséged végtelen. | Jobb szülőket meg nem áldhatsz,
áld meg őket Istenem” [8. *A jó gyermek kívánsága*]; „Kedves apám, neved napján |
Elmondom, mit szívem kíván: | Éltünk oly gyorsan rohan, | Élj sokáig boldo-
gan...” [10. *Névnapra*].

Az anya gyermekeivel való kapcsolatában már sokkal differenciáltabb tevé-
kenységtípusok, magatartások jelentkeznek. Szerepének az egyik leghangsúlyo-
sabb motívuma a gyerekek iránti szeretet, gyengédség, aggodalom, és a gyermek
által igényelt szeretet. Az esetek 38%-ában az anya mint gyermekeit féltő, szerető
személy jelenik meg, ahol tevékenysége leginkább érzelm kifejező gesztusokban
merül ki, illetve abban, hogy gyermeke szeretetét fogadja. Ezeket az anya szere-
pére vonatkozó motívumokat az olvasmányok mellékesnek látszó részleteiben
találjuk meg. Gyakoribb motívumok a gyermek bűne miatt való keserűség, vagy
a jó gyerek miatti öröm, meghatottság, illetve a gyermekeinek mindent megadni
akarás: „Az anya szemeit törülgette, sírt az örömtől” [9. *Az utolsó iskolai nap*];
„Igen, fiam, gazdag vagyok, | Mert gyermekem jó s jól tanul, | S a földön legfőbb
kincs enyém, | Mert téged bírlak angyalul” [6. *Anyai kincs*]; „Mikor A. és M. édes-
anyja megtudta, hogy mi történt, mindkét jó anya keservesen sír” [2. *A rossz fiúk a
gyümölcsös kertben*]. A gyermek oldaláról az anya passzív: virágszedés az anya
névnapjára, vágyódás a meghalt anya után stb.: „Aztán bokrétát kötnek belőle, s
meglepik vele édesanyjukat” [12. *Az ibolya*]; „Csak látni kell őket, amint a virágo-
kat bokrétába kötve diadallal viszik haza édesanyjuknak” [12. *A tavasz*].

Az anya szerepében a második legdominánsabb motívum a gyermekek és a család testi épsége feletti örködés. Ez az anya-gyermek-kapcsolat ábrázolásának 23%-ában jelenik meg. Jellemző motívumok a gyermekek mosdatása, a kislány fésülése, a gyermekek tiszta ruhájáért való aggodalom, főzés a gyermekekre és a családra (az étel mezőre való kihordása), betegápolás stb. Különösen jellemző a legutóbbi, a beteg gyermekét önfeláldozóan ápoló anya: „Feri a földön feküdt és erősen nyögött. Anyja karjaiba fogta, bevitte a szobába és lefektette. Ott maradt ágya mellett és borogatást rakott a fejére. Kezei majdnem megmerevedtek a jég-hideg víztől, de nem gondolt most magára. Egész éjjel ébren volt” [12. *Az atya és az anya*]; „Mikor még tehetetlen csecsemők voltunk, édes anyánk ápolt, dajkált. Ha betegek voltunk, ő virrasztott ágyunk mellett. Édes anyánk gondoz minket még most is. Az édes anya inkább koldulna, semhogy gyermekét éhezni lássa és meghalni is kész bármikor gyermekéért” [3. *Az anya*]; „Egy héti virrasztott fölöttem, amíg én nem tudtam magamról semmit. A jó Isten úgy akarta, hogy mikor magamhoz tértem, őt lássam meg először. És ő sírva, zokogva nevetett rám” [6. *Az édesanya*].)

Közvetetten idesorolhatunk az anyaszerep motívumai közül további 15%-ot, amelyben az anya szintén a család fenntartásáért dolgozik: főz, kertészkedik, fonvarr, jó gazdasszony, aki mindenkinek segít, ha kell, még hivatalt is vállal. Így, ennek az összetett második nagy motívumnak az aránya eléri az első (szeretet, aggodalom) nagyságát (38%).

Az anyai szerep harmadik legjellemzőbb tevékenységtípusa a gyermekek erkölcsi nevelése, mely az anyához fűződő motívumok 15%-át alkotja. Az erkölcsi nevelés formája valamely rossz és a helyes viselkedés elemzése, vagy a gyermek jó (pl. állatok kímélése, segítőkészség, szegényeknek adakozás) vagy rossz (válogatóság, mértéktelenség, bosszúállás) cselekedetére való reagálás.

A tankönyvek által propagált édesanyaszerep tevékenységrendszerében csak kis helyet (5%) foglal el a gyermekek oktatása, ismeretekre tanítása (pl. a konyhasó, a hernyó, a városi társadalom). Ennél még jelentéktelenebb arányban (3%) vannak jelen a vallási nevelés körébe vonható tevékenységek: imádkozásra biztatás, Istenről, a templomról való tanítás.

Az olvasókönyvekből kibontakozó anyaszerepről elmondhatjuk, hogy mind a női szereplők, mind a családi szerepek között a legnagyobb jelentőséggel bír. Elsősorban a gyermekeivel való kapcsolata és az irányukba kifejtett aktív, illetve „passzív” tevékenységei (a szeretet, az aggodalom, a gyerekek, a család létéért való önfeláldozó munka, szolgálat), kisebb mértékben a gyerekek erkölcsi, vallási nevelése, oktatása határozza meg.

„Az a nagybajuszú erős bácsi az édesapa”

Az apa

A tankönyv- és a családbeli szerepek között a második leggyakoribb (10%) az apai szerep. Gyermekeivel való kapcsolata a leghangsúlyosabb: felerészt velük láthatjuk, az anyával együtt valamivel kevesebbszer. Az anyánál kevesebb alkalmal jelenik meg mint apa, tehát mint a gyermekekkel foglalkozó személy, vi-

szont szerepében jelentős helyet kap a családfői (a ház és a család létét fenntartó, irányító) szerep.

Az anyával való kapcsolatát, vagyis a szülők együtt való megjelenését már fentebb elemeztük, a szülők szerepének legfontosabb mozzanatai: a gyerek, a család léteért való munka, a gyermektől megkövetelt tisztelet és hála, valamint felfedezhetjük az apa és az anya státuskülönbségét: „az apa munkája fárasztóbb”, ugyanakkor egy esetben az anya fáradozik az ünnepi előkészületeken, és „az apa már csak előjön az ünneplő ruhájában”, „az apa, akinek a család segít”, „a család feladata, hogy az apának örömet szerezzen”. A családot bemutató olvasmányokban, parancsolatokban mindig az „atya” említődik meg első helyen.

Az apaszerepben – gyermekeivel való kapcsolatát tekintve – jelentős különbség mutatkozik az anyaihoz képest. Egyrészt 10%-kal kevesebbszer látjuk az apát tényleges apai szerepben, másrészt feltűnő differencia, hogy míg az anya mindkét nembeli gyermekével egyforma arányban szerepel (kicsit többször a lányával), addig az apa gyermekeivel való kapcsolatát bemutató olvasmányok több mint a felében kizárólag fiúgyermekével jelenik meg, s csupán hetedében lányaival. Nézzük meg, hogy az apaszerephez milyen tevékenységtípusok kapcsolódnak. Alapvetően nevelési tevékenységek határozzák meg, ezekkel találkozunk az esetek négyötödében, s alig jelenik meg a tankönyvbéli anyákra oly jellemző érzelmkifejezés, akkor sem aggodalom formájában, hanem az örömszerzéssel, a játékkal kiegészülve.

A nevelés, oktatás témáját nézve a különböző ismeretek átadása a domináló, a nevelési tevékenységek felében ezt láthatjuk. Az átadandó ismeretek a legkülönbözőbb témához kapcsolódnak, a településektől és társadalmuktól az egyes foglalkozásokig, a háztól a különböző természeti jelenségekig. A természetre, különböző foglalatosságokra tanító olvasmányok gyakran választják keretül az apa és (legtöbbször) fia beszélgetését, az apa oktatását, ritkábban a gyermek kérdézősködését. A nevelés további témái közül egy-egy ötödöt foglal el az erkölcsi nevelés, illetve a munkára való oktatás, az apa és a fiú együttes munkája. Az erkölcsi nevelés, akárcsak az anyánál, az embertársainkkal szembeni viselkedés legkülönbözőbb területeit érinti: az idősek tisztelete, a nyomorultakkal szembeni irgalmasság, a jó szomszéd megbecsülése, a testvér szeretete, a lustaság és a halogatás kerülése: „Az apa azon töprengett, hogyan tanítsa meg őket békés egyetértésre” [9. *Az egyetlenkedő testvérek*]. A munkára nevelés pedig sokszor összefonódik a különböző foglalkozásokra, a termelésre vonatkozó ismeretek oktatásával, a másik jellemző motívumcsoport pedig az apa és gyermeke együtt dolgozása, például a téli, otthoni faragómunkáknál, a különböző szántóföldi tevékenységeknél: „A kis Imre sokszor kérdezte apjától, hogy hogyan készül az asztal. Az apa elmondta azt a fiának többször is, de az mégsem értette meg” [9. *Asztalos műhelyben*]. Az apához kapcsolódó legkisebb tevékenységi csoportot a vallási okítás képezi, a nevelésre vonatkozó olvasmányok alig egytizedét teszi ki: „Korán reggel kiment dolgozni a mezőre. Vele ment 7 éves fiacskája is. Éppen kelőben volt a nap. Az atya leemelte kalapját, égreveté szemeit, és valamit beszélt magában. Látván ezt a fiú, kérdé atyját: Édesatyám, miért vette le a kalapját? S mit

mondott magában? Az atya azt válaszolta: Fiam, mikor a napot kelni látom, az Istenre gondolok. Most is imádkoztam magamban. »A bölcsesség kezdete az új félelme.« [4. *Az Istenfélő atya*].

Az érzelemkifejezés, az öröm és a játék motívumokkal jelzett csoportban egyrészt az apa gyermeke, másrészt a gyermek apja irányába kifejtett tevékenységéről van szó. Az előbbihez leginkább az apa tréfálkozásai, a gyermeke jóságában lelt öröm tartozik, az utóbbihoz pedig az apáért való „rajongás”, hála kifejezései, köszöntők, a beteg apa gondozása: „Az orvosok csodálkozva látták, hogyan gyógyítja meg a kislány látása” [6. *Az édesapa*]; „Jó apám mindig vidám történeteket mesél” [3. *Tűz és világosság*]; „F. megismerte atyja hangját és elibe futott. Apja belenyúlt a zsebébe és egy labdát adott a fiának. Feri megcsókolta édesapját, aki nem csak a mindennapi kenyérről, hanem még játékról is gondoskodik” [3. *Az atya és az anya*]; „A szeretet az én szárnyam, A szívem a kertem, Neved napján köszöntelek, Édesapám, lelkem” [9. *Köszöntők*].

Mint említettük, az apaszerep újdonsága az anyáéhoz képest, hogy mint önálló, irányító, eltartó és a család felett hatalommal bíró, azt képviselő családfő is megjelenik (10%). Ezen minőségében általában az egész családot tárgyaló olvasmányokban találjuk. A családfő állandóan említett jellemzője, hogy ő a család fenntartója, ő dolgozik: „Az atya a család feje. Istennek a családban helyettese. Ő gondozza a család vagyonát. Ha pedig nincs vagyon, ő szerzi meg a mindennapi kenyeret. Az atyának szava a család törvénye. Annak a család minden tagja engedelmességgel tartozik [...] Még romlottabb, aki visszafelesel. Az apa jár a gyűlésekre” [8. *Az atya*]; „Galambos Antal a gőzmalomban dolgozott. Szorgalmas, ügyes és józanéletű munkás volt, akit mindenki megbecsült. Mint jó férj és gondos apa összes keresetét családjára fordította. [...] A feleségének és a gyermekeknek az volt a fő gondjuk, hogy az értők fáradozó családfőnek minél több örömet szerezzenek” [2. *Galambos Antal családjá*]; „A családnak a feje az édesapa. Ő gondoskodik az egész család élelméről, ruhájáról és a többi szükségéről. Az apa szerzi a pénzt, és az édesanya vezeti a belső háztartást. Ha beteg az édesapa, segítséget lát az egész család” [3. *Az apa*]; „Az atya a család feje, a családban a legfőlőbbvaló, azért családfőnek nevezzük” [10. *A család és a lakóház*].

Az olvasókönyvekből megismert apaszerepről összefoglalóan elmondhatjuk, hogy a tankönyv- és családbeli szerepek között a második legfontosabb, alapvető meghatározója a gyermekeivel, különösen fiúgyermekeivel való kapcsolata, az irányukba kifejtett oktató-nevelő tevékenysége, valamint a családért dolgozó, a családot irányító családfői szerepe.

Az anya- és az apaszerepet összehasonlítva a szocializációs szerepek különbségét (anya-lány, apa-fiú; anya - gondoskodás, szeretet; apa - tanítás, nevelés) és a kettőjük közti státuskülönbséget, az apa autoritásának hangsúlyozását állapíthatjuk meg.

„Testvéreimet szeretem, velük nem civakodom...”

A testvérek

Említettük, hogy milyen ritkán jelenik meg együtt akár a többgenerációs, akár az elemi család az olvasmányokban. Ehhez hasonlóan szintén nem sokszor tudjuk meg, hogy a családban hány testvér van, még kevesebb derül ki a köztük lévő viszonyról. A döntő többség kétgyermekes családot ábrázol, illetve két testvér valamely cselekedetét írja le, s csak egyszer-egyszer fordul elő három-, négy-, öt- és hétgyermekes család. A testvérek kapcsolatát illetően az említések alapján a következőket mondhatjuk el. Az esetek majdnem felében a testvéreket egyszerűen csak együtt említik, „a testvérek”, „XY és testvérei”, vagy a két testvér valamit együtt tesz: felkelnek, iskolába mennek, segítenek anyjuknak stb. Egyenlő arányban (16-16%) a testvéri szeretetre és az egyik testvér oktatói, segítői szerepére kaphatunk példákat: „Testvéreimet szeretem, velük nem civakodom. A kisebbeknek azért kell sokat engednem, mert még nem olyan okosak, mint én és nagyobb testvéreim sokkal többet tudnak, mint én, azért hallgatok rájuk” [5. *Család*]; „Két testvér öccsük tandíjért dolgoznak” [5. *A hű testvérek*].

A két testvér ellentétes tulajdonságai szerepelnek az olvasmányok 11%-ában: „Két testvér gyümölcsfája különböző mennyiségű termést hozott, mert az egyik gondos volt, a másik felelőtlen” [3. *A két gyümölcsfa*]; „A fiú ételt akar lopni, húga lebeszéli, arra inti, hogy Isten mindent lát” [12. *A testvérek*]. A fennmaradó 5-5%-ban pedig a két testvér hasonló tulajdonságairól van szó: „Gyakran kellett azt a panaszt hallania, hogy az öregeket csúfolják, kinevetik [gyermekei]” [5. *Tiszteletlen gyermekek*]; „Az udvarból ki nem mentek volna a világért sem, tilos játékokhoz nem nyúltak, kárt semmiben nem tettek” [14. *Két derék gyermek*].

„Találós meséivel mindig megnevelteti unokáit...”

A nagyapa

A nagyszülők ritkán jelennek meg az olvasmányokban, közülük is inkább a nagyapa. Az esetek majd háromnegyedében az unokáival játszó, tréfálgató, őket szórakoztató vidám ember jelenik meg. Tréfákat, találós kérdéseket és játékokat talál ki unokáinak (pl. erre utaló olvasmánycímek: *A nagyapó tréfás kérdései és monológjai*, *Furfangos kérdések*, *Nagyapa kérdi*), nótázik és mesél nekik: „Akkor van ám csak öröm a háznál, mikor nagyapó látogatóba megy unokáihoz. L., P., B. és M. futva, futnak elébe. Össze-vissza csókolják kezeit s kínálgatják, hogy üljön közéjük. Nagyapó szívesen látott vendég, de nem ok nélkül. Soha nem jön üres kézzel. Kifogyhatatlan mulattató játékokban, találós meséivel mindig megnevelteti unokáit” [11. *Nagyapó és unokái*].

Szerepének többi motívuma inkább a családhoz kapcsolódik, a családhoz tartozást, a család és a gyerekek nagyapa iránti tiszteletét (főleg korából adódóan) fejezik ki. Az „ősz öregember az asztalfőn”, aki a biblia „első lapjára írta lakodalmanak, a születéseknek és halálazásoknak idejét, melyek a családban megtörténtek”, akinek köszöntőt mondanak, akit megünnepelnek születésnapja alkalmából. A fa-, a gyümölcsfaültetés motívuma szorosan kapcsolódik, mint majd látni fog-

juk, az öregek szerepének egyes motívumaihoz: „Ezt a diófát itt nagyapám ültette, Árnyékában nem volt, Gyümölcsét nem ette.” [7.].

„Előtipeggett a nagyanya is egyszerű, de tiszta, öreges fekete ruhájában...” A nagyanya

A nagyanyával a nagyapánál valamivel ritkábban találkozunk az olvasókönyvekben. Szerepében sokkal passzívabb motívumok találhatóak, említéseinek több mint felében öreg (vagy már meghalt), a családhoz tartozó személy, akiről gondoskodni kell, illetve akinek emlékét ápolni kell: „Miért van az, hogy édesanyánk mindenből küld a nagyanyának, mégpedig mindenből a legjavát? [...] Mióta öregasszony, nem tud dolgozni, és özvegy is, mert meghalt a nagyapapa. Hát keressen neki, ki tartsa el? Ki más, mint a gyermekei” [2. *Ki gondoskodik a nagyanyáról?*]; „A legszebb fürtöket P. és J. külön kosárba rakta a nagyanya számára” [2. *A szüret!*]; „Két év előtt temették el a jó nagyanyát s azóta évenként vittek a sírra cserépvirágokat a saját nevelte virágokból” [2. *Galambos A. családja*].

Szerepének többi motívuma inkább a nagyapáéhoz hasonlít: ezekben a nagyanyó mesél és unokáját kényezteti, szeretetét mutatja ki iránta: „Nagyanyó meg mindjárt ölbe kapta a kis unokáját és szaladt vele a tisztaszobába. Ott a legpuhább párnás székbe ültette, azt is az ablakhoz gurította vele. No, gyöngyvirágom ez lesz a te ablakod” [7. *A mi utcánk!*]; „Ma meglátogatott az oskolában a nagyanyó. Ő adta nekem ezt a fényes fillért, mert a tanító azt mondta, hogy jó leány vagyok” [7. *A fényes fillér!*]; „De különösen szerette nagyanyót, akihez nap-nap után eljárt kötögetni. Jaj, de jó asszony volt a nagyanyó. Ja, be gyönyörű meséket tudott mondani” [7. *Esztike uzsonnája*]; „Ha odaül a nagyanyó ölébe, mesemondásnak se vége, se hossza” [14. *A gazda téli munkája*]. Két motívum a nagyanyó vallásosságára utal.

„Tiszteljed az öregeket, megbecsüld a nagyokat...”

Az öregek

Az öregek – a nagyszülőket leszámítva – a szereplőknek csak 2%-át teszik ki, de mivel ezek az említések szépen kirajzolják alakjukat, a hozzájuk való viszony milyenségét, külön fejezetet szentelünk a témának.

Az öregek említésének mintegy kétharmadában az öregekkel szemben tanúsított és megkövetelt magatartásminták állnak a középpontban, többnyire olvasmányok, hosszabb történetek, másrészt rövid szentenciák, parancsolatok, versikék révén. A hosszabb példázatok nagyobbik felében az öreg passzív szereplő, inkább az iránta tanúsított helyes vagy helytelen magatartásról van szó: „Gyakran kellett róluk panaszt hallania, hogy az öregeket csúfolják, kinevetik. Gyermekeinek ez a rossz szokása igen elszomorította. Elmondta nekik, mily utálatos ez mind Isten, mind ember előtt. Felolvasta előttük a szentírás ezen parancsolatát: Állj fel az ősz ember előtt, és tiszteld az öregek személyét! [...] A gyermekek megindulva ölelték át atyjukat és megígérték, hogy ezen túl tiszteletben tartják az öregeket” [5. *Tiszteletlen gyermekek*].

Ritkábban öreg és fiatal összeütközésével találkozunk, ahol már az öregnek is aktív szerepe van, tanácsot ad a fiatalnak, aki azt nem fogadja meg, vagy valamely „helyes tevékenységet” végez, amelyet a fiatalok kigúnyolnak: „Látod milyen meggondolatlanul cselekszik a tüzes vérű ifjú, ugye most már belátod, hogy vezetőnek csak tapasztalt öreg való” [13. *A fiatal daru*]; „S mit gondolsz, hány esztendeig él még? – kérdezte a vadász. Úgy sem eszik már ennek a fának a gyümölcséből. Miért fáradozik hiába? – Jól tudom uram, hogy én már a föld alatt leszek, mikor ez a fa gyümölcsöt hoz. De atyánk is ültetett fákat, aminek a gyümölcsét mi szedjük. [...] Hasznos munka síron túl is őrzi emlékünket” [1. *A vadász és az öreg*]; „A kocsmáros eléje tette az ebédet s az öreg földműves szokása szerint felállott és elmondta az asztali imádságot. A szomszéd asztalnál jókedvű fiatalemberek ültek s ezek az imádkozás alatt gúnyolták és nevettek az öreget. [...] Az öreg: – A malacok nálunk is imádság nélkül rohannak a vályúhoz” [3. *Az asztali imádság*].

Az olvasmányok mellett találhatunk néhány példát az idősek tisztelését megfogalmazó parancsolatokból, versikékből. Ezek megjelenhetnek önálló olvasmányegységként, de sokszor több szabályt, illendőséget összegyűjtő felsorolás részeként találjuk meg őket: „Tiszteld az öregeket, megbecsüld a nagyokat | Kinek-kinek visszamérik, amit másnak osztogat” [5. *Életszabályok*]; „Ha öreg honvéddal találkozol fiam | Térj ki és emeld meg a kalapodat. [...] Ha nem is ismered, ha sohasem láttad | Köszönj neki fiam, mint öregapádnak. | Akár jó ruhát hord, akár koldusbotot, | Emeld meg fiacskám szépen a kalapot!” [8. *Az öreg honvéd*].

Az idősek említésének további együtödében szintén fiatalokkal, gyerekekkel szerepelnek együtt, de ebben az esetben már nem a két korcsoport közötti kapcsolatról van szó, az öregek és fiatalok együttemlítése annak hangsúlyozására szolgál, hogy „mindenki”, „sokan”, „az egész falu, család” stb. együtt van: „Öreg, ifjú és gyermek áhitattal siet az Isten házába, hogy ezen a napon szíve szerint imádkozzon” [11. *A húsvét*]; „Itt nincs különbség felnőtt ember és gyermek, öreg és fiatal, szegény és gazdag között. Mindnyájan buzgón imádkoznak, mintha testvérek volnának” [11. *A templom*]; „A fiatalok suttogása és nevetése lassanként elnyomja az öregek beszélgetését” [11. *Kukoricafosztás*]; „Az öregek ott ülnek az asztal körül, beszélgetnek, pipázgatnak. A fiatalok dióra, mogyoróra játszanak” [10. *Karácsony*].

Befejezés helyett

A gyermek szerepe, és a számára közvetített viselkedési minták

Természetesen felmerül a kérdés, hogy hol marad a tankönyvek főszereplője, a gyerek, s hogyan határozzák meg az olvasmányok a gyerek szerepét, s ez milyen gyermekképről árulkodik. A kérdés jogos, kezdetben még a gyermek szerepének feldolgozása is szerepelt tervemben, de munka közben derült ki, hogy a több száz (kb. 500) gyerekhez fűződő motívum feldolgozása külön munkát igényel, így a

fentebb elemzett, „kisebb”, ritkábban előforduló szerepeket választottam. A gyermekszerep külön dolgozatban való elemzése mellett szól az is, hogy a azt nemcsak a tankönyvben előforduló gyerekek motívumai (tevékenységei, tulajdonságai, és a más szerepekhez fűződő, már fentebb többször említett viszonyai stb.) adják ki, hanem a tankönyvben szereplő, a tankönyvolvasó gyerekeket megcélzó, az olvasmányokban implicit vagy explicit módon megjelenő viselkedésbeli, erkölcsi követelmények, szabályok, preferált értékek és tiltott negatívumok is hozzátartoznak ehhez a (tankönyvírók által elképzelt, ideális) gyermekképhez, s ezek feldolgozása is további időt és munkát igényel.

Irodalom

Adamik Tamásné

1980 A népiskolai olvasókönyvek koncepciójának alakulása 1868–1905. *A Budapesti Tanítóképző Főiskola Tudományos Közleményei* II.

1990 Az anyanyelvi tantárgyak tanítása a magyar népiskolákban 1868–1905. *A Budapesti Tanítóképző Főiskola Tudományos Közleményei* VIII.

Angelopoulos, Constantin

1996 The Greek national identity. Metamorphoses 1830–1995. A study of Greek history-geography textbooks and reading books. *Internationale Schulbuchforschung* XVIII. 3. 323–351.

Antal László

1976 *A tartalomelemzés alapjai*. Budapest.

Balogh István

1973 *A parasztság művelődése a két világháború között*. Budapest.

Bauvois, Jeannie

1996 Perpetuation or evolution of the national myth? History teaching in the German and French School from the 1920 to the 1958. *Internationale Schulbuchforschung* XVIII. 3. 351–373.

Benedek Katalin

1991 Polgári mesekönyvek parasztsággépe. In *Népi kultúra és nemzettudat*. Szerk. Hofer Tamás. Budapest, 136–142. (A Magyarorsággutató Könyvtára, 7.)

T. Bereczki Ibolya

1995 *Gyermekvilág a régi magyar falun. I–II*. Szerk. – –. Szolnok.

Berencz János

1970 Az erkölcsi nevelés tartalmának alakulása 1867–1945-ig az elemi iskolai humán tárgyak oktatásában. *Neveléstörténeti Tanulmányok* 1970. 293–323.

Copeaux, Etienne

1996 From the Adriatic to the China Sea. Turk history and identity. *Internationale Schulbuchforschung* XVIII. 3. 323–351.

- Fabó Kinga
1980 *Értékváltozások a XIX. század második felében. (Kísérlet a kor társadalmi értékadatának rekonstruálására – erkölcsi és illemtudományok elemzése alapján).* Budapest.
- Ferge Zsuzsa – Cseh-Szombathy László
1968 *A dokumentumok elemzése. In A szociológiai felvétel módszerei.* Budapest, 116–124.
- Flórián Mária
1992 *A népelet ábrázolása a magyar néma játékfilmekben. In Közelítések.* Szerk. Mohay Tamás. Debrecen, 323–336.
- Háber Judit – H. Sas Judit
1980 *Tankönyvszagú világ.* Budapest. (Szociológiai Tanulmányok, 20.)
- Horváth Ágota – Andor Mihály
1974 *Társadalomkép az általános iskolai olvasókönyvekben. Szociológia* 1974. 4. 562–576.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor
1995 *Interpretációk tankönyvekben. In Rejtjelek. II. Fejezetek mindennapi élet antropológiájából.* Budapest, 208–212.
- Karlovitz László
1986 *Tankönyvelméleti tanulmányok.* Budapest.
1987 *Egy tankönyvkutatási program vázlatja. Pedagógiai Szemle* 1987. 12. 12–18.
- Kerényi Ferenc
1991 *Paraszti magatartásformák a reformkori népszínművekben. In Népi kultúra és nemzettudat.* Szerk. Hofer Tamás. Budapest, 36–50. (A Magyarságkutatás Könyvtára, 7.)
- Kovács I. Gábor
1988 *Új kultivációk a két világháború között a magyar kalendáriumokban. Szociológia* 1988. 3. 265–273.
- Luby Margit
1935 *A parasztélet rendje. Népi szokások, illendő magatartás, babonák Szatmár vármegyében.* Budapest.
- Mészáros László
1989 *A tankönyvkiadás története.* Budapest.
1991 *Magyar iskolatípusok.* Budapest.
- Molina, G.
1995 *Morale et moralisme à l'école primaire. Revue Internatinal d'Éducation* 1995. 5. 67–85.
- Morvay Judit
1956 *Asszonyok a nagycsaládban.* Budapest.
- Nagy Olga
1989 *A törvény szorításában. Paraszti értékrend és magatartásformák.* Budapest.
- Ortutay Gyula
1962 *Az iskolai nevelés szerepe parasztságunk kultúrájában. Ethnographia* LXXIII. 497–511.

- Pozsár Istvánné
1984 *Népiskolai tankönyvek 1867–1945.* Budapest.
- H. Sas Judit
1976 *Életmód és család. Az emberi viszonyok alakulása a családban.* Budapest.
- Szabó László
1981 *A paraszti olvasás és a folklór. Folklór, Társadalom, Művészet* VII. 31–60.
- Szabó László Tamás
1988 *A rejtett tanterv.* Budapest.
- Szabóki Gyöngyi
1968 *Mit olvastak a népiskolai tanulók a dualizmus korában? Adalékok a könyv és a nevelés kapcsolatának történeti vizsgálatához. Magyar Pedagógia* 1968. 254–269.
- Szabolcs Ottó
1990 *Külföldi tankönyvek magyarságképe.* Budapest.
- Szebenyi Péter
1994 *Fejezetek a tankönyvjóváahagyás történetéből. Educatio* 1994. 4. 559–622.
- Tanterv
1905 *Tanterv és utasítás az elemi iskolák számára.* Budapest.
1925 *Tanterv az elemi népiskolák számára.* Budapest.
- Tóthné Litovkina Anna
1996 *A közmondások szerepe az általános iskolai tankönyvekben. Iskolakultúra* 1996. 3. 62–67.
- Veres László
1984 *Erkölcsi normatívák és tevékenységi típusok.* Debrecen.
- Voigt Vilmos
1978 *Szemponatok a magyar folklór akkulturációjának vizsgálatához. Ethnographia* LXXXIX. 4. 604–631.

Felhasznált olvasókönyvek

1. Bárány Ignác – Potzta Ferenc (1922): *Második olvasókönyv. A katolikus népiskola II. osztálya számára.* Budapest.
2. Barna Jónás – Hajnal Adolf – Sretvizer Lajos – Alexander Bernát (1906): *Elemi olvasókönyv II. osztály.* Budapest.
3. Benedek Elek – Földes Géza – Száva János (1906): *Elemi iskolások olvasókönyve a II. osztály számára.* Budapest.
4. Dreisziger Ferenc (1907): *Második olvasókönyv a katolikus népiskolák II. osztálya számára.* Budapest.
5. Ember Károly – Györffy János (1918): *Magyar olvasókönyv a katolikus fiú és leányiskolák II. osztálya számára.* Budapest.
6. Gyulai Ágost – Havas István – Iván Andor (1925): *Budapesti gyermekek olvasókönyve az elemi népiskolák II. osztálya számára.* Budapest.

7. Havas István – Peres János – Pósa Lajos (1910): *Olvasókönyv a budapesti elemi iskolák II. osztálya számára*. Budapest.
8. Kóródy Miklós (1908): *Képes olvasókönyv az elemi iskolák II. osztálya számára*. Budapest.
9. Kozma László – Somogyi-Szölösi Jenő – Ember János (1906): *Pista és Juliska. Olvasókönyv az elemi iskola II. osztálya számára*. Budapest.
10. Nemeckay István – Kerékgyártó Elek (1906): *Olvasókönyv az elemi népiskolák II. osztálya számára*. Budapest.
11. Quint József – Drozdy Gyula (1924): *A magyar gyermek olvasókönyve az elemi népiskolák II. osztálya számára*. Budapest.
12. Schön József – Trájer Károly (1906): *Magyar nemzeti olvasókönyv a népiskolák II. osztálya számára az új katolikus tanterv alapján*. Budapest.
13. Tomcsányi János (1922): *Magyar olvasókönyv a katolikus népiskolák II. osztálya számára az új katolikus tanterv alapján*. Budapest.
14. *Falusi iskolák olvasó és tankönyve a népiskolák II. és III. osztálya számára*. Budapest.

A hadsereg és a paraszti világ viszonyát legelőször egy a katonasághoz fűződő népszokások gyűjtésének, s az ahhoz kapcsolódó kutatásnak az alkalmával vizsgáltam.¹ A munka során bebizonyosodott, hogy a néprajztudomány ritkán tartotta feladatának e szokáscselekmények megörökítését, ezért csak hiányos források állnak rendelkezésünkre, és az adatgyűjtés nehézségekbe ütközik. Ezek után nem meglepő, hogy a néprajz figyelmen kívül hagyta a paraszti életmód, a polgárosodás, a népi tudás stb. kutatásakor is a hadsereg szerepét, és nem szentelt kellő figyelmet annak a két-három évnél, melyet a bevonuló regruta a falu határain kívül, idegen környezetben töltött. Pedig ennek jelentősége egyértelművé válik, ha a katonaevek elményeiről, jelentőségéről érdeklődünk. „Csakugyan: alig tudok magamban felidézni, de még elképzelní is olyan férfitársaságot, ahol a fesztelenség és a felszabadultság [...] kellő fokán ne mindjárt a háború kerüljön szóba!”² Székely János idézett sorait a katonai szolgálattal kapcsolatban igaznak vehetjük: nincs még egy olyan élethelyzet, amelyben szinte minden férfiember ugyanúgy részesedne, mint a kaszárnyaélet. Ez derült ki a paraszti élménybeszámolókból is, illetve ezen túl a közös élmény alapján megfogalmazott értékrend, melynek fontos eleme a katonai szolgálat. Ebben a közegben általánosan alkalmazott mérték az, hogy volt-e valaki katona vagy nem, szolgálatát hol, milyen beosztásban végezte. Bizonyos rétegek, ha egyre kevesebben vannak is, még mindig a férfivá válás és a nemzeti nevelés fontos eszközét látják a katonai szolgálat intézményében.³

¹ A gyűjtést a Dabas városhoz tartozó, korábban önálló Gyónon végeztem, főként a két világháború közötti időszakban katonai szolgálatot teljesített férfiak körében. Az összegyűjtött anyagot kiegészítve az Ethnológiai Adattárban fellelhető gyűjtésekkel, valamint a szakirodalom szűkszavú adataival készült el az első kézirat *Sorozási és bevonulási szokások* címmel. Ezt követően a szokások eredetét, szerepét kutatva az 1869 előtti hadsereg és a paraszti társadalom kapcsolatát is vizsgáltam. A kutatás eredményeit *A sorozási és bevonulási szokások gyökerei és szerepe a paraszti közösség életében* című kézirat foglalja össze.

² Székely J. 1988. 255–256.

³ Egyik adatközlőm – akinek az unokáját besorozták – nagy sajnálkozás közepette mesélte az eseményt, majd megjegyezte: „Nem baj, kell az neki, majd ott rendre szoktassák.”

Az 1869 előtti közvélemény nem tartotta fontosnak a nevelés ezen módját. Az 1869-et követő időszak az, amelynek során kialakult egy új kép a hadseregről, amikor jelentősen megváltozott a társadalom és a katonaság viszonya. Ahhoz, hogy közel kerüljünk ennek a szemléletnek a gyökeréhez, és meg tudjuk találni a recens anyagban fellelhető jelenségek magyarázatát, meg kell keresnünk azt a pontot, amelyen először találkozunk a katonasághoz fűződő, a mai viszonyok között még fellelhető gondolkodással.

Eddigi kutatásaim eredményeként fény derült arra, hogy a tudatban fellelhető katonakép régebbi eredetű, mint a személyesen átélt élmények. Olyan sztereotípiák kapcsolódnak ugyanis hozzá, amelyeket mindenki hallhatott szüleitől, nagyszüleitől, és amelyeket saját élményein keresztül megerősíthetett és tovább örökíthetett. A két világháború közötti katonaelmények elbeszéléseibe gyakran szövédk az első világháború előtti időszakhoz tartozó, a „családi krónikában” fennmaradt emlékek.⁴ Az adatközlők ezeket az öröklött történeteket szervesen kapcsolták az általuk átélt eseményekhez, illetve a saját értékítéletük részeként említették, a katonai szolgálat fontosságát méltatva. Ebből arra következtethetünk, hogy a katonai szolgálat élménye, tapasztalata generációról generációra hagyományozódott, és olyan általános érvényű értéket hordozott, mely kortól, politikai berendezkedéstől függetlenül hatott. Ezért lehetséges a dualizmus kori katonaelmények, valamint a még élő adatközlők elbeszéléseiből meghatározni azokat a motívumokat, melyek alapján a közösség kötelességnek állította be a katonai szolgálat kényszerét. A megfogalmazottak nem egyszerűen egyéni vélemények, hanem a közösség által elfogadott és közvetített gondolatok.

A dolgozat egy nagyobb kutatás részét képezi. Tárgyául a hadtörténeti anyag néprajzi szempontú elemzését, bemutatását jelöli meg azzal a szándékkal, hogy felhívja a tudomány figyelmét olyan összefüggésekre, amelyek segítségével a paraszti kultúra változása újabb megvilágításba kerülhet. Nem tartja feladatának tehát, hogy a felvetett probléma egészét, a paraszti társadalom és a hadsereg viszonyának alakulását, a katonai szolgálatnak a paraszti életre, kultúrára gyakorolt széles körű hatását részletesen bemutassa és elemezze. Célja, hogy bebizonyítsa: az egyéni keresztül az egész paraszttársadalom néprajzi kutatásához elengedhetetlenül szükséges a katonaság és a parasztság kapcsolatának minél alaposabb ismerete. Különösen érvényes ez a dualizmus időszakára, hiszen a paraszti polgárosodás eddig megismert eredményeit feltétlenül új megvilágításba helyezi. Ezáltal ugyanis pontosabban rajzolható meg az a hosszú évtizedekig tartó folyamat, amely során az állami beavatkozás a mindennapi életbe általánossá és egyetemessé vált, ami által az alattvalóból állampolgár, a parasztból „magyar paraszt” lett.⁵

⁴ Az egyik adatközlő például a katonaelményekre vonatkozó kérdéseimre édesapja katonaelményeit kezdte mesélni, aki Grazban volt huszár 1895-ben. Bábel Balázs több, az édesapja által elmondott „huszártréfát” is elmesélt, melyben az előkelő és paraszti szempontból értékesebb huszár és a baka vetélkedéséről esik szó.

⁵ Az államhatalom szerepének megváltozására, és a társadalom különböző rétegeire gyakorolt növekvő befolyására lásd: Hobsbawm, E. 1997. 104–128.

A néprajzi kutatás hagyományos forrásait a paraszti élménybeszámolók, életrajzi adatokat felvonultató írárok jelentik. A katonasággal kapcsolatos gyűjtések sokszor szegényesek, egészében pedig hiányosnak és rendszertelennek mondhatók. Kifejezetten a katonáskodásról szóló gyűjtésről nagyon kevésről tudunk.⁷ E ritka gyűjtések egyike Tápé és Szőreg vidékéről származik, melynek külön erénye, hogy a katonasággal kapcsolatban minden részletre kitér, így a sorozás és bevonulás eseményeire is.⁸ Ugyancsak értékes információkat tartalmaz Bodicsi Imre kézirata, mely a honvédek esküjét, a katonai szabályzat kivonatait, a honvédek kötelességeit, levélmintákat, Kossuth imáját tartalmazza.⁹ A sorozási és bevonulási szokásokról, a katonaságról részletes gyűjtés Izsa községből, valamint Hetényből áll rendelkezésünkre.¹⁰ A paraszti önéletrajzírárok, életút tanulmányok között számos esetben találkozunk a katonaság említésével, időnként az ott átéltek részletes felidézésével. Ilyen szempontból emelném ki Csonka Mihály önéletrajzát, illetve a Tarjáni András életét bemutató tanulmánykötetet.¹¹ Más jellegű forrást képviselnek a katonaélet termékeként számon tartható daloskönyvek, a különböző írárokot tartalmazó emlékkönyvek.¹² A témával foglalkozó feldolgozás nagyon kevés. Két olyan néprajzinak tekinthető munkát említhetünk, amely a katonáskodás és a paraszti világ kapcsolatát igyekszik bemutatni: Soltész János könyvét, valamint Szűcs Sándor munkáját.¹³

A hiányos néprajzi gyűjtések kiegészítésére, a paraszti élménybeszámolókkal egyenrangú forrásként kezeltem és használtam Tömörkény István visszaemlékezéseit.¹⁴

- ⁶ Mivel a dolgozat elsősorban nem a néprajzi szakirodalom feldolgozását tekinti feladatának, az elsőként bemutatott néprajzi források nem a teljesség igényét tükrözik. A dolgozat megírásában főként illusztráló szerepet töltenek be, egyes esetekben ezekből kiindulva mutatom be a történeti források ismeretének szükségességét. Az összeállításban főként arra törekedtem, hogy a katonasággal kapcsolatba hozható irodalom összes típusa képviselve legyen, a tematikus gyűjtéstől a daloskönyvekig.
- ⁷ Kivételt képez az 1848–1849-es forradalom eseményeit tartalmazó gyűjtés, amelyben számtalan adatot találunk a verbuválásra, a katonáskodás egyéb élményeire.
- ⁸ Kovács Á. – Györfyné 1950.
- ⁹ Nagy Czirok L. 1992.
- ¹⁰ Mindkettő a két világháború közötti időszakból származik. Érdekeségük, hogy a falvakból besorozott katonakötelesek a csehszlovák hadseregben szolgáltak. A katonasághoz fűződő szokásokon, a katonaság szerepének megítélésén ez nem változtatott. A leírásban az első világháború előtti képekre ismerhetünk.
- ¹¹ Csonka M. 1950.; Barsi E. 1984.
- ¹² Ezek kutatása nem tartozik a feladatunkhoz, mégis a források között kell megemlítenünk. Példaként említhetjük Sándor Gyula „kiskönyvét” (1894–1898), melynek áttekintésével számos érdekes információhoz jutottunk.
- ¹³ A két szerző közül Soltész (1981.) foglalkozott a dualizmus kori katonáskodással is, míg Szűcs (1963.) kizárólag az általános hadkötelezettség előtti időszakot vizsgálta.
- ¹⁴ Tömörkény 1888. október 1-jén vonult be a szegedi normálkaszárnnyába, a császári és királyi 46. gyalogezred laktanyájába. Iskolázottsága, németnyelv-tudása révén a szá-

A dolgozatban nagyobb teret kapnak olyan hadtörténeti források, melyek segítségével közelebb kerülhetünk ahhoz a világhoz, mely a besorozott regrutákat fogadta, és körülvette a szolgálat leteltéig.¹⁵

A paraszti társadalom és a hadsereg változó kapcsolata a kiegyezést követően

A katonáskodás társadalmi hatásaiban nagy változás állt be az 1869-es törvények következményeként. Mindezek értelmezéséhez szükséges egy vázlatos visszatekintést tennünk, hogy ennek tükrében még inkább értékelhető legyen az általános hadkötelezettség bevezetésével teremtett helyzet.

A hadsereg és a parasztság viszonya az általános hadkötelezettség bevezetése előtt

Hazánkban 1869-ben tartották meg országszerte az utolsó toborzást. A korabeli sajtóban az eseményről szóló tudósítások nagyon kritikus, sőt gúnyos hangot ütöttek meg, ezzel a jelentkezők érdektelenségét, közönyét bemutatva a közvélemény passzivitását érzékeltették. A toborzás kudarcának okát a politikai napilapok és az élclapok is a katonasággal, az államhatalommal szembeni ellenállásban látták. Egyhangúan elítélték, hogy a honvédségbe „régí osztrák recipe szerint” borral, muzsikával, tánccal, „pengő petákkal, vásáriás, utcahosszanti komédiázással próbálták fogdosni a legényeket”.¹⁶ Ez a kritika nem volt új keletű a hadsereggel szemben, hiszen a verbuválás sokszor nem a csákó önkéntes felvételét jelentette. A szükséges létszám biztosítása érdekében ugyanis a toborzók nem válogattak az eszközökben.¹⁷ Az erőszakos verbuválás mellett a parasztságra nehezedő egyéb kötelezettségek is rontották a katonaság népszerűvé válásának esélyét (pl. beszállásolás, szállítási és ellátási problémák).

A kisember ellenállása fejeződött ki abban is, ahogyan a kényszerű katonáskodás elől menekülni próbált, ahogyan végső kétségbeesésében minden eszközt

zadirodába került, ő intézte a gazdasági, élelmezési és pénzügyeket is. Élményeit a *Szegedi Naplónak* és más újságoknak írta. Tudósításainak főszereplői, eseményei hitelesnek tekinthetők. Műveiben a legközvetlenebb hangon szólal meg a regruta, majd a tapasztalt baka. Háromévi szolgálat történetei, élményei játszódnak újra, megelevenednek a kiképzés nehéz pillanatai, a menetelés fáradalmai és a paraszti származású bajtársak gondolatai (Tömörkény I. 1989.).

¹⁵ Ezek közül az egyik legfontosabb csoportot a szolgálati szabályzatok jelentik. A vizsgálat alapjának a Kápolnai István (1867.) által összeállított *Honvéd kézikönyvet* tekintettem, valamint a *honvédtiszt kézikönyve* című munkát (1878.), illetve egy a honvéd huszár és altisztek számára készített kivonatot (Honvéd 1899.).

¹⁶ *Magyarország és a Nagyvilág* 1869.

¹⁷ Vö. Gönczi F. 1949.; Fülöp I. é. n.

megragadott a szabadulás érdekében. Gyakori volt például az öncsonkítás. Volt arra példa, hogy a bíró fia tanácsolta a leitatott, majd beverbuvált katonának, hogy tegyen úgy, mint ahogyan a „cigányok cselekedni szoktak” – azaz vágja le két ujját. Előfordult, hogy valaki a saját fogát ütötte ki a szabadság érdekében.¹⁸ Szentmártonkátán volt rá eset, hogy az öt beverbuvált legényből három elrejtőzött.¹⁹

A parasztság katonaelenességére példa Koszó Pál visszaemlékezése is, aki a ferencszállási toborzásról mesélte, hogy a verbuváló őrmestert mindig megverték, amikor katonáért jött.²⁰

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy a rendelkezésünkre álló források többsége negatív katonaképet közvetít, szinte kivétel nélkül bujdosó legényekről, kényszerrel („kötéssel”) fogott regrutákról, megöregedett, vagyontalan katonákról emlékeznek meg. 1868 előtt a katonáknak és a katonaságnak nem volt igazán becsülete a parasztember, a civil lakosság szemében. A katona és a civil kölcsönösen lenézték egymást, nem jöhetett köztük létre barátság, értékrendjük homlokegyenest eltért egymásétól.²¹

A változás háttere: új hadsereg, változó politikai követelmények

A Néprajzi Múzeum Fényképgyűjteményében található több száz regrutakép a legszemléletesebb bizonyítéka annak a változásnak, mely a katonasághoz fűződő érzelmekben, gondolkodásmódban 1869 után bekövetkezett. A képekről büszke tartású, gazdagon felszalagozott, általában cigarettát tartó regruták vidám képe köszönt az utókorra. A fotók szinte kivétel nélkül műteremben készültek – egyszer egyedül, máskor sorstársakkal, időnként a szeretővel örökítik meg a regrutát –, hangsúlyozva a pillanat ünnepélyességét. A felvételeken néha még az alkalomra felfogadott zenekar is helyet kapott.

A változás hátterében elsősorban a katonaság jellegének megváltozása áll. Az 1867-es törvénykezés értelmében az Osztrák–Magyar Monarchiában bevezetésre került az általános hadkötelezettség. Ennek következménye volt, hogy a katonaköteles korú fiatalok mindegyike kötelező érvénnyel évenkénti sorozáson vett részt, ahol a szolgálatra fizikailag legalkalmasabbakat sorozták csak be. A szolgálati idő három év volt, majd később a huszárság kivételével egységesen

¹⁸ Fülöp I. é. n. 2–4.

¹⁹ Hofer T. é. n.

²⁰ Kovács Á. – Györffyné 1950. 34.

²¹ Vö. Vörös K. 1993. 327. Ezzel nem azt állítom, hogy nem voltak olyanok, akik éppen a katonáskodásban látták meg a felemelkedés lehetőségét, és ezért teljesen önként vállaltak szolgálatot. Csupán arról van szó, hogy a közösség szintjén ekkor még nem alkottak a katonáskodásról pozitív képet. Ugyanakkor fontos azt is megjegyezni, hogy a parasztság első nagy, sokak által átélt „katonaelménye” az 1848–1849-es szabadságharc volt. Ennek a meghatározó eseménynek a hatása mindvégig kimutatható a katonasággal kapcsolatos felfogásban. Ez volt az első nem negatív kollektív tapasztalat.

kettő. A bevált fiatalok nagyobb részét az ún. közös hadseregbe sorozták, ahol a szolgálati nyelv a német volt. A besorozottak kisebb százaléka került csak a honvédséghez, amely a kiképzést illetően ugyanolyan megpróbáltatást jelentett, mint a német nyelvű k. u. k. hadsereg, de itt a szolgálati nyelv a magyar volt, és magyar kiképzőtisztek oktattak.²²

Azzal, hogy a katonáskodás kötelezővé, legalábbis elméletben mindenki számára kötelezővé vált, demokratizálódott abban az értelemben, hogy nem kizárólag a szegényparasztságot terhelte. Nem adott lehetőséget a gazdagabb parasztcsaládok gyerekeinek arra, hogy pénzen megváltsák a szolgálatot, a szigorú ellenőrzés pedig szinte teljesen kizárta annak a lehetőségét, hogy valaki elkerülje a hatóságok figyelmét.

Fontos változás volt az is, hogy a tizenöt év helyett csak két-három évet kellett letölteni. Ezzel a katonáskodás a falusi világ számára beépíthetővé, a paraszti életrend részévé válhatott. Korábban a hosszú távollét annyira kiszakította a legényt a megszokott környezetéből, hogy a család számára sokszor véglegesen elveszett, nem számoltak vele az örökség felosztásánál sem. Arról nem is beszélve, hogy a hosszú idő alatt jóval nagyobb esélye volt arra, hogy a katonáskodás, a háború áldozatává váljon. A páréves szolgálat tehát időszakos távollétet jelentett, ráadásul nem is teljesen ismeretlen és távoli területen, hiszen a területi alapon szerveződő hadkiegészítési rendszer miatt mindig ugyanoda sorozták az adott terület regrutáit.²³

A közösség tehát számon tudta tartani ideiglenesen kiszakadt tagjait, sorsukat nyomon tudta követni, ezért nem is mondott le róluk. Olyannyira nem, hogy a jövőjükön is gondoskodott. A búcsúzó regruta a házasság ígéretével, a férfitvá válás szándékával távozott. Szeme előtt lebegett az a státus, amellyel a kiszolgált katonát a környezete felruházta. A katonai szolgálat teljesítésével a közösségben betöltött ideiglenes szerepe véglegessé vált, paraszti identitástudata kiteljesedett. „Onnan a magyar haza férfi tagjaiként tértek vissza, és mint ilyenek, készek arra, hogy teljes jogú tagjaiként elfoglalják helyüket [...] Ekkor, ha szerencsések voltak, földet kaptak, amin dolgozhattak, majd megházasodtak.”²⁴

Ugyancsak a változás irányába hatott az a tényező is, hogy a század második felében nemcsak a hatékonyabb katonaság érdekében történt a sorkötelesség bevezetése, hanem egyéb nevelési célzattal is. „A polgármozgósító és a polgárokat befolyásoló állam [...] a politikai napirend élére tűzte a nemzet fogalmát, a polgárnak a nemzet – bármit is tekintett így – iránti érzéseit, a nemzetiséget vagy a lojalitást más, központi kérdését.”²⁵ Miért fontos ez számunkra? Azért, mert a had-

²² A katonai eskü, a magyar vezényleti nyelv, a nemzeti jelképek használatán kívül semmilyen egyéb tényező nem különböztette meg a közös hadseregtől. Bár kiegészítő szándékkal hozták létre, 1889-től már meghatározott keretszámot, majd tüzérséget kapott. A szolgálati szabályzat, a kiképzés, a fegyverek, az eszközök stb. terén egyezett a k. u. k. sereggel.

²³ Az ország katonai körzeteiről lásd: Galántai J. 1985. 108.

²⁴ Bell, P. D. 1984. 46–47.

²⁵ Hobsbawm, E. 1997. 108.

sereg volt az a népnevelő közeg, melyen keresztül az állam egyrészt hozzájárult a számára kellő tudással rendelkező állampolgár képzéséhez, valamint egy nagyobb közösséghez, a nemzethez való kötődés kialakulásához. Ez fogalmazódott meg a hadsereggel kapcsolatban a politikában is, ahol a szembenállás éppen a hadsereg körül folyó nézetek kapcsán volt a legélesebb. A kiegyezést támadó ellenzék politikájában elsődleges szerepet szánt a katonai nevelésnek: „Sehol és soha az államhatalom nem hatja annyira át az egész életet, annak úgyszólván minden percét, mint a katonai szolgálat éveiben, melynek benyomásai, mint a legfőbb hatalomról nyert benyomások, kiirathatatlanul belevésődnek az ifjú lelkekbe.”²⁶

Nemcsak a lojalitás, a nemzethez kötődés követelménye jelent meg a kiegyezés utáni elképzelésekben, hanem a szellemi-fizikai képességek terén a lehető „legedzettebb” egyének kineveléséé is. Az új kor olyan felkészültséget követelt meg, amely az állam számára minden szempontból hasznos állampolgár megteremtését tette szükségessé. Az ilyen nevelést azonban a hagyományos közösség nem tudta teljes egészében biztosítani. Az amúgy is megváltozott környezet új képességek elsajátítását, modern tudást és szemléletet tettek szükségessé. Ennek megszerzése egyre fontosabbá vált, hiszen az érvényesülés, a megélhetés függött tőle.²⁷

A kortársak szemében – parasztságában is – egyre inkább elfogadottá vált az a nézet, miszerint „a hadsereg az a hatalmas iskola, mely a nemzet erejét, ifjúságát a legszentebb hivatására: a nemzet érdekeinek megóvására és a haza védelmére alkalmassá teszi és előkészíti. [...] A hadseregnek kell a legnemzetibbnek és a legnépszerűbbnek lennie, ahol tervszerűen nagyra nevelik a legszebb katonai és honfrierényeket, mely tele van itatva a nemzet szellemével.”²⁸ Ennek igazságtartalmát a katonai szabályzatok, törvények és a visszaemlékezések egyaránt alátámasztják. Ez a katonáskodással szemben megfogalmazódó új vélemények alapja.

A katonasághoz kapcsolódó pozitív értékek a katonai nevelésben, a kaszárnyaélet mindennapjaiban

A paraszti ifjak „mundérban” töltött éveire vonatkozó ismereteink a néprajzi források alapján szubjektívek, egyéni élményeket tartalmaznak, azonban – mint arra korábban utaltunk – egyes elemeikben a közösség véleményét és értékítéletét tükrözik. A katonai szolgálat alatt szerzett tapasztalatok lényegében nem különböz-

²⁶ Apponyi A. 1934. 63.

²⁷ Kósa László (1992.) erre a kihívásra adott válaszbán látja a paraszti polgárosodás egyik összetevőjét, illetve Hofer Tamás (1975.) is, aki az új gondolkodás jellemzőjeként az alázasatos hagyománytisztelet helyett a kísérletező, újító, kreatív tulajdonságokat emelte ki.

²⁸ *A Hadsereg* 1904.

tek a kiszolgált és hazatért férfiak által mesélt történetektől. A több éves katonai nevelés eredményeképpen ezek megszilárdult formában az értékrendben, a fiúgyermek nevelésének módjában, a legényélet szokásaiban stb. megjelentek, és szinte észrevétlenül a falu kultúrájának részét képezték. Nehéz megmondani, hogy az a tudásanyag, az a normarendszer, melyet a regruták a hadseregnél tapasztaltak, mennyire jelentett mást az otthon megszokottnál, megtanultnál. Egyes elemeiben nyilván szokatlan volt, de lehet, hogy a hadseregben szolgáló parasztemberek már korábban beillesztették mindennapi életükbe ezeket és generációk óta továbbadták. Példaként említhetnénk a bajuszviselést, amely a múlt század második felében a parasztideál fontos eleme volt:

„Azelőtt dicső volt a bajusz. [...] Mikor elkezdtem felcseperedni, hát mán akkor hallottam, hogy éhnyállal kell megkenni a bajuszt, attúl jobban nyó. Mikor én legény vótam, nem is kellettek a csupasz szájú legények a lányoknak. Még a katonáéknál is bajuszpedrőt kellett tartani. Balszam bajuszkendőt, meg tiszaujlaki bajuszkendőt használtunk. Avval leghamarább nőtt a bajusz.²⁹”

A hadseregben különösen jellegzetes volt a magyar katona bajuszviselete már a dualizmus kora előtt is, az 1867-es katonai szabályzat pedig kifejezetten tiltotta a bajusz leberetválását.³⁰

Lehetetlen megragadni azt a pillanatot, hogy mikor vált a katonai nevelés a parasztságnál a nemzeti identitás részévé. Az viszont egyértelmű, hogy – többek között – a katonáskodás következménye a megszokott „térbeli horizont” szétesése. Ezzel összefüggésben kap értelmet sokak számára a haza fogalmának megszületése,³¹ pontosabban ha már létezett is valamilyen formában a nemzethez kötődés érzése, a katonáskodás csak elmélyítette azt.

„Katonának lenni szép ugyan – mert csinos”³²

A továbbiakban most már a bevezetésben meghatározott módszer szerint a dualizmus kori katonai nevelést, a kaszárnyaélet egyes összetevőit szeretném részletesen bemutatni azzal a célzattal, hogy a katonáskodással kapcsolatban megfogalmazott pozitív értékek valós hátterét igazoljam.

Esztétika alatt egyrészt a külső megjelenést, másrészt az erkölcsi tisztaságot, a tartást értem. Mindkettő a katonai nevelés legfontosabb elemei között szerepel, a tapasztalat szerint pedig a közvélemény szemében is szorosan kapcsolódik a katonasághoz. Az általános előírások a honvéddel szembeni erkölcsi követelményeket tartalmazzák: becsületes magyar honfinak kell lennie, hisz a honvédség

²⁹ Barsi E. 1984. 50.

³⁰ Honvéd 1899. 143.

³¹ Bausinger, H. 1995. 80–87.

³² Farkass K. 1891. 15.

„mint a haza összes fiatalsága egyesülése” a nemzet erényének a tükörképe. Olyan negatív tulajdonságok, mint a kártyázás pénzért, a részegeskedés, a társalgás könnyelmű nőszemélyekkel, romlott csavargókkal, elítélendők és a magasztos honvéd névvel össze nem illeszthetők. A honvéd magaviselete „szabad, fesztelen, viselete ildomos, de eszes, beszéde pedig a gondolkodásának megfelelő”. Jó tulajdonsága a bajtársiasság, az udvariasság, a barátságosság. Fontos a közszellem ápolása, az egyéni érdekeknek a köz érdekébe való állítása.³³ Az elméleti foglalkozásokon nagy szerepet kap az erkölcsi nevelés, a személyiségfejlesztés. E szerint meg kell erősíteni a katonát önbizalmában, hogy megértse hivatásának, szolgálatkészségének fontosságát.³⁴

A hadsereg tehát olyan értékeket képviselt, melyek a civil életben a hagyományos közösség számára is teljes mértékben elfogadhatóak voltak. A magaviselet jellemzői között felsoroltak jelentették a közösség számára azt a személyt, aki bajtársiassága révén képes saját érdekeit a köz érdekeinek alárendelni.

A kiképzés első percétől megkezdődött az újoncok szoktatása a kaszárnyalét törvényeihez. Ennek egyik eleme volt a katonakerölcs megismertetése és lehetőség szerinti elfogadtatása. Az új környezet tehát a katonák jellemének teljes nevelését vállalta fel, meghatározta a viselkedés egyes részleteit is. Így a katona megjelenéséhez, az ideális baka, huszár képéhez hozzá tartozott a helyes testtartás, a megfelelő járás, a gesztusok visszafogottsága, a beszéd megfelelő formája. A feljebbvalónak kijáró tiszteletadás követelménye pontosan meghatározott viselkedést írt elő. Ennek értelmében a testtartás, a mozdulatok és a tekintet iránya is elő volt írva. Mindenre vonatkozó, általános követelmény volt az, hogy az előljáró szemébe kell nézni a tiszteletadás jeleként. Ugyancsak meghatározták a bíróság előtti megfelelő viselkedést is: mindenre oda kell figyelni, amit nem értünk, arra magyarázatot kell kérni. Válaszolni a lelkiismeretünknek megfelelően kell.³⁵

A katona olyan környezetbe került, ahol a tekintélytiszteletnek nagy szerepe volt a mindennapokban, az egymás közötti érintkezésben. Ennek a tekintélytiszteletnek az alapja a hierarchia: a közkatona feladata a feljebbvaló iránti feltétlen engedelmesség. Óhatatlanul is a családi viszonyok juthatnak erről eszünkbe, a patriarchális nagycsaládok egyszemélyi irányítása és a falu társadalmának kötött „kasz” jellege. Nem volt idegen jelenség az, amivel a katonáknak szembesülniük kellett, hiszen a civil életből a kaszárnyák erősen tekintély szabta erkölcsi ismerősek voltak. A „rendet” tanuló legény tehát az otthoni közösség által is elfogadott és megkövetelt értéket tett magáévá a hadseregben.

A felsorolt értékek a katonai feladatok végrehajtása szempontjából különösen fontosak voltak. A nagy tömegeket mozgató őszi hadgyakorlatokon az egyén egy „gépezet alkatrészeként” cselekedett. Mire a katonák eddig a megmérettetésig eljutottak, addigra azonosulniuk kellett a katonaság követelte szellemiséggel.

³³ Kápolnai I. 1867. 1.

³⁴ Vö. Honvéd 1899. 1.; Ledniczer S. 1904. 18. Az említett huszárszellemet említi Tömörkény egyik anekdotájában (1977. 763–765.), amelyben a huszár és a baka párviadalát örökítette meg.

³⁵ Mattanic R. 1913. 66.

A kiképzés komoly fegyelmet kívánt: keményen szankcionálták az erkölcsi szabályok megsértőit.³⁶ Tömörkény egyik tudósításában elmesélte, hogy a feljebbvalóval szembeni vétség miatt a büntetés kikötés volt. Ez, a régi katonáskodás emlékének tekinthető büntetésmód volt az egyik legkegyetlenebb módja a parancs betartatásának.³⁷

Hagyomány, testületi szellem, egység, közösség: a katonai értékrendszer legfontosabb összetevői. Szellemében testületi jellegű, alapjaiban véve antiindividuaalista. Erkölcsisége megköveteli a feltétlen engedelmességet, ugyanakkor kimondja, hogy a parancsteljesítés nem szabad, hogy az egyéni kezdeményezési képesség, döntésmérlegelés kárára legyen.

A hadsereg által megkövetelt rend másik összetevője a tisztaság, a „csinos-ság” volt. A katona kötelességei közé tartozott testének ápolása, ruházatának rendben tartása.³⁸ Ennek nem csak egészségügyi magyarázata volt, hanem kifejezetten esztétikai szempontot is szolgált.³⁹

A katona megjelenését eleve meghatározta az egyenruha feszessége, sajátos eleganciája. Az öltözet fém tartozékait fényesítenie kellett, az ehhez szükséges tisztítószert a katonának magának kellett beszereznie, a *szivagot*, a *nyeregszappant* önmagának is el kellett tudni készíteni. A kardot, a szabályzatban leírt módon rozsdátlanította.⁴⁰ A lábbeli tisztítására külön nagy figyelmet fordítottak, hiszen a katona teljesítőképességét döntően meghatározta a láb egészsége, ezzel együtt pedig a bakancs állapota.⁴¹ A csizmát naponként meg kellett tisztítani, utána *sám-fán* csonttal simára és fényesre dörzsölni és sótlan dísznózsírral bekenni. A fekete bőrbakancsok és csizmák szokásos tisztítását pontosan szabályozták, igyekeztek megakadályozni, hogy a rossz szokásnak tartott, korommal történő fényesítést megszüntessék. A hajviselet ugyancsak szabályozva volt: hosszúságát elől-hátul meghatározták. A bajusz viselése – mint már említettük – kötelező volt. A katona külleme már jóval a hadkötelezettség bevezetése előtt befolyásolta a parasztság katonaképét, a díszítőművészet motívumai között is helyet kapott alakja.

A helyes öltözködés nemcsak a tisztaságot követelte meg, hanem az egyes ruhadarabok, kiegészítők, szerelvények pontos viselésének a módját is. A katonaságnál újra kellett tanulni öltözködni, mert egyes ruhadarabokkal itt találkoztak először a legények. Példaként említhetjük a vállszíjat: „Kivonulásoknál gyalog és lovon mindig, őrsegen csak az őr úgy, hogy a csatt görgője a baloldali fülcimpa végének színvonalába essék.”⁴²

³⁶ Vö. Honvéd 1899. 2.

³⁷ Tömörkény I. 1989. 247.

³⁸ Kápolnai I. 1867. 1.; Honvéd 1899. 143–149.

³⁹ Ledniczer S. 1904. 5–6.

⁴⁰ Honvéd 1899. 149–154.

⁴¹ Ennek emlékét őrzi Nagy Czirok László (1963. 114–115.) egyik anekdotája: „Olyan fényös legyen a bakkancsotok, hogy ha az atyaisten még egyszer világot teremt, hát a nap fényösségit ahhoz vögye! Erre azt mondja neki az egyik baka: Az enyim már olyan fényös, hogy a nyolcbelieket [ti. 1908], akik majd ősszel bevonulnak, látom má benne, ahogy gyűnnek s hozzák a katonaládáikat!”

⁴² Honvéd 1899. 143–149.

A vizsgált korszakban a családi fényképezés fontos alkalmá volt a „katonás képek” készíttetése. „Hát kedves öcsém Miska [...] tisztelünk minyájan de különösen a Kis Rozika csókolja naponta az arcképedet és nagyon szépen kér hogy vétesd le magad huszárosan a szép lovával együtt...” – olvashatjuk egy 1911-ben íródott levélben.⁴³

A rend fogalmába nemcsak a test és a ruházat rendben tartása tartozott, hanem a közvetlen környezeté is. A szombati nap délelőttjét a katonák a szoba és a körlet takarítására szánták. Kimenőt csak akkor kaphattak, ha ezt az őrmester megtekintette, és meg volt vele elégedve. Tömörkény így emlékezett vissza az első napok élményeire: „Első dolgunk volt megvetni az ágyat, ami nem valami csekély dolog. A két pokrócot és lét lepedőt úgy kell fejpárnára összehajtogatni, hogy egyik se álljon kijebb a másiknál. Bakautasítás szerint úgy kell annak állni, hogy a légyamadár se tudjon végig menni az oldalán, a nagy simaságtól.”⁴⁴

„Most akadtam babám súlyos oskolára”⁴⁵

A katonaság, mint feljebb bemutattuk, komoly testi-szellemi nevelő feladatot látott el. Olyan korszerű tudást közvetített, mely a mindennapi életben is hasznosítható volt. Sokak számára az iskola hiányát is pótolta. A következőkben azt szeretnénk bizonyítani, hogy a katonai képzésben valóban találunk olyan kulturális elemeket, melyek a művelődést segítették elő. Mindezek sokak számára csak a katonaságnál váltak elérhetővé.

A kiképzés elméleti részének feladata volt, hogy a katonák írni-olvasni tudását felmérje, az esetleges hiányosságokat pedig pótolja. A modern állam és a korszerű hadviselés megkövetelte az állampolgároktól, illetve a katonáktól, hogy e minimális tudással rendelkezzenek. Az írás-olvasás általánossá válásának lehetőségét rontotta az oktatás színvonala, az alapvető feltételek hiánya.

A pásztor Tarjáni András életében is a katonaság volt az a hely, ahol az iskolában meg nem szerzett tudást bepótolhatta. Így emlékezik erre vissza:

Mikor a katonaságnál iskolára vittek, azt mondta Dobos százados úr: Urak, noteszt, meg ceruzát lássak mindenkinél. Osztan no jó! Hát vót is nekünk ceruza, meg notesz is. A százados úr meg mongya tovább: Saját csapataink Ábrány községbe éjjelezenek. [...] Elmonda a százados úr. De ahogy elmonda, akkor ezeket le is kellett mán írni. Hát még aki úgy tudott írni, mint a folyóvíz, mán kijárta mind a hat osztályt, az is mind egymásérül javítgatta le. Mondok így magamba: Jézus, Isten Fia! Itt vagy meghalok, vagy megtanulok írni! Osztan meg kellett tanulnom. A jó cimboráim leírták előmbe, hogy serpenyő, zsír, meg ilyeneket, én meg csinál-

⁴³ Soltész I. 1981. 74.

⁴⁴ Tömörkény I. 1989. 30.

⁴⁵ Népdalrészlet (Soltész I. 1981. 279.).

tam utánok. Megtanultam osztán úgy írni, hogy nemsokára írtam haza levelet.⁴⁶

Az írni-olvasni tanulás napi feladatot jelentett, tollbamondással, jelentések szerkesztésével gyakoroltatták a laktanyaiskolákban. A kiképzés első szakaszában (az első nyolc hónapban) a gyakorlati foglalkozások után, illetve az esős napokon tanultak írni-olvasni az újoncok. Koszó Pál is megemlítette ezt, amikor arról a szerb hadnagyról mesélt, aki a keze alatt nevelkedőket télen megtanította írni-olvasni.⁴⁷

Ha a népesség írni-olvasni tudásáról készült statisztikai felmérés adatait vizsgáljuk, akkor képet kaphatunk ezen oktatás sikeréről. A 20-29 év közötti, vagyis a katonaköteles életkorú férfi lakosság írni-olvasni tudása 1880-tól 1910-ig folyamatosan növekedett, százalékos megoszlásban pedig a második legkedvezőbb képet mutatta a korcsoportokon belüli tudás arányát illetően. A nemek szerinti adatok ebben minden szempontból a férfiak előnyét mutatják. (Átlagosan tíz százalék körüli az eltérés a férfiak és nők között.) Annak ellenére, hogy az iskolázottság arányának statisztikai adatai a 15.-19. év között a nők esetében kedvezőbb képet mutatnak.⁴⁸

Az írni-olvasni tanulás mellett a k. u. k. hadseregben használt német vezényszavak a német nyelv ismeretét, a honvédségnél a magyar vezényleti nyelv a nem magyar anyanyelvű katonák alapvető magyarnyelv-ismeretét tette szükségessé. A politikusok nem véletlenül küzdöttek a magyar vezényleti nyelv bevezetéséért. Mindenki tudta, hogy a katonaság jelenti az utolsó lehetőséget a magyar nyelv elsajátítására, ezzel együtt a magyar nemzeti identitástudat kialakítására. A propaganda-irodalom is ennek szerepét hangsúlyozta és ennek érdekében hangsúlyozta az oktatáson átesett katonák háláját.⁴⁹

A magyarországi nemzetiségek esetében különösen praktikus volt a magyar nyelv ismeretének megszerzése, főként azok számára, akik mindennapi érintkezésükben hasznosíthatták ezt a tudást. Ezzel magyarázható, hogy a magyar nyelv ismerete az 1910-es évekig fokozatosan növekedett.⁵⁰

A nemzetiségek számára tehát egyre fontosabb szerepet töltött be a magyar nyelv ismerete, hiszen a foglalkozásbeli átrétegződés, a városba költözés mindinkább a többségi nyelv ismeretét tették szükségessé.

A nyelvtudás mint a nemzeti identitás egyik legfontosabb alapját egészítette ki a történeti ismeretek bővítése. A honvédségben a „hazafias érzelmű tisztek” a nagy magyar hadvezérek hőstetteit, a magyar történelem fényes eseményeit ta-

⁴⁶ Barsi E. 1984. 31.

⁴⁷ Kovács Á. - Györfyné 1950. 41.

⁴⁸ A húsz-huszonkilenc éves férfiak alig pár százalékkal kevesebb része tudott írni-olvasni, mint a tizenöt-tizenkilenc éveseké. Ez arra utal, hogy a huszonegy-huszonnégy évesek írni-olvasni tudása magasabb arányú lehetett, hiszen az írás-olvasás felejtése csekélynek mondható, és a számításban a huszonnégy évesnél idősebb férfi lakosság is benne van (Klinger A. 1992. 232-234.).

⁴⁹ Vö. *A hadsereg* 1904. 101-102.

⁵⁰ Klinger A. 1992. 244.

nították. A képzési tervezetben burkoltan megjelenő hazafias gondolatok mellett – a közös hadsereg szellemiségét követve – a dinasztikus tudat, a Habsburg-ház iránti lojalitás kialakítása is nagy hangsúlyt kapott.⁵¹

A katonáskodás nemcsak elméleti, hanem gyakorlati tudás megszerzésére is szolgált. Példa erre a huszárságnál megfigyelhető loápolás és -gyógyászat fontossága. Már a huszárerkölc bemutatásakor megfigyelhettük, hogy a lónak milyen kitüntetett szerepe volt a huszárok értékrendjében, hiszen az első számú társát, fegyverét jelentette. A ló egészsége, a vele való személyes viszony a huszár teljesítőképeségének a biztosítója volt. Ha bármi veszélyeztette mindezt, akkor a huszár katonai értéke csökkent, hiszen ezáltal nem volt képes a tanultak megvalósítására.

A lovakkal való, számos speciális ismeretet követelő foglalatosság miatt a huszárok képzése hosszabb időt vett igénybe, mint a bakaké. A feladatok napi beosztását illetően is sok munka hárult rájuk. Elég, ha csak a mindennapos loápolást vesszük figyelembe, láthatjuk, hogy a huszár keltében-fektében mindig a lova körül szorgoskodott. Az a tény, hogy huszárnak lenni büszkeség, közhírt. Számos anekdota, ének őrzi emlékét a baka-huszár-versengésnek. A parasztság szemében mindig is tekintéllyel járt a ló birtoklása. Az azért vállalt felelősség, a vele való munka, a gondozásához szükséges tudás egyaránt ezt indokolta. Nem véletlen tehát, hogy a katonarangsorban is a lovas katonát tartották a legelőbbre.

A huszárnak készen kellett állnia arra, hogy a képességeire és a tudására támaszkodva rögtön beavatkozhasson a ló egészségének megőrzése érdekében, akkor is, ha egyébként hivatásos állatorvosok is szolgáltak az állományban.⁵² A kiképzés során gyakorlatban sajátították el a különböző állatgyógyászati fogásokat.

A hadsereg oktató-nevelő tevékenységéből eddig a legalapvetőbb követelményeket emeltem ki. Jelentőségük abban állt, hogy a legtöbb ismeret ezek közül feltétele volt a további sikeres teljesítménynek. Speciálisan a harci feladatok elsajátításával együtt járt számos képesség fejlesztése, így a terepen való tájékozódás, a tájolás, a távolság bemérése.

Az, hogy a katonaságnál különböző foglalkozású emberek éltek huzamosabb ideig együtt, mutatja, hogy felmérhetetlen az a tudásanyag, amely a katonák között cserélődött. Az ott folytatott speciális tevékenységek egész sora lehetőséget adott a tanulásra. Tarján András élettörténetében a következőt olvashatjuk:

Katonáéknál mindig күrtös szerettem vóna lenni. Osztán elmentem ezekhez a күrtösökhöz. Űgy neveztük őket, hogy hangászok. Néztém, hogyan csinálják. Egy párszor a kezembe is vettem. Próbálgattam fűjni, oszt' úgy belejöttem, hogy a zablót is elfűjtam a lovaknak. Olyan hatalmasan bevált, hogy a lovak csak úgy kaparták a földet a jászol előtt. Hát osztán mondtam is én, hogy majd күrtös leszek, de nem tettek

⁵¹ Vö. Danczer A. 1889. 24–25.; Honvéd 1899. 121.; Mattanic R. 1913. 64–65.

⁵² Évente indítottak patkókovács- és állatorvosképzést is. A képzés alacsonyabb szintjén gyógykovács-képesítést lehetett szerezni (Berkó I. 1928. 114.).

mégse kürtösnek, mert szakaszparancsnoknak legjobban szerettek.

Otthon aztán hasznosította az így megszerzett tudást:

Mikor reggel a bikát megettettem, utána kimentem a kertbe, fel a tetőre, oszt' onnat fúttam először, hogy jól hangozzon be a faluba. Először mindig ezt fúttam: Kelj fel drágalátos katoná! Az asszonyok, mikor hallották a faluba', akkor tudták, hogy fejni kell a tehenet. Akkor vártam egy fél órát, hogy fejjenek meg. Lementem az Alvégbe. Mikor eltelt a fél óra, ott kezdtem meg a hajtást. Ott egy rendes katonamarsot fúttam.⁵³

„Válogatott ifjak, nem valami gyávák, szépek és termettek, nem is igen csúnyák”⁵⁴

A katonai szolgálat kapcsán már szó esett az egészségről, a tisztálkodásról. Érdemes az egészség és katonáskodás összefüggését a sorozás eseményétől kiindulva vizsgálni. Sokak számára a katonáskodás azzal be is fejeződött – legalább is egy évre, a következő sorozásig – hogy átestek az orvosi vizsgálaton. A korszak egészségügyi viszonyai között nem volt arra mód, hogy a fizikai-szellemi egészség állapotáról az egyén bármit is megtudjon. A sorozáson szembesültek sokan életükben először testi fejletlenségük, gyengeségük, betegségük következményeivel. A közösség élénk figyelme kísérte az eseményt, hiszen fontos volt számára ez a megmérettetés, hogy miért, ahhoz tekintsük át a sorozás orvosi vizsgálatának jellemző mozzanatait.

Vót egy szoba, abba leraktuk a ruhát, csak a gatyába maradtunk, akkor bementünk a sorozóbizottság elé, ott tisztesség ne essék, még a gatyát is levettük és odaálltunk a mérce alá. [...] Előbb még kellett lépni kettőt vagy hármat, az orvos megtapogatta [...], megkérdezte, hogy van-e valami baja.⁵⁵

Az orvosi vizsgálat minden egyes részletét törvény szabályozta. Pontosán meg volt szabva, hogy milyen sorrendben, mire ügyelve kell a vizsgálatot lefolytatni. Az orvos szakvéleményét alátámasztva, a törvény betűi szerint kellett hogy eljárjon, amikor alkalmassá vagy éppen alkalmatlanná nyilvánított valakit.⁵⁶

A törvények értelmezéséhez segítségül összeállított táblázat tartalmazta azokat a szempontokat, fogyatékosságokat, amelyek alapján az alkalmatlanság

⁵³ Barsi E. 1984. 113.

⁵⁴ Farkass K. 1891. 15.

⁵⁵ Kovács Á. – Györfi-fné 1950. 10.

⁵⁶ Vö. Payr V. 1911. 426. A katonának bevált legények – mivel a „vizitáló orvos” egészségesnek találta őket – a közvélemény szemében a nemzőképességüket is mintegy bizonyították a sorozáson való megfeleléssel.

valamelyik formáját meghatározták.⁵⁷ Ezek szerint a kevésbé alkalmas kategóriába kerültek például a túlzottan kopaszodók, a nagyothallók, a rövidlátók, a kancsalok, akinek egyik ujjja vagy szeme hiányzott, a fogatlanok, a lúdtalpasok, a túlzottan elhízottak és a nagyon soványak stb.⁵⁸

Ha áttekintjük a példaként kiemelt fogyatékoságokat, akkor láthatjuk, hogy az alkalmatlanná nyilvánítottak miért is részesülhettek olyan erős kritikában. A közvélemény nyilván bizonyos fokig tisztában volt vele, hogy milyen okok miatt utasítottak el valakit. Számára ilyen módon sokat jelentett, ha a legény alkalmassá lett nyilvánítva. A sorozási szokásokból tudjuk, hogy meg is tettek annak érdekében mindent, hogy erről a falu egésze tudomást szerezzen.⁵⁹ Különösen megnövelte az alkalmasság értékét az, hogy a sorkötelesek többsége nem vált be a sorozáson. A katonai statisztikák azt mutatják, hogy egy sorozási évben átlagosan a sorkötelesek alig több mint húsz százalékát sorozták be.⁶⁰ Az elutasítottak ezt követően még két alkalommal vettek részt sorozáson, ha valaki ezek után sem vált be, akkor már nem kellett bevonulnia, leszerelték. A statisztikákból az is kiderül, hogy az elutasítottak döntő többsége a szervezetének fejletlensége, gyengesége miatt lett alkalmatlan. Ehhez képest a valamilyen betegség miatt elutasítottak száma elenyésző volt.

A hadsereg a továbbiakban is figyelemmel kísérte a katonák egészségi állapotát. A nevelési célok között pedig helyet kapott az egészséges életre nevelés, tehát a betegségmegelőzés is. A betegségek – fertőző betegségek – különösen veszélyesek voltak a hadseregben, hiszen az összезártság miatt egy fertőzött könnyen elterjeszthette a kórt. Az orvosok gyakran panaszkodtak a katonák otthonról hozott rossz szokásaira, amelyek az egész állomány állapotát veszélyeztették. A trachoma elterjedésében például szerepet játszott az, hogy a katonák az otthoni szokás szerint közös vízben, esetleg kútból fürödtek. Az is gyakori volt, hogy ugyanabban a vízben mostak kezét és arcot, vagy többen ugyanazt a törülközőt használták. Ezeket a rossz beidegződéseket a hadsereg igyekezett kiirtani.⁶¹

A kiképzésben ekkor vált szemponttá a testi nevelés, a testedzés, a sportolás. A propagandairások egyik sokat hangoztatott érve volt a katonai szolgálat kedvező hatásai mellett a szakszerű testnevelés fontossága. A katonai kiképzés tudományos megalapozottságára utal, hogy a „modern boncolástani és élettani tudomány tanításainak gondos figyelembevételével” állították össze a testgyakorlatokat. A komoly fizikai igénybevétel szüneteiben tréfás játékokkal, ügyességi feladatokkal pihentették a katonákat. A mindenki számára kötelező testnevelésen

⁵⁷ A vizsgálat a legtöbb esetben csak átmenetileg nyilvánította alkalmatlanná az egyént. Súlyosabb esetben „kevésbé alkalmas”, „fegyveres szolgálatra alkalmatlan” vagy „egyáltalán nem alkalmas” kategóriát határozhatott meg.

⁵⁸ Payr V. 1911. 432–457.

⁵⁹ A bevált legényeket országszerte hasonló külsőségek közepette ünnepelték. A *regruták* vagy *légruták* kalapjukon szalaggal, bokrétával zeneszó mellett vonultak végig a falun. A tiszteletükre este vagy a következő vasárnap „regrutabált” tartottak. Bővebben lásd: Zajos E. 1932.; Dudich L. é. n.; Kovács Á. – Györffy né 1950.

⁶⁰ Vö. *Militär-Statistisches Jahrbuch* 1895. 2–3.

⁶¹ *Honvédorvos* 1897. 17–18. Vö. Kápolnai I. 1867. 2–20.

kívül a hadseregben tulajdonképpen az akkori sportágak valamennyi ágát gyakorolták, tanították.⁶²

Az egészségvédelem feladatai között korábban említettük a huszároknál a lóápolás fontosságát. A bakáknál ugyanezt a lábápolás jelentette. Ez rendkívüli jelentőségre tett szert, mert a besorozott legények lábbetegségei okozták a leggyakoribb sérüléseket. A katonák egy része korábban még sohasem viselt semmilyen lábbelit, ezeknek a lábát könnyebben felsértette a gyakran több számmal nagyobb, ezért két-három kapcával hordott bakancs. A lábsérülés olyan általános volt, hogy a boszniai okkupáció idején az osztrák–magyar seregek évi átlagos élelmezési létszámának 22%-át a lábbetegek tették ki. Így az első harcokban a létszám 5%-a nem vett részt lábfeltörés miatt.⁶³ A már idézett orvosi szaklapban több számon keresztül foglalkoztak a lábbetegségek fajtáival, az ideális bakancs kialakításának szükségességével, a láb sebezhetőségének problémáival.⁶⁴

A hadseregben a katonák rendszeresen ki voltak téve a kiképzés veszélyeinek, gyakoriak voltak a különböző sérülések, megbetegedések. Ezért rendszeres orvosi felügyelet alatt álltak, súlyosabb esetben kórházban kaptak kezelést. A kor technikai színvonalán számos betegséget sikerült már ekkor gyógyítani, így a kasszárnya viszonyai között előforduló vörhenyt, kanyarót, diftériát, különböző heveny bőrkiütéseket stb. A halálos betegségeket a légzőszervi megbetegedések, az agy, agyhártya megbetegedései és egyéb heveny fertőző betegségek okozták.⁶⁵ A korszak leggyakoribb halálos megbetegedését a tuberkulózis különböző fajtái jelentették. A sorozáskor kizáró okként éppen a magyar regrutáknál említették ezt a megbetegedést a leggyakrabban.⁶⁶

Az egészséges élet, az egészséges test tehát szorosan hozzátartozott a katona életmódjához attól kezdve, hogy a sorozáson megjelent. A katonaságnál olyan ismeretekre tehetett szert, melyek segítségével levetkőzhetette az otthonról hozott rossz szokásait és figyelmét az „egészséges életmód” felé fordította.

„Napról napra szoktunk gyakorlatot tenni,
hol ha nem vigyázol, pofon szoktak verni”⁶⁷

A dualizmus kori katonáskodás bemutatását a katonai szolgálat próbatétel jellegének bemutatásával zárom. Azt mondhatnánk, hogy tulajdonképpen eddig is erről írtam, hiszen a katonaság egésze, minden eseménye kihívás, megmérettetés. Mégsem az eddig elhangzottakat szeretném megismételni, hanem a dualizmus kori katonai szolgálat eddig nem említett jelenségeit mutatom be.

62 Szabó L. 1912. 101.

63 *Honvédorvos* 1897. 62.

64 Vö. Mattanic R. 1913. 64–65.

65 *Egészségügyi statisztika* 1903. 16–22.

66 *Militär-Statistisches Jahrbuch* 1911. 22.

67 Farkass K. 1891.

kítse.⁷⁵ Érdekes, hogy tartalom és műfaj tekintetében egymástól mennyire különböző művek alkotják ezt az emléket: polgári ízlést tükröző szentimentális szerelmes levelek, régi stílusú népdalok, új stílusú katonaeénekek. A *Nemzeti dal* című költeményt – mely nemzeti lobogónk színeivel a magyarság hősiességét, helytállását kapcsolja össze – együtt olvashatjuk a Ferenc József 1873. évi látogatására íródott köszöntő beszéddel és az uralkodó válaszával.

Mindéz arról a sokszínű világról árulkodik, mely a kaszárnyaéletet jellemezte. A különböző foglalkozású, származású, nemzetiségű, vallású katonák sajátosan egyedi együttélését, melyben a hadsereg által közvetített „elitkultúra” keveredett a parasztok „hagyományos” kultúrájával.

Ezt kívánta a dolgozat is bemutatni, kiemelve a katonai nevelés azon jellegzetességeit, amelyek a hadsereg civilizatórikus tevékenységét érzékeltetik. Ennek hangsúlyozása azért fontos, mert a „népnevelő” szereppel felruházott katonai szolgálata a paraszti társadalom gondolkodásában köteleességgé, a férfiasság szükséges elemévé vált. Ezáltal vált az egyén életében utolsó „lépcsőfokká”, melyre „feljutva” a falu társadalmában mint teljes jogú, felnőtt férfi foglalta el az őt megillető helyet.

Sándor fontosnak tartotta, hogy a „mundérban töltött éveknek” kézzelfogható nyoma legyen, hogy az ott átélt élmények a kaszárnyában népszerű dalszövegek, köszöntők, versek segítségével felidézhetőek legyenek. Miért? Erre saját maga adta meg a választ: büszke volt arra, hogy kitöltötte a szolgálati időt. Gondolom, a bemutatott források elemzésével kellőképpen bizonyítottam, hogy ez valóban olyan teljesítmény, amely az egyén önbecsülésének alapot adhatott.

A néprajz eddig ritkán sorolta a katonáskodást azon események közé, melyek hatottak a falu kultúrájára, a parasztság gondolkodásmódjára, ismereteire. Nem lehet azonban figyelmen kívül hagyni, hiszen – mint láttuk – számos olyan értéket, tudásanyagot közvetített, amelyet a katona hazatérve továbbra is hasznosított.

Irodalom

Apponyi Albert

1934 *Apponyi Albert emlékiratai. II.* Budapest.

Barsi Ernő

1984 *A zene egy sályi pásztor életében.* Budapest.

Bausinger, Hermann

1995 *Népi kultúra a technika korszakában.* Budapest.

Bell, Peter D.

1984 *Peasants in Socialist Transition. Life in a Collectivized Hungarian Village.* Berkeley.

⁷⁵ Sándor Gy. 1894–1898.

- Berkó István
1928 *A magyarság a régi hadseregben.* Budapest.
- Csonka Mihály
1950 *Csonka Mihály kiskunhalasi parasztgazda önéletrajza.* Kézirat. Ethnológiai Adattár 2522.
- Danczer Alfonz
1889 *A mi hadseregünk. Az Osztrák-Magyar-Monarchia népei fegyverben és zászlók alatt.* Budapest.
- Dudich László
é. n. *Izsa község.* Kézirat. Ethnológiai Adattár 1088.
- Egészségügyi statisztika
1903 *A magyar királyi honvéd legénység egészségügyi viszonyainak statisztikája 1897–1902.* Budapest.
- Farkass Károly
1891 *A katona életről.* Kézirat. Ethnológiai Adattár 2585.
- Fülöp István
é. n. *Vegyes néprajzi gyűjtés.* Kézirat. Ethnológiai Adattár 4635.
- Galántai József
1985 *A Habsburg-monarchia alkonya.* Budapest.
- Gönczi Ferenc
1949 *Öncsonkítások s szökések a katonai újoncozások körül.* Kézirat. Ethnológiai Adattár 1663.
- Hobsbawm, E.
1997 *A nacionalizmus kétszáz éve.* Budapest.
- Hofer Tamás
1975 *Három szakasz a magyar népi kultúra XIX–XX. századi történetében. Ethnographia LXXXVI. 2–3. 398–413.*
é. n. *Szentmártonkáta. Néprajzi gyűjtés. 48-as adatok.* Kézirat. Ethnológiai Adattár 4175.
- Honvéd
1899 *Honvéd huszár és altisztek számára kivonat a szabályzatokból. Utasítás a honvédségi csapatiskolák számára.* Pápa.
- Huntington, Samuel P.
1994 *A katona és az állam.* Budapest.
- Józsa György Tibor
1990 *Ferenc József zászlai alatt 1848–1914.* Budapest.
- Kápolnai István
1867 *Honvéd kézikönyv (oktatói levelek). I.* Budapest.
- Klinger András
1992 *Történeti statisztikai idősorok.* Szerk. – –. Budapest.
- Kósa László
1992 *A parasztság polgárosulása Magyarországon. Hitel 1992. 12. 50–61.*
- Kovács Ágnes – Györfly Györgyné
1950 *Katonáskodás.* Kézirat. Ethnológiai Adattár 2139.

- Ledniczer Sándor
1904 *Foglalkozási tervezet a század kiképzés időszakára.* Lugos.
- Mattanic Rezső
1913 *Mit kell a honvédnek szolgálatáról tudnia?* Sopron.
- Mona Ilona
1956 *Sorozási ünnepség.* Dunaszentbenedek. Kézirat. Ethnológiai Adattár 4419.
- Móricz Pál
é. n. *A magyar királyi honvéd 1868–1918.* Budapest.
- Nagy Czirok László
1892 *Katonai szabályzatok Bodicsi Imre, a kiskunhalasi molnár céh alcéhmesterének egyes tartalmú kéziratában.* Kézirat. Ethnológiai Adattár 19792.
1963 *Verbuválások a Kiskunságon és régi huszárelet.* Kézirat. Ethnológiai Adattár 13641.
- Payr Vilmos
1911 *Magyar közigazgatási törvények Grill-féle kiadása. Hadiügy. I. Szerk. – –.* Budapest.
- Sándor Gyula
1894–1898 *Sándor Gyula katonás könyve.* Kézirat. Ethnológiai Adattár 1680.
- Soltész István
1981 *El kell menni katonának.* Budapest.
- Szabó Lajos
1912 *Honvédelem. Öt ismeretterjesztő előadás.* Budapest.
- Székely János
1988 *Az árnyék. Sóó Péter bánata. A nyugati hadtest.* Budapest.
- Szűcs Sándor
1963 *Szól a duda, verbuválnak.* Budapest.
- Tömörkény István
1962 *Válogatott novellák.* Budapest.
1989 *Katona a kötélén.* Budapest.
- Vörös Károly
1993 *A hadsereg és a hátszág kérdéséhez. In A tudomány szolgálatában. Emlékkönyv Benda Kálmán 80. születésnapjára.* Budapest, 323–331.
- Zajos Ernő
1932 *Októbernek elsején be kell rukkolni.* Kézirat. Ethnológiai Adattár 1852.
- Zsigmond József – Palkó Attila
1996 *Magyaró néphagyományyaiból.* Budapest.

Kiss Réka

„Idegen Legeny kegyelmed, honnét jött, hova megyen nem tudom”

Lelkészekről, rektorokról a Küküllői Református
Egyházmegye iratainak tükrében (1638–1690)

A népi kultúra történeti kutatásának egyre keresettebb forráscsoportját jelentik az egyházi levéltárakban őrzött iratanyagok. Az alábbi dolgozatban egy ilyen forráscsoport elemzési lehetőségeiből szeretnék ízelítőt adni a Küküllői Református Egyházmegye egyházmegyei gyűléseinek jegyzőkönyvein, illetve az esperesi vizitációs iratokon keresztül.¹ A református rendtartás szerint a 17. században az évenkénti esperesi vizitáció és az egyházmegyei zsinat volt az egyházfegyelmzés, egyházi bíraskodás leglényegesebb fóruma, így ezek a jegyzőkönyvek a református közösségek erkölcsi életének szabályozójaként működő egyházfegyelem valós gyakorlatát dokumentálták. A jegyzőkönyvben rögzített eseteket négy nagyobb, kompaktabb tematikus csoportba lehet besorolni:

¹ A Küküllői Református Egyházmegye irattára egy a maga nemében páratlan, több ezer oldalas, kéziratos forrásanyagot őrzött meg: a 17. század közepétől fogva folyamatosan napjainkig vezetett egyházmegyei, esperesi szentszéki és vizitációs jegyzőkönyveket, összeírásokat, protokollumokat, amelyekből az egyház és gyülekezetek életének alakulása évszázadokon át nyomon követhető. Az egyházmegye fennmaradt iratanyagának java részét Küllös Imola, az ELTE BTK Folklore Tanszékének docense és Molnár Ambrus néhai református esperes kezdeményezésére 1992-ben az Országos Széchényi Könyvtár Mikrofilmosztályának segítségével filmen rögzítették, és így magyarországi kutatók részére is könnyebben hozzáférhetővé tették. Köszönettel tartozom Küllös Imolának és Molnár Ambrusnak, hogy lehetővé tették számomra a jegyzőkönyvek kutatását.

Az iratanyag eddigi kutatói már nem egy publikációban mutatták be az egyházmegye, az egyes gyülekezetek történetének lényeges fordulópontjait, világítottak rá az egyházfegyelem gyakorlatának hangsúlyos kérdéseire, s fejtettek meg homályos, nehezen értelmezhető motívumokat a gyakran kibogozhatatlannak tűnő kéziratokból. Így dolgozatom elkészítése során gyakran hagyatkozhattam Illyés Géza, Péterfy László, Sándor Attila és Molnár Ambrus munkáira is.

1. Matrimoniális Causák, azaz a mátkasági és házassági egyenetlenségekkel, válásokkal foglalkozó peres ügyek (ebbe a csoportba sorolható a feljegyzések legnagyobb hányada);
2. az egyházi előjárók, lelkészek, iskolamesterek és családtagjaik fegyelmi ügyeit tárgyaló esetek;
3. a hívek (vallás)erkölcsi, egyházfegyelmi normákat, törvényeket áthágó ügyei;
4. az egyházközségek anyagi állapotát ellenőrző kérdések.²

Az alábbiakban az egyházi előjárók, lelkészek, rektorok ügyeit szeretném bemutatni. Ezek a feljegyzések azért is fontosak a számunkra, mert a lelkész helyi, közösségi irányító tisztére, spirituális vezető szerepére a néprajzkutatás számos esetben felhívta a figyelmet: „A közösségeken belül évszázadokon át működtek a hitélet helyi specialistái. A pap hivatásának gyakorlásához nemcsak a vallási élettel közvetlenül összefüggő dolgok tartoztak, de a legtöbb helyen a hívek szellemi vezetője, lelki életének gondozója, ügyes-bajos dolgainak intézése során segítője, s az erkölcs legfőbb számon kérője is volt egy személyben.”³

A lelkészek mintaközvetítő szerepéről szól Kósa László is protestáns vonatkozásban: „A protestáns lelkészek századokon át voltak gyülekezeteik szellemi vezetői és irányítói, nemcsak hitbuzgalmi, hanem általános világnézeti, sőt politikai tekintetben is. [...] A lelkész cselekedetei, mindenekelőtt erkölcsi magatartása, nem különben családjaé, elsősorban feleségéé, például szolgáltak a híveknek.”⁴

Különösen hangsúlyosnak látszik ez a szerep a szekularizmus térnyerése előtti évszázadokban. Keith Thomas a kora újkori Anglia vallási beállítódását jellemezve szintén kiemelte, hogy egy olyan korban és közegben, amikor „az egyház teljesen körbevette az egyén életét, a gyermek beleszületett az egyházba, a közösség elvárásának megfelelően megkeresztelték, hitoktatásra járatták, bűnnek tekintették, ha nem ment vasárnap istentiszteletre”, természetes volt, hogy a lelkész vallási, szellemi vezetője legyen a híveknek. „A lelkésztől elvárták, hogy útmutató és tanácsadó legyen, a gyülekezeti tagok hozzá fordultak, ha veszekedés tört ki közöttük. Egyaránt kellett lelkészként és békebíróként működnie gyülekezetében.”⁵

Felekezettől függetlenül jellemezheti a kora újkori társadalmakat ez az idézet, hiszen, „a reformáció megszüntette a papi rendet, eltörölte a pap áldozó, valamint az Isten és a hívek közötti közvetítő szerepét, a közösségen belüli vezető szerepe azonban átalakulva, így is megmaradt. Az egykori szerepek helyét a lelki tanító, a vallásos buzgóságra figyelő egyházi vezető foglalta el. Az első évszázadokban elsősorban az egyházfegyelmem gyakorlásában mutatkozott meg befolyásoló helyzete.”⁶

² A Matrimoniális Causákhoz lásd Illyés G. 1932.; Péterfy L. 1974–1976. 109–118.; Kiss R. 1999. 41–57.

³ Bartha E. 1998. 500.

⁴ Kósa L. 1993. 20.

⁵ Thomas, K. 1971. 153.

⁶ Kósa L. 1993. 20.

Mennyire tekinthető általános érvényűnek a lelkész közösségben betöltött státusáról festett ilyenén kép?

Kósa is figyelmeztetett arra, hogy a lelkész hatása „függött egyéniségétől és még inkább társadalmi helyzetétől, ami ellentmondásos volt”.⁷ Ugyancsak erre az ellentmondásos helyzetre irányította rá a figyelmet Rainer Beck a német vallás-szociológia és népi vallásosság kutatásnak egyoldalúságait kritizáló írásában: „A falusi krónikákat, plébániai iratokat és tárgyalási jegyzőkönyveket tanulmányozva feltűnt nekem, hogy a konformizmusra utaló bizonyítékok mellett konfliktusokról és viszályokról is vannak feljegyzések. [...] A plébános és a falu között konfliktusok tanulmányozása persze megmutatta, hogy [...] a falusi emberek egyáltalán nem alkottak passzívan befogadó tömeget, önálló elképzeléseik voltak a plébános hivataláról. S ezek az elképzelések jelentősen korlátozták az egyház képviselőinek cselekvési terét.”⁸

Milyen kép bontakozik ki a küküllői esperesség egyházfegyelmezési iratainak tükrében az egyházi előjárók és a gyülekezetek viszonyáról, a lelkészek státusáról, a „hitélet helyi specialistáiról”? Milyen viselkedésmintákról, vallásos magatartásformákról üzennek ezek a feljegyzések?

A források jellegéből adódik, hogy főként a normasértéseket, a gyülekezet vagy az egyházi vezetés által „deviánsnak” ítélt ügyeket jegyezték fel. Azokról a papokról, akik kapcsán semmilyen kirívó eset nem merült fel, nem sokat tudhatunk meg. A vizitáció alkalmairól legjobb esetben annyit jegyeztek fel, hogy „nihil fassi sunt”, „a prédikátorról jónál egyebet nem hallanak” vagy „a prédikátorról semmi gonoszt nem hallanak”. Így arról, hogy milyen is a „jó pap”, csak közvetett benyomásokat szerezhethetünk, forrásaink inkább arról beszélnek, hogy milyen hibákat rónak fel a „lelki vezetőnek, ha valamilyen konfliktus támad lelkész és gyülekezet között.

A küküllői jegyzőkönyvek legalaposabb tanulmányozójának, Illyés Gézának összesítése szerint 1640 és 1668 között, Dadai János esperessége alatt a huszonhat általa kormányozott küküllői egyházközségből ötvenhárom pap neve maradt fenn.⁹ Ebből huszonötnek volt ügye az egyházi bíróságnál, s ehhez társult még tíz rektor esete is.¹⁰ Illyés Gézának ezen adatai mellé gyűjtöttem össze az 1690-ig terjedő időszak egyháziakkal foglalkozó peres eseteit, s az ötven év alatt összesen hatvannégy ilyen bejegyzést találtam.¹¹ Ezek közül harmincöt alkalommal lelki-

⁷ Kósa L. 1993. 20.

⁸ Beck, R. 1990. 44.

⁹ Illyés G. 1995. 111.

¹⁰ Ezek a feljegyzések azonban nem teljesek, hiszen egyrészt hiányoznak négy év vizitációs jegyzőkönyvei, másrészt a háborús időszakok alatt (különösen az 1657-1662 közötti török és tatár dúlás pusztításai nyomán) a parciális zsinatok is ritkábban ültek össze, csak a legsúlyosabb ügyekkel foglalkoztak, egyes falvak elpusztultak, más falvakat pedig nem ért el az egyházi figyelem, sok lelkészt megöltek, elhurcoltak s nem egy esetben lelkész nélkül maradt a gyülekezet.

¹¹ Nem vettem az összesítéskor számba azokat az állandóan ismétlődő, rövid vizitációs bejegyzéseket, amelyek a rest, iszákos rektorokról szólnak, mert ezek a sztereotip vádak szinte minden, iskolával és tanítóval bíró községben folyamatosan jelentkeztek.

pásztor, huszonegy alkalommal rektor ügyében járt el az esperes, nyolc ízben pedig lelkész és rektor közötti konfliktusban kellett ítéletet hozni. Ezekhez az esetekhez járulnak még a családtagokkal, feleségekkel szemben felhozott vádak is, legtöbbször természetesen nem elkülönítetten, hanem a lelkész, vagy a tanító elleni panaszok részeként, illetve ide kötődnek a pap hiányában lelkipásztori teendőket ellátó deákok esetei is.

„Zabolázza meg a rektor a feleséget mert egy indulatomban úgy meg verem, hogy mind en, mind mas meg bannja” – mondotta a gógánváraljai lelkész 1668-ban a helybéli rektor vallomása szerint. A pap erre elkezdte sorolni, hogy milyen válogatott szidalmakkal illette őt az iskolamester és felesége: „Te hamis pap, szena lopo, Ecclesiaban Latrot tarto Pap, te tudatlan, ökör, diszno pap, meltatlan. Ezeket pedig rut pökdöséssel mondta.” Ezenkívül még „szamárnak, két ekléziára méltatlannak, asszonyok után büzlögőnek” nevezte a mester a papot. Vádolta, hogy „szabadosan hagyta a táncot az ekléziában”. A rektorné pedig mindehhez még azt tette hozzá a lelkész vallomása szerint, hogy: „édes Atyamot úgy füstöltem meg mint a méhet, méh kosart borítvan a fejere”, „raj méhének elmenéséért”. A mester ellen felhozott vád pedig az volt, hogy a pap híre nélkül harangozott, és „tentalt [ti. temptált, csábított] böczüleletes aszonyokat”. A mesterné a papnéra szórta szitkait: „parazna Nagy székelynek [sic!], majom abrazatunak, satorbeli ciganyokhoz hasonlonak szidalmazta, vegre a seggit is etette velle, ilyen amollyan seggünek mondta”.

A vizitáció kivizsgálván mindkét oldal vádjait, vétkesnek találta a lelkészt abban, hogy a szolgálóinak a fizetését megtartotta, egy szolgálója saruját elvette, és búzáért egy idegennek eladta, a szomszédságban lakó szászokkal „rut közösködést akart gyakorolni”, hitelbe bort kért, amit nem adott meg, gyakran részegeskedett, nemcsak otthon, hanem „masutt halt, ott okadozott”. „Vetkezett a mennyeknek kolchai ellen is. Nemely bünösöknek, ugymint farsangolonak, hite hagyotnak, erdemek szerint valo Ecclesiái fenyitekjeket maga szaja vallasa szerint vagy dologert vagy vendegsegert meg engedte.” „Majdnem lopasbanis egyeledett midőn egy embernek szenajaba a gazda akarattja (tilto kialtasa ellenis szet rakott), maskor szekerestől a mas ember örökségébe ment.” A lelkészt a vizitáció felfüggesztette, a mestert pedig 12 forint büntetésre ítélte, és kemény figyelmeztetésre, mert noha a lelkész is szidalmazta őt, de ő visszaszidalmazta a lelkészt. Ugyanakkor a „papiaival együtt sokszor reszegeskedett, papia nélkül is, a faluban együtt, masutt magát musicassa tötte kobzolt, dudolt, de Papiához independentiait mutatott, hire nélkül harangozott”.¹²

A gógánváraljai lelkész és rektor közötti vádaskodásokban szinte minden olyan lényeges elem előkerült, amellyel a helyi egyházi eljárók és a közösségek tagjai közötti konfliktusokat artikulálni lehetett az esperes előtt. Ugyanakkor kör-

Másrészt, miután nem volt minden faluban tanító, az összesítéskor nagyon eltorzították volna az arányokat. Így csak azokat az eseteket vettem fel, amikor valamilyen más, egyedi, konkrét esethez kötődő, kifejtett panasszal fordultak a rektor ellen a gyülekezet tagjai.

¹² PS. 268–273. o.1673.

vonalmazni is lehet néhány jellemző vádat és elvárását a lelkésszel és a rektorral szemben.

Közhelyszerű vád volt a rektorok, lelkészek iszákossága. A nagykendi rektorról így panaszkodtak az 1648. évi vizitáción: „tisztibe resten jár el. Részezeskedik, sokat nyargalodik, hogy a körme a lovanak nem nő megh.”¹³ A radnóti mester pedig „elaludt a prédikáció alatt, más alkalommal úgy elesett, hogy ha mas fel nem vötte volna onnan ott kellett volna meghalni. Ismet reszezegeben a perengerre ült aszt forgatta s le eset rolla, megh szidta a lelkevel az perengert, mind az falut. Ismet reszezegeben a lakodalombol haza akarvan menni a diszno olba ment s ot halt.”¹⁴

Lelkészekről is alkalomról alkalomra megismétlődő vád, hogy „Egy vasarnap dellest reszezen praedicalot volna.”. A radnóti lelkész „Szeölő alatt az forrott borokat mind megh kostolgatuan s estigh ott iuan, Köpeczi urammal”.¹⁵

A héderfáji pap ellen 1654-ben pedig ezeket a panaszokat sorakoztatták fel a hívek: „Kis Karacson napjan oly késeon harangozot harmat Contiora [ti. vecsernyére], hogy nem praedikallot, hanem csak a Credot mondotta el az setetsegh miatt.” „Sokszor reszezen lattatot [...] az Bethlen uram uduaraban megh az nadragis az inaba esett.” „Vadoltatik lelekmondassal.” „Aszszony embereket tentalt reszezegeben, aszszony embereket bönre kénszerítuen.” A Parciális felfüggesztette a lelkészt és ügyét a generális zsinat elé terjesztette, a következő évben a lelkész elhagyta az egyházmegye területét.¹⁶

A fenti idézetekből az derül ki, hogy nem önmagában a részezeskedés hangzott el vádként, hanem akkor perelték lelkészüket a hívek, ha összekapcsolódott más közösségi norma megszegésével is. Ilyen volt, hogy a tanító a templomban, a prédikáció alatt aludt, nevetségessé vált, hogy leesett a pellengérről, s emberi voltából vetközött ki, amikor a disznóólban ébredt. A lelkész reszezen prédikált, erőszakoskodott a hívek feleségeivel, nyilvános szégyennek és megbotránkozásnak tette ki magát azzal, hogy a helyi főpatrónus udvarházában kivetközött magából.

Gyakori vád volt a lelkész ellen, hogy hivatását nem teljesítette, nem gyakorolta. Az előbbi idézetben arról panaszkodtak a hívek, hogy a lelkész a délutáni istentiszteletet olyan későn kezdte, hogy nem volt ideje prédikálni, csak a hiszek egyét mondta el. A dányáni lelkészt pedig azzal vádolták, hogy „az két Karátson keozot valo vasarnap a reggeli praedicacio utan Galfalvara szánkazot Feleseges-tol. Husvet masod napjan a praedicator csúrében tánczoltanak a legények, vasar-

¹³ Érdemes itt idézni Bethlen Gábor 1619-ben kiadott egyházi artikulusait, az Articuli Bethlenianit, amelyekben a nevezetes fő ünnepek és vasárnapok megszentelésének egyik mozzanataként a következőt találjuk: „[elrendeljük,] hogy útra senki se induljon, hanem ha bizonyos elmúlhatatlan ok kényszerítené” (idézi Illyés E. 1941. 95.). Nem egyszerűen azt jelzik ezek az utalások, hogy az egyháziak nem jártak el rendezsen a tisztükben, hanem azt is, hogy az ünnepet nem szentelték meg az egyházi törvényeknek megfelelően.

¹⁴ Vis. Jkv. 70-71. o. 1654.

¹⁵ Vis. Jkv. 50. o. 1653.; 7. o. 1649.

¹⁶ Vis. Jkv. 59-60. o. 1654. (vö. Illyés G. 1995. 117.).

nap a dellesti Predicacio utan arattotta meg a Buzajat Hegedű es volt jelen, s hegedült.”¹⁷

A maroscsapói lelkésszel szembeni vád az volt, hogy a „copulationak formajaban nem igazan procedalt”,¹⁸ azaz az esketési szertartást nem végezte helyesen. Az 1652. évi vizitáció idején hangzott el a vád a szentgyörgyi pap ellen, hogy az istentisztelet során nem mondta el a miatyánkot, s a prédikáció végén nem is áldotta meg a gyülekezetet. Ez is azok közé a példák közé sorolható, amelyekben a lelkészt az istentiszteleti feladatok elhanyagolásával vádolja a gyülekezet.

Ezek az idézetek átvezetnek minket ahhoz a problémakörhöz, amely az egyháziaknak a szentséggel szembeni mentalitásával foglalkozik.

Ismeretes tény, hogy az egyház majd minden kánongyűjteményében és zsinati határozatában foglalkozik egyház-fegyvelmezési kérdésekkel, igyekszik büntetni az ünneprontókat, a vasárnapot meg nem tartókat, tiltja tilalmas időben a világi szórakozásokat, így a táncolást, a mulatozást is. Ami ezen túl szembetűnő az esperesi jegyzőkönyvekben, hogy a feljegyzett adatok tanúsága szerint az egyház által megfogalmazott normák megsértőit nemcsak a hívek között, hanem az egyház helyi képviselői, a lelkészek és iskolamesterek körében kell keresnünk. Sőt, a bejegyzések túlnyomó része éppen az egyháziak normasértésével foglalkozik. Számos példát láttunk a lelkészek közönyére, ünneprontására. Láttuk, hogy húsvét másodnapján a dányáni lelkész csűrjében táncoltak a legények, a gógánváraljai pap pedig „szabadosasan hagyta a táncot az eklézsiában”, s hogy ez nem csupán egyedi és kirívó alkalom volt, azt mutatja, hogy ugyanennek a vizitációnak az idején, a vámosgálfalvi lelkészt is megintette az esperes, s a következő rendeletet hozta: „Ennek utana a tanczolkonak szallast ne adjanak, valakik szállást adnak nékik a Templombol kitiltatik.”¹⁹ A lelkész vasárnap arattotta meg a búzáját. A marosdátosi hívek pedig az 1650-es vizitáción panaszolták el, hogy lelkészük vasárnap halászni ment.²⁰

Nemcsak a közösségi élet szerveződése szempontjából szakrális térnek és időnek az egyháziak általi profanizációjára találunk adatokat, hanem az egyházi dogmák szerinti szentségeknek a megsértésére is. „Mivel a Királyfalvi Istvánnak Szokefalvi Ecclesianak Predicatoranak mind hamis hite nyilván ki teczik a maga keze irásából, s mind penig a Sz: sacramentumot profanalta fel advan az Ur vaczoráját olly parázna személynek, amely excommunicalva volt, azért teczet a Sz: partialisnak hogy ezekert a nagy vetkekert deponaltassék és annak idejeben a Sz: Tarsasagot reconciliallya.”²¹ A fennebb idézet gógánváraljai lelkész felett pedig – mint azt idéztük – azért ítékezett az esperes, mert „Vetkezett a mennyeknek kulchai ellen is. Nemely bünösöknek, ugymint farsangolonak, hite hagyotnak, erdemek szerint valo Ecclesiai fenyitekjeket maga szaja vallasa szerint vagy dologert vagy vendegsegert meg engedte.”

17 PS. 46. o. 1653.

18 Vis. Jkv. 71. o. 1652.

19 PS. 48. o. 1653.

20 Vis. Jkv. 14. o. 1650.

21 PD. 172. o. 1692.

Nagyfokú profanitást árul el az, hogy „a vallás helyi specialistája”, a lelkész kiszolgáltatta a szentségnek tartott úrvacsorát olyanoknak is, akiket nyilvános formában, a gyülekezeti közösség előtt exkommunikáltak, eltiltattak a szent jegyek vételétől.²²

Idézeteink bőven mutatnak példát az egyháziak világias életvitelére. A rektor a lakodalomban részegedett le, a lelkész pedig a lakodalomban próbálta meg elcsábítani az asszonyokat, a kocsmában szidta a kocsmárosnét, húsvétkor a lelkész csűrjében táncoltak a legények, ahol maga hegedült, a tanító pedig kobzolt. Megjelentek az összes olyan nyilvános színtéren, s aktívan részt vettek azokon az alkalmakon, amelyek a helyi társadalomban központi funkciót tölthettek be, amely helyek és események a paraszti élet közösségi kereteit adták. A lelkészeknek, rektoroknak kevéssé egyházas és kegyes viselkedésformáiról, életvitelről formált benyomásainkat tovább erősítik azok a bejegyzések, amelyek a magánéletükbe, házasságukba és szomszédsági perpatvaraikba engednek betekintést.

Számos bejegyzés árulkodik a szexuális normák megsértéséről is. A küküllővári lelkészről, Váradi Jánosról a következő panasz hangzott el: „estue egy kupa borral be köszönnén azt mondta nekem, Laszlo uram add nekem az feleségedet”. „Az ilyen lagy puha hasu aszont szeretem”, majd hozzátette: „Az ven keczkenek is io az so nyalas.”²³ A küküllővári rektorról, Léczfalvi Bálintról beszélték, hogy „az az Ispán Ersók gyakorta ment es ott mulatott sokaigh egez veczernye harangszoigh is gyakran. Azis vilagos hogy ferfi gyermeket öltöztetet fel aszszony emberi ruhaba.” Mindezekért 12 forint büntetés fizetésére ítélték a rektort.²⁴

Arra azonban, hogy a lelkészeknek és családtagjainak lazább erkölcsi normakövetésére nemcsak néhány kirívó, és kemény büntetéssel, akár a tisztségtől való eltiltással járó esetből következtettünk, jó példa a húsz esztendőn keresztül az egyházmegyében szolgáló lelkészeknek, Szeredai Péternek és családjának viselt dolgairól készült feljegyzések lajstroma, akinek viselt dolgaival több mint tíz esetben foglalkozott az egyházi hatóság. „Bűnlajstromukat” nyomon követvén találkozunk restséggel, szitkozódással, parázsnasággal, boszorkányság vádjával, lopással. A panaszok részben a közeli együttélésből, szomszédságból adódtak, így a szolgálók, a rektor családja és a pap családja közötti feszültségek fogalmazódnak meg az esperes által is szankcionálható vádakban, illetve a helybeli patrónus és a lelkész konfliktusa körvonalazódik a szövegekből.

Láttuk, hogy a mesterek, lelkészek részesei voltak a közösségi alkalmaknak, használták a környezetük által beszélt nyelvezetet, aktív részesei voltak a hiedel-

²² A szakramentumok megbecsüléséről az első erdői zsinattal kezdődően minden zsinat foglalkozott. A Tarczal-Tordai hitvallásban ezt olvashatjuk: „Végezetre az Isten ígéből meg kell jegyezni azokat a vétkeket, kikért a kitiltás szerkesztetett: 1. Elsőben tudniillik, hogy az Ecclesia tiszta legyen és kiváltképpen, amennyire lehet, a sákramentumok meg nem mocskoltassanak, se pedig gonosz híre ne legyen [...] 2. Továbbá, hogy akik eltévlyednek, akárcsak valami szégyentől is meggyőzöttetvén, a jó útra téríttessenek [...] 3. Végezetre, hogy a rühes juhok az ő fekélyekkel a többit is meg ne vesztegessek.” (Illyés E. 1941. 74.).

²³ Vis. Jkv. 4-5. o. 1649.

²⁴ PS. 22. o. 1643.

meknek és a paraszti kultúrának. Másrészt viszont nemesi kiváltságokkal rendelkeztek,²⁵ a helybeli nemesek társaságának tagjai voltak (hiszen Köpeczi urammal és Bethlen urammal együtt estek részegségbe), szolgálót tartottak, tudtak írni-olvasni, prokurátorként is megjelentek, s valóban segítettek, képviselték híveiket ügyes-bajos dolgaikban az esperesi szentszék előtt.

Nemcsak a lokális társadalmi struktúrában betöltött helyüket és szerepüket lehet két irányból megközelíteni, hanem az egyházi tisztség erejének, lelki, spirituális vezető szerepének, hatalmának értékelése is ugyancsak összetett és bonyolult feladat. Ha végigböngésszük a lelkészek feljegyzett névsorát, ugyanannak a lelkésznek, aki egyszer prokurátorként vagy peres félként, vádlóként vagy vádlottként jelenik meg az iratokban, más alkalommal a vizitációt végző esperes kísérlőjeként, vagy juratus assessorként, az esperesi szentszék bírójaként találkozhatunk a nevével.

Azok mellett a vádak mellett, amelyek a lelkészt hivatalbéli restséggel, egyházi feladatainak elmulasztásával, ünneprontással, a szentségek iránti nemtörődömséggel vádolták, megjelentek ellenkező irányú panaszok is, amelyek a lelkészi autoritás, a tisztséggel járó spirituális hatalommal való élés ellen léptek fel: „Contio közben egy szamado embert illetlen szolított: Tarcz fel az fejed mert olczo leszen az zab.” „Coinanak osztasa előtt illetlen pirongatást tött az eskütteken. Egy embert disznonak mondott.” „A medvesi lelkész admoneáltatik az emberekkel való illetlen beszedeért, mind felesegestől.” „A dátosi lelkész is megintetik a sok különb különb féle illetlen veszekedésekert az emberekkel melyeket tselekedett felesegevel egyjut.”²⁶

A falu ragaszkodott hozzá, hogy a lelkész kötelességszerűen teljesítse egyházi feladatait, szigorúbban számon kérte mindazokat a kihágásokat papjaitól, melyek egyébként mindennapiak voltak a falu életében, ugyanakkor elvárta, hogy szerénységet tanúsítson a közösséggel tartott kapcsolatában. A német nyelvterületről származó római katolikus vizitációs iratokra utalva Rainer Beck így summázta a leszűrhető tanúságokat: „Nemcsak a plébános, az emberek is tiszteletet vártak el: ahol erre a plébános, a pap nem volt hajlandó, ezt a lelki és társadalmi béke felbontásának tekintették. És az ilyen válsághelyzetekben a falu nemcsak tiltakozásokat fogalmazott meg, hanem saját szankcióeszközeihez is nyúlt. Ellenségeskedésre, panaszokra és olyan tiltakozási formákra vagy túlkapásokra került sor, amelyeket nagy számban ismerünk az európai történelemben: hangoskodásra, csődületre és éjszakai kiáltozásra a pap háza előtt, egészen a határozott cselekvésig: bevették a papok ablakát, megmérgezték állataikat, kövekkel dobálták meg a papokat, vagy összeverték őket, amikor este hazafelé tartottak.” A mi dokumentumaink azonban nem őriztek meg ilyen, „túlkapásokra utaló” példákat, annak ellenére, hogy számos konfliktusforrás került terítékre gyülekezet és lelkész, rektor és lelkész, patrónus és lelkész kapcsolatában. Sokkal inkább

²⁵ Bethlen Gábor 1619-ben nemesi kiváltságot adott mind a lelkészeknek, mind leszámazottaiknak.

²⁶ Vis. Jkv. 12. o., 15. o.

azt mutatták ezek a bejegyzések, hogy mindennemű esendőségük és kiszolgáltatottságuk mellett a lelkészeknek mégis tekintélyük volt a hívek előtt.

A lelkész és a hívek között más, gazdasági-anyagi természetű konfliktusok is nagy számban előfordultak, részben a lelkészi illetmény körül, részben abból adódóan, hogy a lelkész nemcsak az egyház képviselőjeként, hanem gazdaként is megjelent a falu mindennapi belső mozgásaiban. „Az minister vadoltatik restseggel az Isteni szolgálatokban, vasarnap is ital miat, egyeb napokon is sok ideamoda valo iaras miat, mézzel valo kereskedessel, falu földéről maga erejével marha be hajtasal, parochialis haz es cinterem körül pusztítasal az epuletekben, cinte-remben valo marhajanak szant szandekkel valo jartatassal, borkorczomalassal.”²⁷ A világi és egyházi irányú vádak egymásra rétegződtek. A faluközösségi rend megsértéséből, az állatok elhajtásából fakadó belső konfliktusokat, amelyben a lelkész nem lelkészi minőségében, hanem a faluközösség tagjaként szerepelt, erősítették meg az egyházi vezetés által is szankcionálható vétségek előhozásával: a templomkertben tartotta állatait, nem gondozta az egyházi épületeket, mézzel és borral kereskedett,²⁸ s mindenekelőtt elhanyagolta a papi szolgálatot.

Ugyanakkor a lelkész anyagilag is kiszolgáltatott volt a gyülekezetnek. A vizitációk során rendszeresen arra intették a gyülekezeteket, hogy a papi lakot, a kerítést tartsák rendben, adják meg a lelkésznek járó fát. A patrónusokat is inteni kellett, hogy adják meg a lelkésznek a fizetséget. Láttuk, hogy a lelkész gazdálkodott, bort mért, állatokat tartott, és több esetben is gazdaként pereskedett a híveivel. Ambivalens, nehezen megragadható lehetett a tekintélye ezeknek az anyagi- lag kiszolgáltatott helyzetben lévő papoknak, akik hét közben „disznókon pereskedtek” a helybeli patrónussal, és a be nem hordott fa miatt a gyülekezettel.

Még egy tényező befolyásolhatta gyülekezet és lelkész kapcsolatát, nevezetesen az, hogy az egyháziaknál is egy elég jelentős állandó mozgást, helyváltotást tapasztalhatunk.

Az 1640–1690 közötti fél évszázadból Nagykendről például tizenegy olyan lelkész nevét ismerjük, aki a gyülekezetben szolgált úgy, hogy az 1660 utáni háborús másfél évtizedből nem maradtak ránk vizitációs feljegyzések.²⁹ Hasonló példákat más falvakból is idézhetnénk, így például Herepének más a lelképásztor 1650-ben, 1652-ben, 1654-ben és 1656-ban is.

A nagyfokú mozgékonytságot több okkal is magyarázhatjuk. Egyrészt a kis jövedelem, a szűkös megélhetés, a háborúság, az elpusztult falvak, kihalt gyülekezetek következtében nem volt ritka, hogy az egyháziak, lelkészek, rektorok másutt keressenek szolgálatot, parókiát maguknak. De ezt a lelkészi, rektori mobilitást erősítette az is, hogy a súlyos fegyelmi vétséget elkövetőket az egyházmegye vezetői proskribálták, azaz megfosztották szolgálatuktól s kitiltották egyházmegye

²⁷ PS. 38. o. 1652.

²⁸ A lelkészeknek nemességükből adódó joguk volt a kocsmatartási jog, azzal a megszorítással, hogy csak a saját szőlőjükből készült, vagy a gyülekezettől beszedett bort mérhették.

²⁹ Köszönettel tartozom Kósa László professzor úrnak, aki felhívta figyelmemet Péterfy László kéziratára (1978. 44–46.).

gyéjükből, ami arra sarkallta az egyháziakat, hogy titokban másik egyházmegyében vállaljanak szolgálatot. Egy lelkipásztor így vallott a falubeli rektorról: „affele alhatatlanságot annyit tapasztaltok te benned, hofi [...] az maroszeki üdvözült senior tégedet az Ecclesiaból kiis tsapatot, hanem az üdvözült Seniorunkot betegsegen Circumvenialvan, ugy insinualtad magadot ide.” A nagykendi rektort, aki az „Ecclesiat is botrankoztato maga viselesevel megh botrankoztatta”, eltiltották az egyházi tisztség viselésétől, megpálcázásra ítélték, s a bejegyzés szerint, amennyiben nem vállal semmilyen egyházi hivatalt, úgy a vármegyét nem kellett elhagynia.³⁰

A jelenség annyira gyakori lehetett, hogy a Geleji Kánonok külön foglalkoztak a vándorló papokkal és tanítókkal: „hasonlólag a biztos és kétségtelen bizonyítás nélkül koborlókat mint gyanúsokat semmi hivatalba sem kell tenni”. „Nemcsak a vándorokat és tébolygókat pedig, hanem az egyik egyházmegyéből a másikba átköltöző jövevényeket sem szabad addig semmiképpen hivatalba alkalmazni, míg tudományuk igaz voltát és életök jámborságát saját esperesöktől, a megye szokott pecsétével erősített bizonyosságát nem mutatnak.”³¹

A lelkésznek a helyi közösségben elfoglalt helyét, kiszolgáltatottságát a legplasztikusabban egy 1671-es eljegyzés felbontása mutatja. A néhány éve Kóródszentmártonba került fiatal lelkész, Miskolchi György eljegyzett menyasszonya ezekkel a szavakkal kérte jegyességének felbontását: „Idegen Legeny kegyelmed, honnét jött, hova megyen nem tudom. Kegyelmed nemzetségét sem ismerem.” A pap válasza szerint „Idegen Legenisegemet, szegéniségemet ő előtte meg izentem [...], ha pedig vandor akartam volna lenni Praedicatorsagra allani nem mentem volna. [...] Engemet, olly személyt vetven meg ki nállánál mind személyemben, mind állapotomban nagyob, s méltosagosab voltam, vagjok I[ste]n kegjelméből, mert En Praedicator. Ecclesiabeli személy vagjok. Eő penig kicsoda? akarki itéllje meg.”

Ha azonban továbblapozunk a jegyzőkönyvben, egy két évvel korábbi, 1669-re datált bejegyzésben is rábukkanhatunk az akkor frissiben Kóródszentmártonba került lelkész nevére. A bejegyzésből kiderül, hogy a Debreceni egyházmegyéből érkezett a Küküllő mentére a prédikátor, s ott egy ízben már meg is nősült: „Miskolchi György Uram el valasztasat előbbi feleségetől lattak melto okainak lenni, el hiszszük, de a nem hozott a debreceni egyházmegyéből megfelelő testimoniálist.”³²

Annak, hogy miért volt oly gyakori az egyháziak helyváltoztatása, további indokát a papmarasztás szokásában kereshetjük.³³

³⁰ PD. 239. o. 1693.

³¹ Geleji Kánonok VIII, IX. (Kiss K. 1875. 40.).

³² PS. 187. o. 1671. IV. 2.; 259. o. 1669.

³³ E szerint a szokás szerint a lelkészt és a mestert csak egy évre fogadta fel a gyülekezet. Minden esztendőben, rendszerint karácsony táján nyilatkoznia kellett egyrészt a lelkésznek, hogy milyen feltételekkel marad a gyülekezetben, illetve a gyülekezetnek és a patrónusnak is döntenie kellett, hogy a következő évre marasztalják-e a lelkészt, vagy ha kifogás merült fel ellene, akkor új lelkészt hívnak. Ez a rend egészen 1778-ig élő gyakorlat volt, mígnem Mária Terézia rendeletileg meg nem tiltotta a papma-

További társadalmi kiszolgáltatottságot jelentett a patrónusok fellépése a lelkészek mellett, vagy velük szemben. A legmarkánsabb történet a vámosgálfalvi parókiáról eltávolított Tövissi Máté, és az őt perlő Albensis Mihály között esett meg. Albensis megkívánta Apafiné asszony kedves tartózkodási helyének, Gálfalvának a parókiáját Tövissi Mátétól, aki így panaszkodott: „Ő kglme lattatot alam áskálni, kiuánuán azon esztendőbéli Ecclesiamat Gálfaluat, Mely alá való askalatsat cselekette ilyen beszedekek által; Haen Gálfaluan laknam, Szőkefaluat megh teritenem^[34], de igen lassu ember Mathe Uram, lassu predikallo volna.” Majd önmagát is jellemezve hozzátette: „nemis kandikalok a könyvbe, mint némellyek; azért unta megh Mathe uramat a Patrona, ugimint Apafiné Asszonyom hogi a könyvbe kandikal.”³⁵

A héderfájai pap panasza azért is érdekes, mert azt mutatja, hogy a tüzes beszédű, a prédikációkat és imákat fejből mondó lelkipásztori ideált nemcsak a gyülekezet támasztotta papjaival szemben, hanem a lelkészek egymás között is, egymás megítélésében is mérceként használták.

A fenti idézetek nemcsak az egyház helyi képviselőinek ambivalens helyzetére irányítják rá a figyelmet, hanem további kérdéseket is felvetnek.

Molnár Attila, aki Max Weber tételének, a protestáns etika és a „kapitalizmus szelleme” között feltételezett kapcsolat magyarországi érvényességét vizsgálva jutott el a kora újkori református népi vallásosság kutatásának problémáihoz, több ponton is vitatta Weber elméletét és módszereit. Szerinte Weber hajlamos volt arra, hogy a „vallásos elitnek”, kiemelkedő személyiségek, próféták, reformerek, teológusok műveit elemezze, és ezek alapján adjon képet egy szélesebb közösség vallásosságáról. Azonban csupán bizonyos népi vallási mozgalmak, szekták esetében tétélezhetjük fel, hogy a laikusok vallásossága megközelíti a vallási vezetőikét. Ezért a hétköznapi vallásosságnak, a vallás intenzitásának, mindennapi életre gyakorolt hatásának kutatásához a „virtuózok” vizsgálata mellett más forrásokhoz kell fordulnunk.³⁶ A puritanizmus korából származó Miskolczi-Csulyak-féle jegyzőkönyvek a küüllöiekhez hasonló problémákat

rasztás gyakorlatát. A papmarasztás intézménye kétélű fegyver volt a lelkész és a hívek kezében. Részben lehetővé tette a gyülekezet számára, hogy a neki valamiért nem kedves prédikátortól megszabaduljon, ugyanakkor a paphiány következtében a lelkészek kezében is eszköz volt arra, hogy kikényszerítsék megfelelő járandóságukat. Előnye volt ennek a rendszernek, hogy nem volt kényszerű az együttlakás, s így nem gyülemlettek fel túl mély feszültségek lelkész-közösség viszonyában. Hátrányát pedig az jelentette, hogy „különösen a kisebb, szegényebb ekléziáiban a papok, rektorok 1-2-3 évenként változtatták ekléziájukat [...]. Emiatt a gyülekezet idegennek, jövevénynek, zsellérnek tekintette őket sok helyen.” (Illyés G. 1936. 113.).

³⁴ Ez a megjegyzés arra utal, hogy Szőkefalva, mint Kis-Küüllő több egyházközsége is, ebben az időben még unitárius volt.

³⁵ PS. 2. o. 1643. VI. 12. (idézi Illyés G. 1995. 108.).

³⁶ Molnár Attila a rendelkezésére álló publikált források közül Miskolczi-Csulyak István zempléni református esperes 1629 és 1645 közötti egyházlátogatási jegyzőkönyveit találta olyan forrásnak, mint amely „valamelyest kiigazítja e hibát” (Molnár A. 1994. 92, 102.).

vetnek fel, hiszen nem csupán a laikusok egyházi mintakövetését kérdőjelezzik meg, hanem azt is, hogy az egyház helyi képviselői milyen mértékben közvetíthették a Weber által vizsgált tanításokat. Természetesen – figyelmeztetett Molnár – a vizitációs jegyzőkönyvek forrásértékének is megvannak a határai, hiszen elsősorban a külső viselkedést ismerhetjük meg belőlük, a vallásos élmény belső vonásait nem. S ehhez hozzátehetjük, hogy a fegyelmezési esetekből óhatatlanul csak egyoldalú, torz képet formálhatunk a kor lelkészeinek erkölcsi normakövetéséről.

A másik továbbgondolandó kérdéskör, hogy a lelkészek és a rektorok a népi és elit kultúra mezsgyéjén hol helyezkednek el valójában. Tüskés Gábor a népi vallásosság fogalmának körülhatárolási nehézségeit taglalva, Le Goff kétpólusú kulturális rendszerről szóló hipotézisét hívta segítségül, amely szerint az egyházi kultúra és a népi, de a világi arisztokrácia egy része által is befogadott folklorisztikus kultúra áll szemben egymással. „Ezt a modellt tovább gondolva a népi vallásosságot a legkézzelfoghatóbban ellentétpárjával, a hivatalos vallásossággal szembeállítva közelíthetjük meg. [...] A népi és a hivatalos vallásosság hordozói a »tömeg« és az »elit«, a történeti-társadalmi körülmények meghatározottságában a tapasztalat két különböző szintjét jelentik”³⁷ – írta Tüskés a népi vallásosság megközelítési lehetőségeiről. Ha elfogadjuk elemzési kategóriaként ezt a kétpólusú modellt, akkor felvetődik a kérdés, hogy a küiküllői iratanyag tükrében kik tekinthetők „elitnek” és „tömegnek”, kik a „népi vallásosság”, illetve a „hivatalos vallásosság” hordozóinak. Hogyan viszonyult a két csoport egymáshoz, milyen kölcsönhatás ragadható meg közöttük, s egyértelmű-e az egyház képviselőinek a státusa ebben a modellben?

Végül a jegyzőkönyvek olvasása során elkerülhetetlen annak a kérdésnek a tisztázása is, hogy mennyiben tapintható ki az egyháznak a népi kultúra megreformálására tett kísérlete. Peter Burke a népi kultúra történetét áttekintő munkájában, Robert Redfield nyomán két kulturális hagyományt különített el egymástól: a „művelt kevesek nagyhagyományát” és a „többiek kishagyományát”.³⁸ A két hagyomány kölcsönhatásainak történetét szakaszokra osztva, a reformációt követő időszak (1500–1650 Burke kronológiai felosztásában) legfőbb jellemzőjének a „népi kultúra reformját” jelölte meg. „A reformációtól kezdve az európai elitek körében jóval több eltökélt erőfeszítést találunk a köznép attitűdjének és értékeinek megváltoztatására. [...] A lutheránus szuperintendánsok, a kálvinista zsinatok és egyebek egész apparátusa a népi vallásosság megtisztításának szándékával fonódott össze [...]”³⁹ „A példák alapján úgy tűnik, hogy a reformerek a szent és a profán szétválasztását tartották a legfontosabbnak.”⁴⁰ „A jámbor újítók és rigoristák mindenütt a népi szokások megtisztítását kényszerítik ki, mégpedig attól, amit babonásnak vagy erkölcstelennek – s ezáltal szentségsértésnek – tekintenek. Elnyomás és vallási útmutatás segítségével a szentség iránti tiszteletet

³⁷ Tüskés G. 1986. 11–12.

³⁸ Burke, P. 1991. 41.

³⁹ Burke, P. 1984. 367.

⁴⁰ Burke, P. 1991. 250.

kívánták erősíteni, és egy új, immár aszketikus etikát kívántak általánosan kötelezővé tenni.”⁴¹

A Burke által leírt, éles egyház (elit) – népi kultúra közötti konfliktust a 17. századi küküllői iratokban nem érzékelhetjük. Voltak ugyan kiemelkedő, művelt, országos körben megbecsült és elismert esperesek az egyházmegyében, „az egyházi elit” tipikus alakjai, ám tudjuk, hogy „a közhatalom messzemenően igénybe veszi az egyház segítségét, hogy egy súlyba hozza Erdély megbillent társadalmi viszonyait”. Mégsem ragadható meg a népi kultúra reformjára törő, a hagyományos egyházas vagy egyházon kívüli népi gyakorlatokat üldöző magatartás. A Burke által erre az időszakra datált elszakadás és szembefordulás az egyház és a hívek között, „a böjt diadala a farsangon” itt még nem történt meg. Egyrészt azért nem, mert – mint láttuk – a lelkészek, az egyház helyi képviselői, még ha ki is emelkedtek, ugyanabból a társadalmi közegből származtak, mint azok, akik között képviselték az egyházat. Részesei voltak a népi kultúrának, benne éltek, a reformáció nem hozott kulturális szakadást a lelkészek és a hívek között, másrészt pedig az a társadalmi realitás, amelyben az egyház és az egyháziak működtek, megszabta mozgásterüket és feladataikat.

Hosszabb időszak vizsgálatát igényelné annak a kérdésnek az eldöntése, hogy időbeli eltolódásnak vagyunk-e tanúi a küküllői iratok olvasása közben, arról van-e szó, hogy a peremterületen később jelentkeztek a Burke által Nyugat-Európában a 16. század végéről leírt folyamatok, vagy pedig Európa ezen régióiban az egyház más szerepet töltött be, s az egyháziak és világiak között megragadható kulturális távolodás nem jelentette feltétlenül a vallási elit és a tömeg szembefordulását.

A jegyzőkönyvekben nem találunk kísérletet arra, hogy a dogmák tiszteletét, a szentségek elfogadását kikényszerítsék a hívekből. Sokkal inkább arra mutatnak a bejegyzések, hogy az egyháziakat büntették meg azért, mert nem tartották meg a szentségek tiszteletét. Igaz ugyan, hogy egyházi és fejedelmi rendeletek tiltották a farsangot, a táncot, a muzsikát, a dorbézolást, találunk is bejegyzést a tánc és a farsangolás eltiltására, sőt egy utalás szerint a farsangolókat eltiltották az úrvacsorától, azonban ezekben az esetekben is a lelkészt intette meg az esperes, hogy ne engedje a táncot a csűrben, s ne osszon úrvacsorát a farsangolók között. Az egyháziak esperes elé került ügyeiben azt láttuk, hogy a lelkészek is részesei voltak a közösségi kultúrának, s a közösség által ismert mágikus gyakorlatnak.

Arra is rávilágítanak ezek a példák, hogy az „egyház” nem elvont, homogén fogalomként jelenik meg a közösség életében. Másképp kell tekintenünk az egyházi előljáróságára, amelynek ugyan nagyobb a tekintélye, de nincs napi kapcsolatban a gyülekezetekkel, s másként az egyház helyi reprezentánsaira, a lelkészekre, tanítókra, akik napi létükben gyakran éppen a faluközösség tagjaként jelennek meg. Épp ezért az egyházi befolyást, az egyházi normarendszer közvetítését nem egyirányú folyamatként, hanem inkább olyan kölcsönhatásként kell tekintenünk, ahol a közösség is érvényesíti – az egyházi tanításokkal szemben is – saját értékvilágát. S hogy nem voltak mégsem érzékelhetőek komolyabb, mélyebb

⁴¹ Beck, R. 1990. 48.

konfliktusok az egyház és a hívek között, az talán annak köszönhető, hogy az egyház is a körülményekhez alakította a saját elvárásait, s az egyházi bírások struktúrája egyezett a szélesebb közösség elvárásaival is.

Irodalom

- Bartha Elek
1998 Néphit és népi vallásosság. In *A magyar folklór*. Szerk. Voigt Vilmos. Budapest, 470-504.
- Beck, Rainer
1990 Népi vallásosság és társadalomtörténet. (Megjegyzések egy kutatási koncepcióhoz kora újkori példán.) In *A német társadalomtörténet új útjai. Tanulmányok*. Szerk. Vári András. Budapest, 38-55.
- Burke, Peter
1984 A populáris kultúra a történettudomány és az etnológia határmezsgyéjén. *Ethnographia* XCV. 362-371.
- Burke, Peter
1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Budapest.
- Illyés Endre
1941 *Egyházfegyelem a magyar református egyházban a XVI-XIX. században*. Debrecen.
- Illyés Géza
1932 A református esperes és az egyházmegyei kormányzás a XVII. és XVIII. században. *Református Szemle* XXV. 179-183, 213-219.
1936 Papmarasztás az erdélyi református egyházban. *Református Szemle* XXIX. 110-116.
1995 Milyenek voltak a pásztorok és a rektorok a 17. században? In *Vallási néprajz*. VII. Szerk. Küllös Imola. Budapest, 105-121.
- Kiss Kálmán
1875 *Geleji Egyházi Kánonai és a Szatmári Reform*. Kecskemét.
- Kiss Réka
1999 Matrimoniális Causák a Küküllői Református Egyházmegye jegyzőkönyveiben. In *Fiatál egyháztörténészek kollokviuma (1998. november 3.)*. Szerk. Kósa László. Budapest, 41-57.
- Kósa László
1993 Protestáns egyházas szokások és magatartásformák. In - -: *Egyház, társadalom, hagyomány*. Debrecen, 11-53.
- Molnár Attila
1994 *A „protestáns etika” Magyarországon. A puritán erkölcs és hatása*. Debrecen.
- Péterfy László
1974-1976 Fegyelmezés a küküllői egyházmegyében a XVIII. század folyamán a vizitációs jegyzőkönyvek tanúsága szerint. *Református Szemle* LXVII-LXIX. 1974. 109-118, 281-286, 1975. 399-402, 1976. 34-37.

- 1978 Kis- és Nagykend története. A református egyház múltja. Kézirat.
Sándor Attila
1995 Egyházi fegyelmezés a sövényfalvi református gyülekezetben In *Valási néprajz*. VII. Szerk. Küllös Imola. Budapest, 123-139.
- Thomas, Keith
1973 *Religion and the Decline of Magic*. London.
- Tüskés Gábor
1986 Előszó. In – -: „Mert ezt Isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, 6-12.

Források

- PD. *Protocollum Dioeceseoes Orthodoxae Religionis in Illustri Comitatu Küküllővár Existens – Compingi Curatum a R. Viro D. Iohanne Vaide Szentivani p. t. Seniore eiusdem Dioeceseos Christianae 1676 mense Sept. Vajdaszentiványi István vizitációs jegyzőkönyvei és parciális zsinati jegyzőkönyvek 1677-1713*. Országos Széchényi Könyvtár, MF/1 3711.
- PS. *A Küküllői Református Egyház Partyalis Synodusainak jegyzőkönyve 1639-1673*. Országos Széchényi Könyvtár, MF/1 3713.
- Vis. Jkv. *Dadai János esperes vizitációs jegyzőkönyve 1648-1657*. Országos Széchényi Könyvtár, MF/1 3710.

Raffai Judit

Az olvasó ember A könyv megjelenése a fényképeken



Az 1920-as években készült, fényképész által beállított műtermi fotót találtam családi fényképeink között anyai nagyapámról. A még bognárinasként dolgozó nagyapámat oldalt fordított karosszékbe ültetve, újságolvasás közben fényképezte le a szabadkai Timár fényképész. A lábánál egy matrózruhas kisfiú állt, akinek a személyéről családunk tagjai ma már nem tudnak semmit. A fénykép nézegetése közben gondolkodtam el arról, hogy mi is készítette nagyapámat arra, hogy ilyen beállításban készíttessen magáról képet. Talán az, hogy hangsúlyozza: ő újságolvasó ember. A családi történetekből tudom, hogy valóban az volt. Rendszeresen járatott újságot, és a könyveket is nagyon becsülte. A családi elbeszélések szerint nagyapámtól nem ment el úgy könyvárus, hogy ne vásárolt volna tőle könyvet. Miután a szabadkai fényképészettel kezdtem foglalkozni, nagy

gonddal figyeltem a nagyapám fotójához hasonló képekre. Sok ilyenrel találkoztam. Mindjobban foglalkoztatott a kérdés, hogy mit is jelent a 19. századi és 20. század eleji műtermi fényképészetben ez a beállítás. Vajon a fényképen szereplő személyek üzeneteként vagy a fényképészsakma által elfogadott divathullámként értelmezhetjük az olvasó emberként való megjelenítést? Ha pontos választ nem is kaphatok kérdéseimre, dolgozatommal megpróbálom vázolni, hogy a korabeli fényképészek hogyan viszonyultak az olvasó emberről készített képekhez.

A fényképkészítést új képrögzítő eljárásként 1840 augusztusában mutatta be Vállas Antal a Magyar Tudományos Akadémia tagjainak.¹ Az új eljárás viszonylag gyorsan terjedt. A 19. század hatvanas éveiben a főváros mellett már szinte minden nagyobb városban működött fényképiró műhely. A műteremmel rendelkező fényképészek mellett vándorfényképészek járták az országot. A polgári igényekhez alkalmazkodó fényképkészítés szokása gyorsan beépült a korabeli polgárok kultúrájába, idővel pedig társadalmi rangjelzővé vált.

A fényképészek közül sokan a korábbi arcképfestők soraiból kerültek ki,² akik a festészetben alkalmazott beállításokat, zsánerképeket alkalmazták a fényképszetben is. Így érthető, hogy már a fényképkészítés meghonosodásának kezdetén megtalálhatjuk a könyvvel való fotográfálás szokását. A könyv ugyanis kedvelt szimbólumként régóta jelen volt a képzőművészetben.³ Közvetlen előzménye az arcképfestészetben keresendő. A 17. századi családi arcképgalériák festményein elsősorban az imakönyvvel való ábrázolás volt gyakori.⁴ Az arcképek a 18. század közepétől szélesebb körben elterjedtek, bekerültek a polgári házakba is, ahol a falakat már gyakran díszítették családtagokról készült festmények. Az arcképeken, zsánerképeken a könyvvel való ábrázolás továbbra is megmaradt. A 19. század elején, a biedermeier életérzésnek köszönhetően, a festők által készített portrék, csoportképek a közép réteg vizuális kultúrájának fontos elemei lettek, szervesen beépülve a korabeli polgár életébe. A biedermeier festményeken, amelyek a polgári életmód levonatai voltak, még gyakoribbak lettek a könyvvel való ábrázolások, ugyanis a könyv – és maga az olvasás – a polgárság számára oly fontos iskolázottságot, megfelelő műveltségi szintet jelképezte.

A magyarországi fényképészsakma az új eljárás elterjedésének kezdeti szakaszában részben a hivatás fiatal volta, részben annak művészeti és mesterségbeli szférák közötti ingadozása miatt nem rendelkezett olyan szervezeti formákkal, amelyek célja a szakma tájékoztatása lett volna a fényképszet újabb technikai, esztétikai törekvéseiről. Így ebből az időszakból csak a megmaradt fotókra, és az itt-ott megjelent – fényképkészítésre vonatkozó – megjegyzésekre támaszkodhatunk.

¹ Kunt E. 1987. 238.

² Pl. Barabás Miklós, Borsos József.

³ A könyv a bölcsesség, a keresztény tanok szerint az isteni titok szimbóluma. Krisztus számos ábrázoláson tartja a bibliai Élet Könyvét bal kezében, míg jobbával áldást oszt. Leggyakrabban a négy evangélistát ábrázolják könyvvel, de megtalálhatjuk az egyházatyákat, szenteket és a Máriát ábrázoló festményeken is.

⁴ Az Esterházy család fraknoi gyűjteményében – amely a korszak egyik leggazdagabb arcképgalériája – található Nádasdy Ferencné Esterházy Anna Júlia portréja, amelyen Esterházy Miklós nádor leánya bal kezében legyezőt tart, jobb kezét pedig egy asztalon lévő imakönyvön tartja. Jobb kezében imakönyvet tartó portré készült Nádasdy Tamás nádor feleségéről, Kanizsai Orsolyáról is. A kép valószínűleg a 17. században készült a 16. századi eredeti változat után. A Nádasdy-arképsorozat része az a II. Nádasdy Ferenc feleségét, Schratberg Róza Rebekát ábrázoló, 1715-ben készült festmény, amelyen az asszony jobb kezével a mellette álló asztalkán található csatos könyvbe lapoz (Garas K. 1955. 135.).

A fotográfusok munkáin bizonyítottan a 19. század közepén jelenik meg a könyv. Veress Ferenc kolozsvári fényképész 1855-ben készített fényképet Székelyné Ungár Anna kolozsvári színésznőről. Veress fotográfiáján az idős művész nő bal kezében könyvet tart.⁵ Ugyanebben az évben készült az a fénykép is, amelyen a karosszékben ülő, levelet olvasó arisztokrata asszony mellett asztalka, s azon könyvek láthatók.⁶ Hogy a fővárosban a könyvvel való fényképkészítés az 1860-as években már a fényképészek által tudatosan elfogadott beállítási forma volt, bizonyítja a következő idézet:

Ott állt a vastámasznál egy barna szépség. Bal kezét a szivén tartja, míg jobb kezével a szoknyahullámokba markol. Ezt a korszerűség így igényli, de [Mayer György] művészi nyugalommal odalép az átszellemült hölgyhöz és bal kezét levevé a szivéről, szép aranykötésű könyvet nyújtott át ezen szavakkal: így lesz még csak isteni.⁷

Eltekintve a rövid idejű, vérszegény próbálkozásoktól, a szakma első fontos megmozdulása a kolozsvári Veress Ferenc fényképész által 1882-ben elindított *Fényképészeti Lapok* című szaklap megjelenése volt.⁸ Ez a lap 1885-től folytatásokban közölte Sárffy Aladár⁹ tanár *A fényképészet aestheticája* című munkáját, az első magyar fényképészeti esztétikát. Sárffy Aladár munkáját több mint tíz év múlva a Fényképészek Körének hivatalos közlönyében, a *Magyar Fényképészek Lapjában* eredeti formájában újraközölték. A szerző a fényképezőipart az iparművészet egyik ágaként kezelte, a fényképek megítélésénél esztétikai kritériumokat helyezett előtérbe. Bevezetőjében kifejtette, hogy munkája „olyan olvasmány akar lenni, mely lehetőleg röviden, de mégis szól mindazon aestheticai tárgyról és fogásról, melyek iparművészetünknek a szép művek produkálásához segédkezet nyújtanak”.¹⁰ A fényképészeti esztétika feladata, hogy „tért szentel a fényképészeti műérzék ismertetésének, munkaköre vázolásának és utasítást ad arra, hogy miként kelljen a műérzék tapintatos fejlesztésére a helyes utat, alkalmas eszközökkel megtalálni és a művészeti föltételeket a fényképészeti szakismerettel párhuzamosan érvényesíteni”.¹¹ Sárffy munkájában külön fejezeteket szentelt a beállítási módzatoknak, hangsúlyozva az általa elfogadott és esztétikusnak tartott pozitúrákat. A korabeli fényképészeti ízlést tükröző cikksorozat sokban hatott az akkori fényképészekre, ugyanis mind a két esetben két országosan elterjedt lapban jelent meg. Ezenkívül a *Fényképészeti Lapok* 1887. decemberi számát Veress, a lap szerkesztője és kiadója mutatványszámként szétküldte az ország valamennyi

⁵ Kincses K. 1993. XXIV.

⁶ Kincses K. 1993. XVIII.

⁷ Szilágyi G. 1996. 223.

⁸ Kincses K. 1993.

⁹ Sárffy A. 1898.

¹⁰ Sárffy A. 1898. 6.

¹¹ Sárffy A. 1898. 32.

fényképészének.¹² Sárffy munkájában nemcsak bemutatta a korabeli fényképészet elvárásait, hanem példáival ösztönözte is a korabeli fotográfusokat. Ezért célszerű megvizsgálni, hogy ebben a munkában hol találkozhatunk témánkra való utalásokkal.

Sárffy írásában megfogalmazta a fényképészet esztétikájának tizenkét legfontosabb tételét,¹³ s ezek alkotják munkája egyes fejezeteit. A „fényképészet állítás általános követelményeiről” szóló részben külön tárgyalta többek között az „ülő”, az „álló”, illetve a csoportkép készítésének ajánlott módozatait. Munkájában jó néhány tanácsot találhatunk a könyvvel való lefényképezés lehetőségeihez. A képek készítésekor nagyon nagy hangsúlyt fektetett a kezek elhelyezésére, szerinte rendkívül előnytelen, ha a kezek szabadon csüngenek, ezért a legtöbb beállítási formánál javasol valamilyen tárgyat, amely az adott személy társadalmi rangjához, foglalkozásához, vagy a képkészítés alkalmához illik. Ilyen tárgy a könyv is. Az „ülő” képek készítőinek a következőt javasolja: „A kezek helyzete a szék milyenségétől függ. Tanácsos valami könyvet (öreg ülő nőknél imakönyvet), legyezőt, iratot, szivart vagy más effélért tartani az egyik kézben, a másik pedig a szék karján vagy ölben könnyedén nyugszik.”¹⁴ Az „álló” képről írva, a kéz elhelyezésére ügyelve, felsorol néhány általánosan elfogadott pozitúrát:

Állás csípőre tett egyik kézzel (férfiaknál), a másik kéz asztalkán nyugszik: esetleg könyvet fog, élével valamire támasztva. [...] Szabad állás, jobb kézben bot, a balban kalap, szivar, könyv és egyéb: vagy a bal kéz tartja a botot s a jobb a kabát gombjai közé dugható. [...] Nyugodt állás, a balkéz csüng, a jobb ellenben a mell közepén könyvet tart (papoknál). A fej ilyenkor csak kissé emelendő fel, hogy a szemek a könyvből ránk pillantsanak. [...] Elmélázás virággal vagy könyvvel a kézben, a másik kéz valamire támaszkodik.¹⁵

A szerző nemcsak a kezek elfoglalása céljából javasolja a könyvvel való fotográfálást. A páros képek készítésekor is tanácsolja használatát, főleg akkor, ha ezáltal hangsúlyossá válik a képen lévő két személy viszonya. „A nevelő és tanítvány pl. úgy vehetők le, hogy a tanító ülve könyvet tart a kezében, a tanuló pedig figyelve áll mellette.”¹⁶

Könyv alkalmazását javasolja egyes csoportképtípusoknál is. Ezek azok a fotók, amelyeknél az életképszerű beállítás követeli meg a könyv alkalmazását. Családi csoportkép készítésekor nagyon ügyel az adott társadalmi normák által megkövetelt családi viszonyok tükröződésére. Az általa közölt példa is jól mutatja, hogy ezeken a fényképeken az idealizált polgári viszonyok alapján történt a

¹² Kincses K. 1993. 23.

¹³ Sárffy A. 1898. 34.

¹⁴ Sárffy A. 1900. 254.

¹⁵ Sárffy A. 1900. 278.

¹⁶ Sárffy A. 1901. 3.

beállítás. Ebben a beállítási módozatban nagy szerepe van a könyvnek és az olvasásnak:

Lássuk próba gyanánt egy családi csoportkép arrangirozását. Bejön hozzánk nyáron egy öttagú család: apa, anya, fiatal leány, 10-12 éves fiú és 5-7 éves leányka. Csoportképet kívánunk azzal az egyenes kikötéssel, hogy őket ülve vegyük le. Itt természetesen sokféle alakítás lehetséges, mivel azonban egészen ránk bizzák magukat, készítsünk róluk egy olyan képet, a milyent ritkán látni: házias csoportképet télen a kályha mellett. Könnyedén öltözve állnak előttünk, várva intézkedésünket. A műtermet lakószobává kell átalakítani, de csak félig, mert csupán a kályha körüli nagyobb rész látszik. A műterem csinos kályhája ilyenkor tesz jó szolgálatot. Az apa házisipkát kap s egy pipát támasztunk a kályhától 3-4 lépésnyire levő pamlag oldalához, a melynek végén ül egyik kezében hírlappal. A mellette álló fiú egy kinyitott könyvet tart és apja felé hajol, ki látszólag magyaráz neki belőle valamit. A szülőknek oly helyet kell mindig biztosítani, hogy legszebb alakításban tünjenek fel. A pamlag másik végén ül az anya, pamutot gombolyítva, mellette egy egy zsollyszéken közelebb a kályhához a felnőtt leány kézimunkával foglalkozik. A kis leány pedig a kályhának tartja a gombolyítandó pamutot, úgy a hogy szokták. Egy pillanatra felénk tekintenek - helyzetük megtartásával - és kész a csoportkép.¹⁷

Sárffy közöl olyan beállítási formát is, ahol nem ajánlatos kellékként könyvet használni: „Ha mulató társaságot akarunk lefényképezni, könyvet bizonyára nem adunk egyik-másik kezébe...”¹⁸ Nem ajánlatos ezenkívül könyvvel fényképezni olyan társadalmi rétegek tagjait sem, akikre nem jellemző az olvasás szokása. A fentiekből jól körvonalazódik, hogy a 19. század nyolcvanas éveiben a könyvvel, újsággal való fényképezkedés a polgárságnál már általánosan elfogadott, a szakma szerint kimondottan ajánlott beállítás volt. Ebben a korszakban ezek a tárgyak kellékként funkcionáltak, ugyanolyan szerepet töltek be, mint a műterem egyéb tárgyai, például a pipa, a sétatálca, a gyerekjátékok, a virág, a legyező stb. A Nyugat-Európában már az 1840-es években elterjedt festett fényképészeti hátterek is alkalmazkodtak a kellékekhez. Így az oszlopokat, növényeket, tájvagy épületrészleteket ábrázoló hátterek között feltűnt az olvasáshoz, könyvekhez igazodó háttér, a könyvtárszoba is. A fényképkészítés ezen eszközei nemcsak a fényképészetben jelen levő divathullámokat jelezték, hanem a fotókon szereplő egyén társadalmi hovatartozását, valamint az adott társadalmi réteg divathullámait is. A fényképeken jól látható, hogy az adott rétegnél milyen viselkedési, kulturális, öltözködési elvárások voltak dominánsak. A múlt századi fényképeken szereplő könyvek gyakorisága azt mutatja, hogy a korabeli polgárok ekkor már hangsúlyozni akarták, hogy ők az elvárásoknak megfelelően olvasó emberek.

¹⁷ Sárffy A. 1901. 55-56, 82.

¹⁸ Sárffy A. 1901. 82.

Megjelenik-e a könyv, az olvasást mímelő beállítási forma a parasztokat ábrázoló fényképeken? A Néprajzi Múzeum Fényképgyűjteményében több ezer fotográfia található, amelyeket a múzeum munkatársai 1920-ban és 1921-ben az ország különböző pontjain működő fényképészműtermekből vásároltak. „Ez az az időszak – fogalmaz Fogarassy Klára –, amikor a fényképészet már nagyiparrá vált: tömegek igényeit kielégíteni akaró szolgáltatássá, s olyan olcsóvá, hogy a szegényebb paraszti réteg is meg tudta fizetni.”¹⁹

Ezek között a paraszti fotók között már találunk olyanokat is, amelyeken a könyv mint műtermi tárgy jelenik meg. A fényképészek általában betartották a Sárffy által javasolt szabályt, miszerint „alsóbb néposztálybeliekről készített képeknél az illető kezébe legföljebb imakönyvet adhatunk”.²⁰ Így e képek többségén asszonyokat és lányokat láthatunk, akik vallásosságukat hangsúlyozva imakönyvet tartanak a kezükben. Az imakönyv az elsőáldozás, bérmlás vagy konfirmálás alkalmával készült képeken elengedhetetlen kellék volt, de gyakran megtalálható az esküvői és családi képeken is. A Néprajzi Múzeum Fényképgyűjteményében található néhány képet, amely témánkhöz kapcsolódik, de eltér a fenti ábrázolási formától. Szeged környékéről való az a Keglovich Emilné fényképésztől 1921-ben vásárolt fénykép, amely egy családot ábrázol.²¹ Az ülő, viseletbe öltözött szülők között áll leánygyermekük, kezében kinyitott könyvvel. Annak ellenére, hogy a fényképész a kislányt előre (nem a könyvbe) néző tekintettel fényképezte le, a kép mégis a család legfiatalabb tagjának olvasni tudását sugallja. Ugyancsak Keglovich Emilné készítette azt a Szeged környéki képet is, amelyen egy ülő férfi és egy álló asszony mellett a kisasztalon kinyitott album áll.²² Az ehhez hasonló képek a parasztság fényképei között ritkák. Mégis nagy a jelentőségük, ugyanis e néhány fénykép szervesen illeszkedik a parasztság olyan fotóihoz (pl. mezőkövesdi menyecske kerékpáron),²³ amelyeken vizuálisan is megragadható az akkulturációs folyamat egy része.

Irodalom

- Bolykiné Fogarassy Klára
1998 Tipikus jelenségek a magyar néprajzi fényképezés korai időszakában. *Fotóművészet* 1998. 3–4. 108–116.
- Garas Klára
1955 *Magyarországi festészet a XVIII. században*. Budapest.

¹⁹ Bolykiné Fogarassy K. 1998. 110.

²⁰ Sárffy A. 1901. 82.

²¹ Néprajzi Múzeum Fényképgyűjteménye, F 46328.

²² Néprajzi Múzeum Fényképgyűjteménye, F 46253.

²³ Kunt E. 1987. 281.

- Kunt Ernő
1987 A fénykép a parasztság életében. Vizuális-antropológiai megközelítés. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XIV. 235–290.
- Kincses Károly
1993 *Levétellett Veressnél, Kolozsvárt*. Budapest. (A Magyar Fotográfia Történetéből, 1.)
- Sárfyy Aladár
1898–1901 A fényképészet esztetikája. *Magyar Fényképészek Lapja* II–V.
- Szilágyi Gábor
1996 *Magyar fotográfia története*. Budapest.

Berkes Katalin

Mese és valóság A koreai Pari Kongju történet és holdudvara

Egy régi uralkodó hetedikként született leányát, Pari Kongjut születése után szülei eldobják maguktól. A leányukkal való bánásmód büntetéseként súlyos betegségbe esnek, majd meghalnak. Gyermeklány léteire Pari Kongju felkutatja a csodás gyógyírt, melynek segítségével visszahozza őket az életbe.¹

Ennyi – nagyon röviden – a történet. S hogy hol itt a valóság? Ez a Korea-szerte különböző változatokban ismert elbeszélés dramatikus formában beépült a koreai sámánrituáléba: megjelenítése a halotti szertartás fontos része. Az alábbiakban e történet néhány elérhető változatának bemutatására és elemzésére vállalkozom.

Előbb azonban néhány, az elemzéssel kapcsolatos problémára hívnám fel a figyelmet. Nehéz az elérhető irodalom alapján Pari Kongju² történetét mint folklóralkotást elemezni, mert azok a tanulmányok, amelyek ezzel foglalkoznak, legtöbb esetben csak rövid tartalmi vázát közlik, ami ráadásul néha többszörös fordítás után kerül az olvasó elé. Az egyetlen, magyarul fellelhető szöveg például – a hivatkozott források alapján – a koreaiából oroszra (egy másik idézett variáns pedig oroszra, majd angolra) való átültetés nyomán jelent meg magyarul.³ A redukált, csak a szüzsé bemutatására szorítkozó szövegközlések háttérében speciális kutatói érdeklődés áll: az ezzel foglalkozó folkloristák, antropológusok Pari Kongju történetének elsősorban mitikus háttérére, illetve samanizmussal való kapcsolatára figyeltek fel.⁴ Eredeti, teljes mesei alkotásként csak egy szövegváltozathoz sikerült hozzájutnom, azonban ez is két variánsból összedolgozott szö-

¹ Hwang R. 1992. 20.

² Ejtse: Pari Kongdzsu. Dolgozatomban ezt az alakot használom mint standard formát, egyéb névváltozatokra az alábbiakban még kitérek.

³ Ez a *Mitológiai enciklopédia* második kötetében olvasható: Koncsevics, L. R. 1988. 470.

⁴ Hwang R. 1992.; Im Ch. 1996.; Kim Y. 1998.; Kister, D. 1997.; Lee J. 1981. Szintén rövid tartalmi vázát közöl Choi In-hak a koreai mesékről készített motívumindexében.

veg.⁵ Eredeti szövegrészeket közölt továbbá Clark W. Sorensen, japán kutatók által egy szöuli sámánától gyűjtött, énekelt változatból.⁶

A felhasznált tanulmányokból nyomban szembetűnik a szöveg kapcsán felmerülő elsődleges probléma: az ingadozó műfaji meghatározás. Vegyük tehát sorra, milyen műfaji besorolás alá esik Pari Kongju története az általam felhasznált munkákban. Ezen írások közül öt mítoszként, kettő „narratív sámánének-ként”, egy mitikus meseként, s szintén egy tisztán meseként klasszifikálja és értelmezi a szöveget. Nézzük meg közelebbről ezeket az osztályokat!

Nem térve ki bővebben a mítosz, rítus és mese sokat tárgyalt, szerteágazó problematikájára, a *Világirodalmi lexikon* és a *Magyar néprajzi lexikon* összefoglaló címszavai alapján igyekszünk elhelyezni történetünket. Maga a szüzsé nyilvánvalóan mitikus eredetű és tematikájú, melyre alkalmazhatóak a mítosyra vonatkozó, különböző irányból közelítő általános meghatározások. Egyrészt – az emberi gondolkodás történetében betöltött szerepét tekintve – szinkretikus, öszművészeti jellegű, amennyiben vallásos (samanisztikus) tudatformát, világképet tükröz, mely szöveggént, rítusként egyaránt megnyilvánul. A mítosznak épp e sajátosságára helyezte a fő hangsúlyt az ún. ritualista iskola: „Az irányzat legjelesebb magyar képviselője, Marót Károly szerint a mítosz eredetileg a rituális cselekményeket kísérő szöveg (Marót szóhasználatával: »mondott rítus«), s ettől megkülönböztetendők a rítust magyarázó történetek (aition), s mindazok a közönségesen mítosznak nevezett, istenekről és hősről szóló történetek, amelyek nem a rítus kísérői.”⁷ Másrészt kiindulhatunk a mítosz tartalmi-formai jegyeiből. Ez esetben elmondható, hogy Pari Kongju története is emberfeletti képességgel rendelkező hősről szóló elbeszélés, mely – a meséhez hasonlóan – a szóban terjedő néphagyomány része. A mitikus szereplők egyik jellegzetes vonásával, a rendkívüli átalakulóképességgel szintén rendelkezik hősnőnk, bár csak közvetett értelemben: a felső világ istenének feleségeként válik Pari maga is istenivé. Ahogy Voigt Vilmos írta: „A mitikus szereplők (istenek, hősök, szellemek, démonok, megszemélyesített természeti erők) rendkívüli átalakulóképességgel rendelkeznek, ez a *transzformáció* az egyes mítoszok legalapvetőbb szerkezeti vonása. Ezért a legfontosabb szereplők »közvetítő« (mediátor) jellegűek. [...] Ez a mediátorformula meghatározza a fő hősök jellegét is: emberből istenné váló lények teremtik meg a földi kultúra értékeit, az istenből emberré lett megváltó oldja meg a bűn problémáját.”⁸ Mindezen vonások mellett aitiologikus tartalommal is kiegészül történetünk: Pari Kongjut tartják a női sámánok őséne, illetve az egyik változatban tőle eredeztetik a gyászt különböző nemű elhunytak esetén kifejező attribútumokat.

Bármennyire is mítosyszerű tehát elemzendő történetünk, számot kell vetni azzal is, hogy pusztán szöveges formában, meseként is tovább hagyományozódhat. Ez persze nem meglepő, hiszen „a mese korai műfajait (varázsmese, hősmese)

⁵ Lee T. 1978.

⁶ Sorensen, C. 1988.

⁷ Szepes E. 1982. 459.

⁸ Voigt V. 1982b. 461.

tematikus és szerkezeti kapcsolat fűzi a mítoszokhoz”.⁹ Csak a koreai szóbeli hagyományon belül számos más példáját idézhetnénk a mítosz és mese formájában egyaránt élő alkotásoknak.¹⁰ Mint mese tehát – s ebben a megközelítésben az Aarne-Thompson-katalógus nyomán kialakult mesetipológiához alkalmazkodunk – Pari Kongju története a tündérmese (proppi terminussal: varázsmese) kategóriájába sorolható. Choi In-hak a mesék tartalmi vázát alapul vevő osztályozási rendszerében,¹¹ mely lényegében a nemzetközi mesekatalógus beosztását követi, kiegészítve a „mythological folktales” jellegzetesen koreai kategóriájával – szintén Aarne tündérmese-kategóriájának megfelelő csoportban, jelen esetben a másodikban, a rendes vagy szabályos, „voltaképpen” mesék között kapott helyet. Ezt a második csoportot Choi további tíz alcsoportra osztotta, melyek közül az utolsó tartalmazza azt az alosztályt (konfliktusok szülők és gyerekek között), amelybe Pari Kongju történetét is besorolta. Konkrétan erre a mesére egyetlen párhuzamot sem találhatunk Choi európai, japán és kínai mesekatalógusokra utaló keresztindex-táblázatában.

Idézett forrásainkban előfordult még Pari Kongju történetének „mitikus meseként” való meghatározása. Ezt a fogalmat a *Magyar néprajzi lexikon* idevonatkozó címszava alapján egyenértékűnek tekinthetjük a *valódi mese, tündérmese, varázsmese* terminusokkal.¹²

Végül a műfaji besorolás kapcsán még egy terminusról kell szólnunk: a *narratív sámánének* (*narrative shaman song*, koreaiul *sosa muga*) vagy *sámánarratíva* (*shamanistic narrative*) kategóriájáról. A koreai folklórban *sosa mugaként* számon tartott szövegek csoportjában – mint Clark W. Sorensen amerikai antropológus, koreanista írja – az élettörténetnek és a női főszereplő születésétől a sámánpanteon egy kisebb női istenségévé válásának időszakában történt főbb események elbeszélését dramatikus megnyilvánulások, énekek és tánc kísérik.¹³ A szöveg ebben a formában tehát a sámánszertartás szerves része. Megjegyzendő azonban, hogy a folklóralkotások ilyen jellegű besorolásában nem maga a folklórszöveg, csupán a kutatói nézőpont, a csoportosítás alapjául szolgáló fogalom más: ez esetben kommunikációelméleti megközelítésből kiinduló kategóriáról van szó.¹⁴ Az ilyenfajta megközelítés pedig nem áll távol a mítosz fentebb idézett „mondott

⁹ Voigt V. 1982b. 462.

¹⁰ Ilyen elsősorban a hagyomány szerint Korea államalapítójának tekintett Tangun mítosza. Jellemzően a koreai szóbeli szöveghagyományra, Zong In-sob gyakran idézett koreai meseantológiájában – *Folk Tales From Korea*, 1952 – az öt fő csoportba rendezett mesék élén a mítoszok csoportja áll (a többi kategória: 2. legends, 3. fairy tales, 4. fables, 5. old novels); s az összesen kilencvenkilenc bemutatott meséből huszonegy ebbe az első kategóriába tartozik.

¹¹ Choi I. 1979.

¹² „Mitikus mese, valódi mese (ang. tale of magic): a hiedelemmese, hősmese, tündérmese és varázsmese gyűjtőneve.” Kovács Á. 1980. 629.

¹³ Sorensen, C. 1988. 403.

¹⁴ „Legújabbban a kommunikációelmélet fogalmait használják fel [a mese] leírására, ekkor azonban voltaképpen már nem a mese, hanem a *narrative* és a *récit* a keresett fogalom.” (Voigt V. 1982a. 279.).

ritusként" való értelmezésétől. Végső soron egyébként maga Sorensen is mítoszként elemezte Pari Kongju történetét, s mint ilyen, elsősorban társadalmi, vallási vonatkozásaira tért ki. Minthogy e tekintetben szélesebb társadalmi távlatokra is kitekintő összegzéssel szorgalmat Sorensen tanulmánya,¹⁵ a továbbiakban Pari Kongju történetének a sámánszertartás részeként, illetve meseként való bemutatására helyezük a fő hangsúlyt.

A műfaji meghatározáson túl még egy alapvető problémáról kell szólni, nevezetesen arról, hogy mennyire beszélhetünk Pari Kongju története kapcsán meséről vagy mítoszról, mint a valódi, „népi tudás” értelemben vett folklóralkotásról. Jóllehet, japán és koreai folkloristák századunk első évtizedeiben Korea egész területéről tudták gyűjteni a történetet,¹⁶ s ez széles körű elterjedtségére vall, az idézett szövegek kontextusát is figyelembe véve kiderül, hogy az egyes variánsok főként a sámánhagyományban élnek tovább, s a halotti rituáléban töltenek be gyakorlati funkciót. Így valószínű, hogy leginkább a sámánok/sámánnök egyéni folklórrepertoárjának részeként hagyományozódott generációról generációra a történet, s a közösség számára csak ismert, de nem használt folklóralkotásként él (bogatirjovi kifejezéssel „passzívan kollektív” néprajzi tényről van szó).¹⁷

Figyelembe véve e körülményeket, jelen munkámban mindössze arra vállalkozom, hogy bemutassam a történetet, s kijelöljem annak helyét a koreai halotti szertartásban. Ezt követően mint mesét próbálom meg értelmezni Pari Kongju történetét, kitérve röviden a koreai mesevilág általános vonásaira. A meseelemzéshez Propp alapvető munkáját, *A mese morfológiáját* veszem alapul. A kérdés ez esetben az, hogy mennyire lehet Propp varázsmesei funkcióit végigkövetni a történeten. Ez egyúttal két további kérdést is felvet. Egyrészt mennyiben értelmezhető varázsmeseként Pari hercegnő története, másrészt hogyan alkalmazhatók, mennyiben szolgálnak általános tanulsággal Propp varázsmeséken elvégzett elemzései és az ebből leszűrt tanulságok?

¹⁵ Hogy csak néhány alcímet idézzek írásából: „Pari Kongju és a nőről alkotott hagyományos világkép”; „Nő a kelet-ázsiai »nagyhagyomány«-ban”, ezen belül is a konfucianus és buddhista eszmerendszerben; „A vallási munkamegosztás és a halálhoz való viszonyulás a koreai kishagyományban”.

¹⁶ Sorensen, C. 1988. 403.

¹⁷ További kutatást érdemelne, hogy a meseként gyűjtött, rögzített változatoknak – melyek közül egyelőre csak egyet ismerek, s ott nem derül ki – kik az előadói.

Pari Kongju története mint „valóság” A történet helye és szerepe a halotti rituáléban

A koreai samanizmusról

Koreában a samanizmust – noha nem tartják számon a hivatalos vallások sorában – ma is élő, sőt, az idevonatkozó publikációk alapján reneszánszát élő, széles társadalmi bázissal rendelkező vallási jelenségnek tekinthetjük.

A téma egyik legtermékenyebb, a nemzetközi szakirodalomban is ismert jeles kutatója Kim Tae-gon, aki főként Korea különböző területeinek sámántipológiájával, illetve a sámánénekek kiadásával, rendszerezésével és elemzésével foglalkozik. Magyarországon is elérhető tanulmányaival a *Korea Journal*ban, valamint a Hoppál Mihály és Otto von Sadovszky által szerkesztett *Shamanism Past and Present* kötetben találkozhatunk.

Szintén sokat publikált e témában Laurel Kendall. Az ő vizsgálódásai leginkább a samanizmus, és különösen a női samanizmus társadalmi szerepére irányulnak: a sámánválas közösségi és egyéni mozzanataira, a samanizmusnak mint eszmerendszernek a koreai vallásos világképben elfoglalt helyére. Mindkét szerző munkásságában találkozhatunk konkrét esettanulmányok feldolgozásával.

A magyar kutatók közül Birtalan Ágnes foglalkozik behatóan a koreai samanizmus, és általában a Koreában jelen lévő vallási rendszerek problémakörével.

Hosszan lehetne még folytatni az akár koreai, akár más nemzetiségű, koreai samanizmussal foglalkozó szerzők sorát. Közülük csak egyre térnek még ki, illusztrálandó a téma megközelítési módjának kevésbé szokványos lehetőségeit. Daniel A. Kister jezsuita atya a dramaturgia oldaláról közelített a jelenséghez. A sámánszertartást rituális drámaként értelmezve kitért a komikus elemek pszichikai vonatkozásaira, a szórakoztató, az esztétikai, és a szentire irányuló funkciókra, felhívta a figyelmet az egész szertartás dramatikus szerkezetére.

Jelen tanulmányban nem célok a koreai samanizmus részletes bemutatása, néhány karakterisztikus vonásra azonban, úgy vélem, érdemes röviden utalni.

A koreai „benszüllött” hiedelemvilágot benépesítő animisztikus és samanisztikus ártó, illetve segítő szellemek alkotta rendszerből az idők folyamán számos más hatást is magába olvasztva – istenségek és szellemek sorát kölcsönözve a buddhizmusból, a taoizmusból, valamint a kínai és a koreai történelemből – alakult ki az a vallási jelenség, amelyet ma samanizmus kifejezéssel illetünk. E fogalom azonban csak részben fedti azt a jelenséget, amelyet Belső-Ázsia vonatkozásában értünk alatta. A kutatók a samanizmus egyik legfőbb jellemvonásának a sámán eksztatikus utazását tekintik, amikor a sámán elküldi lelkét, s az kapcsolatot teremtve a szellemvilággal, jósló, gyógyító vagy egyéb funkciók betöltését teszi lehetővé a sámán számára. A koreai samanizmus – *mu, musok* – azonban olyan gyógyító vagy jósló tevékenységet is jelenthet, mely nem kapcsolódik eksztázishoz vagy transzállapothoz. Ennek megfelelően a szakirodalom a koreai sámánoknak két eltérő típusát különbözteti meg: az öröklött és a tanult, vagy más szóval

elhívott sámánokat. (Két típusú sámán egy személyben való megjelenésére – tehát hogy örökli a tudást és ugyanakkor elhívást is kap a szellemvilágból – nincs adat.) Az örökletes sámánok nem használnak eksztázist és transzot rítusaikban, nincs közvetlen kapcsolatuk a szellemvilággal. A sámáncsaládokon belül időről időre továbbadódó hatalmas tudásanyag, rituális szövegek, zene, dráma ismerete jellemzi az örökletes sámánt, aki tulajdonképpen papi funkciót tölt be.

Az elhívott sámán feladatait – jóslás, gyógyítás, ősök tiszteletére, halottak lelkének vezetésére rendezett szertartások, tisztító rituálék stb. – eksztázissal, transzállapotban végzi. A transz elérésére a koreai sámán is – bár ő maga nem dobol, erre külön csoport van – a dob hangját, a rituális táncot hívja segítségül. A konfuciánus, taoista hatások ellenére éppen az eksztázistechnikák és a transz mélysége az, amely összeköti a koreai samanizmust a belső-ázsiaival. A nők szerepe az elhívott sámánok körében nő meg elsősorban.

A belső-ázsiai samanizmushoz képest tehát – a két típusú sámán megléte mellett – eltérést jelent Koreában a női sámánok döntő többsége is, ennek gyökerei azonban még nem teljesen tisztázottak. (A női sámánokat általában a *mudang* kifejezéssel jelöli a szakirodalom – csak utalnék rá, hogy e szónak a töve megegyezik a samanizmus jelenségét kifejező *musokéval* –, a férfi sámánokra pedig a *paksu* vagy *paksu mudang* kifejezéseket használják.) A samanizmus eredetéről Koreában számos mítosz él, ezek közül talán a legnépszerűbb a Pari Kongjuról szóló. E sámán-eredetmítoszok közös, főbb elemeit Lee Jung Young a következőkben foglalta össze: a sámánság valamely földi közvetítő útján égi hatalomtól ered, a földi közvetítő királyi származású, szoros kapcsolat a hegyekkel (vannak bizonyos hegyek, melyeket nemcsak szimbolikusan hoznak kapcsolatba a szenttel, hanem konkrétan a samanizmus bölcsőjének is tekintik), sámánná mindig valamely szerencsétlen vagy tragikus sorsú hős válik, aki legtöbb esetben nőnemű.¹⁸ Az általa elemzett sámánmítoszok a három királyság fennállásának végéről (i. sz. 6–7. század), a kínai közvetítés nyomán meggyökerezett buddhizmus és taoizmus felvirágzásának idejéből származtathatók, konkrétan Pari Kongju mítoszának eredetét pedig a Shilla-dinasztia fennállásának utolsó évszázadaiba, az időszámításunk szerinti 4. századba vezette.¹⁹

További eltérést mutat a koreai sámánszertartások lezajlása is. Ezek nyilvánosanabbak, kevésbé bensőségesek, mint Belső-Ázsiában. A szertartás nem feltétlenül egy dologra vagy személyre irányul, egyszerre több istenséghez vagy szellemhez is folyamodhatnak, áldozatokat mutatva be tiszteletükre. A szertartások mélységét és időtartamát, valamint a szertartást végző személyt tekintve három alapvető formát különíthetünk el.

¹⁸ Lee J. 1981. 10–12.

¹⁹ Lee J. 1981. 167–168.

A szertartásokról

A legelemibb a *pison* (szó szerint 'a kezek összedörzsölése'), melynek célja egyszerű szerencsekívánat vagy bajelhárítás. Nemcsak sámánok végezhetik (viszont általában csak nők): előfordul, hogy maga a háziasszony mutat be ételáldozatot kezeit összedörzsölő gesztus kíséretében a helyi szellemeknek, a ház vagy a család tagjainak jóléte érdekében.

Ennél hosszabb és alkalmibb jellegű a *p'udakkori*. A három-négy órás szertartást sámánok és/vagy jósek végzik valamilyen betegséggel vagy gazdasági nehézséggel küzdő család felkérésére. A szertartás végrehajtója maga zenél és recitálja a szövegeket.

A leghosszabb, s legfontosabb szertartásforma a *kut* (a kifejezés a köznyelvben általában magát a szertartást jelenti). A hosszú (akár három napig is tartó), több „felvonásból”, kisebb részekből (*kori*) álló színjátékszerű rituálét egymást váltva több sámán vezeti végig, melyet a színes viseleteknek, szövegeknek, táncoknak állandó változása kísér. Egy ilyen szertartás a legkülönbözőbb elemekből tevődhet össze, úgymint: az isteneknek bemutatott különböző formájú (étel, ital, papírvirágok, lampionok, hajók és egyéb dekoratív formák) áldozatok és ajándékok bemutatásából; több sámán speciális zenére járt táncaiból; énekekből, imákból; szellemes jelenetekből. A sámán rendezhet *kutot* saját érdekében (ilyen a *naerim kut*, vagyis beavató szertartás, illetve a *chinjok kut*, melyet a sámán saját istenei tiszteletére meghatározott időközönként végez), de vannak megrendelésre, a közösség egy részének vagy egészének kérésére végzett szertartások is. Ezek célja lehet általános szerencsekívánat, betegséggűzés, gyermekáldás elősegítése, a házépítés sikerének előirányozása, vagy valamilyen speciális – például üzleti – szerencse biztosítása. Az ilyen családi, illetve közösségi érdekeket szolgáló szertartás az *Ogwi* vagy *Chinogwi kut*, vagyis a halotti rituálé.

A halotti szertartás

A halotti szertartásnak Szöul és környékére jellemző formáját az alábbiakban Clark W. Sorensen fentebb idézett tanulmánya, valamint Kim Tae-gon 1971-ben megjelent *Collected Mudang Songs* című munkája²⁰ alapján mutatom be. A fentebb használt kifejezés is (*Ogwi* vagy *Chinogwi kut*) ezen a területen, Korea középső részén használatos a halotti rituálé megnevezésére.

A hosszú, egy napig tartó szertartás a következőképpen épül fel. A legelső, a környezet és a jelenlévők megtisztítására irányuló általános szertartás után több olyan *kori* következik, melyek célja a különböző szellemek, istenek meghívása (a legfőbb istenség, az ősök szellemei, a hegyisten és hadisten, a háztartás védőszelleme, az égisten). Mindenféle isteni jelenlét szükséges tehát ahhoz, hogy minden megtisztuljon, sikeres legyen a szertartás további része. Ezek a *korik* általánosak,

²⁰ Idézi Kister, D. 1997. 84.

mindenféle szertartás részei lehetnek. Ezután következnek a halotti szertartásra speciálisan jellemző mozzanatok:

1. áldozat az alvilág urainak;
2. a másik világba vezető út megépítése, melyet töviskapu, illetve selyemszalag szimbolizál;
3. áldozat kisebb szellemeknek, az ősök megbékítésére;
4. az alvilág küldötteinek megjelenése;
5. Pari Kongju mítosza;
6. a halott lelkének megidézése (a médium kezében ágacska rezeg);
7. a halott lelkének elküldése;
8. az istenek visszaküldése.

E nyolc mozzanat közül az első négy a szellemek és jelentősebb istenek szertartásra való meghívására és fogadására irányul, további három az elkülönítés rítusa, amellyel a halott lelkét a túlvilágra küldik, s az utolsóban visszaküldik a meghívott lelkeket és isteneket. Az egész ceremónia 80%-át Pari Kongju mítoszának elbeszélése, megjelenítése teszi ki.²¹

A halotti szertartás egyik fontos helyszíne a buddhista kolostor egy meghatározott része, az alvilág tíz nagy királyának csarnoka (*kšitigarbha*). A díszes, sokszínű oltáron mécsesek, lótusz, színes papírhajók kapnak helyet, dekorációként Buddha és az alvilág urainak képmásai jelennek meg, fontos kellék továbbá a töviskapu. Pari hercegnő ábrázolása megjelenik a sámánviseletben is. Miután elmondták Pari Kongju történetét, a sámán nő átlép a töviskapun, a halott lélek túlvilági újjászületését szimbolizálva. A segítők egy kifeszített selyemszalagon papírhajót úsztatnak, „távolítanak”, s a sámán saját testével kezdi nagyon lassan elszakítani ezt a szálát. Az elszakadás végső stádiumában vízre teszik a hajócskát, majd egy áldozati gesztus következik. Befejezésként a sámán és segítői komikus, humoros jelenetet adnak elő, mely a mindennapi életet – konfucianus tanítómesterek járásmódját, gesztikulációját, beszédstílusát – figurázza ki. Szinte pszichodramaszerű ez a cselekménysor, melynek során még nagyobb fájdalomba taszítják a halott hozzátartozóit, majd a feszültségek feloldásával a megkönnyebbülés, a szeretett elvesztése okozta fájdalomtól és a kötődésektől való megszabadulás a cél. A közösségre nézve három fő dologban látja Daniel A. Kister a szertartás célját: kapcsolatteremtési lehetőség az istenekkel, megszabadulás az ártalmas erőktől és a szenvedéstől, valamint az önvizsgálat. Ami a halottat illeti, a sámán feladata, hogy lelkét a másik világba vezesse.

Az egész szertartás tehát erősen szinkretikus, buddhista és ősvallási elemek szinte szétválaszthatatlanul keverednek benne.

Pari Kongju történetét megjelenítik a *naerim kutban* (a sámán beavatási szertartásában) is, erre azonban ehelyütt nem térek ki részletesebben.

²¹ Sorensen, C. 1988. 412.

Pari Kongju története mint mese

A koreai mesék néhány főbb jellemvonása

A koreai nyelvben a mesét jelentő kifejezések közül a *sorwha* a tudományosabb terminus (ami jelenthet általában mesét, de speciálisan tündérmesét is), a közkeletű, elterjedtebb kifejezés pedig az *iyagi* ('történet, elbeszélés, mese'), vagy a *yennal iyagi* ('régimese, tündérmese').²² Ez utóbbi elnevezés a mesei kezdőformulából ered:²³ *yennal yennale*, vagyis nagyjából 'régés-régen' – ami gyakori exponálása a koreai meséknek, minden különösebb cífrázás nélkül (szemben például számos magyar mesei kezdőformulával, mint például „az Üveghegyen is túl” stb.).

Ami a különböző mesei műfajok megoszlását illeti, az egyik legnépesebb csoport a varázsmeséké. (A Choi In-hak által rendszerezett anyagnak több mint egyharmada idetartozik.) Ezekben a mesékben általában az emberi, társadalmi élet alapfeltételei tükröződnek; a boldogság, a szerencse legfőbb kifejezői a gazdagság, a házasság, a gyermekáldás, a hatalom elérése, a halhatatlanság. A szülők legfőbb vágya a fiú utód, aki majd továbbviszi a család nevét. Maga a házasság is fontos téma, hiszen aki nem házasodik meg, nem él családi életet, az egyrészt különböző társadalmi szankcióknak van kitéve, másrészt a lélekhit alapján a házasság nélkül meghalt (nem teljes életet élt) emberek lelkéből válnak a leggonoszabb, bolyongó démonok. Sok mese zárómotívuma, hogy a szegény ember, miután leküzdött minden akadályt, isteni segítséggel szerencsés házasságra tesz szert, gazdag feleséget szerez, kinek révén magasabb társadalmi rangra jut. A varázsmese tehát sok minden átmentett a hagyományos világképből, maga a történet is sok esetben olyan animisztikus, természet közeli környezetben játszódik, ahol a fáknak, az állatoknak, a természeti jelenségeknek lelkük van, ahol az emberi hősök állat alakot ölthetnek vagy isteni tulajdonságokkal gyarapodhatnak.

Szintén népes csoportot alkotnak a koreai mesék között a tréfák, anekdoták. Ezek a történetek közelítenek egyéb kisepikai műfajokhoz, például a vicchez, szóláshoz (annak magyarázataként). Világuk realiztikus, találó korrajzai – nem ritkán karikatúrája – a konfucianus társadalmi rendnek, a bürokratikus államszervezetnek.

Természetesen szép számmal találunk állatmeséket is, illetve sok varázsmese szerepeltet állatokat. A leggyakrabban a tigris, róka, nyúl, kígyó, macska, kutya, rovarok fordulnak elő. Van olyan állat, amelyik többnyire csak pozitív, vagy csak negatív szerepben fordul elő: a kígyó például mint védőisten, a ház szerencséjének őrzője; a róka, aki átváltozásra is képes, általában az ember ellensége, bajok okozója. Gyakran azonban ambivalens tulajdonságokat hordozhat egy-egy állat. A tigris (aki a hitvilágban a hegyszellem társa és kísérője, ábrázolásokon mindig vele együtt, köré tekeredve láthatjuk), lehet segítőtárs vagy varázsszükszög adományozója; mint veszedelmes erdei vad azonban ártó is lehet az emberre; sőt,

²² Choi I. 1995. 291.

²³ A *yen* fő jelentése 'öreg, régi'; a *yennal* jelentése 'régidők, régmúlt'.

az is előfordul – mint például a Nap és a Hold keletkezésének meséjében –,²⁴ hogy miután bajt okozott az embernek, megszegyenül, nevetségessé válik. Sok állatmese eredetmagyarázó jellegű, az állatok külső-belső tulajdonságaira (melyek egyben emberi tulajdonságokat is megszemélyesíthetnek), vagy egymáshoz való viszonyára, viselkedésére utal.

Említettem dolgozatom elején, hogy a mitikus mesék meghatározó csoportját képviselik a koreai mesekincsnek. (Choi In-haknál az összesen 766 meséből mindössze 22 reprezentálja ezt a kategóriát.) Megjelenhetnek mese formában az államalapító vagy az eredetmagyarázó mítoszok egyaránt. Ezekben a mesékben találkozunk még leginkább – a varázsmesék mellett – az isteni, természetfeletti környezettel, amely egyébként a koreai mesék többségének nem jellemző színtere. Azok általában egy realizistikusabb, emberközelibb világban játszódnak – ahol természetesen időnként megjelenhetnek csodák.

A mese szerkezetének felvázolása a proppi funkciók felhasználásával

O. Kezdő szituáció: Upbi nevű király Sam Királyságban megházasodik.

I. „menet”

Előkészítő rész:

1. tilalom és jóslat: hét lány fog születni;
2. tilalom megszegése és beteljesült jóslat: hét lány születik.

Bonyodalom:

3. károkozás tengerre úzással (A2): a hetedik lányt, Parit a tengerbe vetik;
4. útnak indulás elszállítással;
5. megérkezés;
6. feladat: Buddha kérdést tesz fel az idős párnak;
7. megoldás: a házaspár jó választ ad;
8. jutalom: gyermekük lesz, Pari személyében.²⁵

Megoldás:²⁶

9. a kezdeti baj megszűnése (B): ezzel tulajdonképpen a Parinak okozott kár, a halálra ítéeltség, az egyedül maradás veszélye szűnik meg.

²⁴ Voigt V. 1966. 11-17.

²⁵ A 6-8. elemek összekötő szerepűek; ez a közbeékelt epizód akár egy nagyon rövid önálló mese is lehetne, melynek főhőse az idős házaspár.

²⁶ A cselekmény ebben a „menetben” nem bontakozik ki.

II. „menet”

Bonyodalom:²⁷

1. károkozás (A3): a szülők betegségbe esnek, nincs senki, aki meg tudná gyógyítani őket;
2. bekapcsolás, közvetítés, hírül adás: a Hegyszellem hazahívja Pari;
3. kezdődő ellenakció: Pari elszánja magát, hogy hazatér, elválik nevelőszüleitől;
4. útnak indulás;
5. hazatérés felismeretlenül;
6. felismerés: ehhez próbát kellett kiállni (vérpróba);²⁸
7. bekapcsolás, hírül adás: elmondják Parinak, hogy mi a baj, és mi a feladat;
8. kezdődő ellenakció: ráébred Pari, hogy neki kell megoldani a feladatot; elhatározza, hogy véghez viszi;
9. útnak indulás.

Cselekmény kibontakozása (próbatételek és a hős reakciói; adományozó funkciók megháromszorozódása):

- a. próbatételek az út megtalálására vonatkozóan (a földi birodalomban):
 10. a két dámázó isten;
 11. a szántó-vető asszony;
 12. a vásznat mosó asszony.
 - 13–15. a próbák kiállása → az útirány megismerése
- b. próbatételek a víz meglelésére vonatkozóan (az égi birodalomban):
 16. átkelés a folyón;
 17. áthaladás az éles sziklaszirten;
 18. a nimfa megsegítése;
 - 19–21. a próbák kiállása → a varázseszköz megtalálása.
- c. „próbatétel” (a megtalált varázseszköz felhasználhatóságáért és a kezdeti baj megszüntetéséért):
 22. házasság a vizet őrző istennel;
 23. kiállja a „próbát” (hét fia születik) → elviheti szüleinek az élet vizét;
 24. hírül hozzák a szülők halálát.²⁹

Megoldás (C):

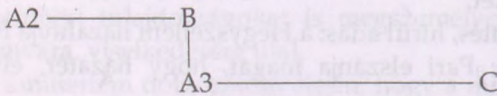
25. hazatérés;
26. a kezdeti baj megszüntetése: a szülők meggyógyulnak (feltámadnak)
27. a víztől;
28. trónra lépés vagy pénzjutalom: negatív funkció, mert bár ez lenne a vége, Pari ezt egy magyarázattal elhárítja

²⁷ Több menetes mesékben az első menet után következőknél az előkészítő rész elmaradhat.

²⁸ 2–6. összekötő elemek, melyek közül az első három a következőkben 7–9-ig megismétlődik.

²⁹ Összekötő elem.

Ez tehát a szerkezet, melynek alapján úgy tűnik, mesénk két „menet”-ből áll, melyek összekapcsolása a főhős révén történik. Ezt a két menetet a következőképpen ábrázolhatjuk:



Van azonban egy, ezen a két „meneten” átívelő, azokat átfogó értelmezési lehetőség. E két előbbit magában foglaló, teljes „menetnek” két biztos pontja könnyen megragadható. Ezek pedig a legelső hiány és a végső hiánymegszüntetés. A legelső hiány abból adódik, hogy nem születik fiúgyermek. (Ez a mozzanat egyébként mindkét különálló „menetben” a károkozás funkciójának motiválójaként jelenik meg: az elsőben ezért – haragból – vetik el Parit, a másodikban ugyanezért – büntetésként – esik betegségbe a királyi pár.)

A végső hiány megszüntének értelmezéséhez pár szóban ki kell térnünk arra, hogy milyen is a hagyományos, konfucianus elveken alapuló társadalmi rend Koreában. Ebben a hagyományos rendszerben az élet egyik legfőbb értelme a név, a társadalmi státus generációról generációra való továbbadása. Ez pedig kizárólag fiú utódok révén lehetséges. Az apaági leszármazás fontossága mellett kiemelt szerepe van az elsőszülött fiúnak. (Mint láttuk, mesénkben is megjelent az elsőszülötthöz kapcsolódó nagy várakozás.) Hatalmas – ha nem a legnagyobb – csapás tehát, különösen egy királynak, ha nincs fiú örököse. Ezt a problémát oldja meg Pari a történet végére, meghozza két módon is: egyrészt úgy cselekszik, ahogyan egy fiú utódtól elvárható,³⁰ másrészt isteni házassága és gyermekei révén biztosítja a fiú örökösöket. Vegyük észre: nem mindegy itt az sem, hogy honnan való a férj. Ha egy másik földi uralkodó utóda lenne, az örökösök nem maradhatnának meg Pari apjának.

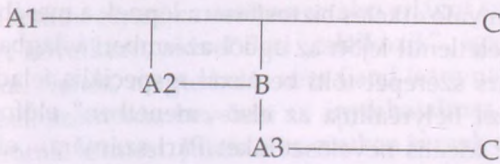
Ez a zárófunkció (fiú örökös megjelenése) természetesen egybeesik a második „menet” végével, annak ellenére, hogy ott a kezdeti kár megszüntét a szülők feltámasztása jelenti. Ennek a két eseménynek mindenképpen együtt kell járnia ahhoz, hogy értelme legyen az egész problémának.

Ez a két mozzanat tehát a keret, amely összefogja, magába fogadja a két önálló meseszerkezetet. Ha most ezt az egészet vizsgáljuk mint egységet, a következő elemeket állapíthatjuk meg benne:

1. hiány (A1): a királynak nincs fia;
2. háromszori útnak indulás; az első kettő visszatérés nyomán még nem oldódik meg a kezdeti hiány; a harmadik útnak indulástól az elemek összekapcsolódnak a második „menetével”;
3. a hiány megszünte (C): Pari fiú utód módjára viselkedik, ezenkívül örökösöket hoz.

³⁰ Érdemes megfigyelni, milyen indokokkal utasítja vissza a hat hercegnő apja kérését. Egyértelműen kiderül ebből, hogy a hagyományos női szerepkörbe nem illik bele ilyenfajta feladat végrehajtása.

Ezzel az értelmezéssel a következőképpen módosul a mese felépítésének ábrája:



Az egyes szereplők belépése a történetbe és funkcióik

A szereplőket és néhány fő tulajdonságukat az alábbiakban a mesébe való belépésük sorrendjében mutatom be. Olyan esetekben azonban, amikor egy-egy szereplő a mese folyamán többször is felbukkan, ezt is az első megjelenés alkalmával tárgyalom.

A király és a királynő „éltek valamikor réges-régen” Sam királyságban. Az egymást váltó epizódokban, amikor éppen nem Pari útját követjük, ők jelennek meg. Jellemük nem változik a történet folyamán, jellegzetes női, illetve férfi ideáltípus megtestesítői: a királynő, aki lágyabb szívű, engedékenyebb, a család fontos összetartója, ám nincs beleszólása annak ügyeibe, a király pedig határozott, tekintélyelvű, elutasítja a babonákat, s amikor belátja, hogy bűnt követett el, azt is tudomásul veszi, hogy betegsége s közelgő halála ennek büntetése. A király a mese első részében a károkozó, a másodikban pedig az útnak indító funkcióját tölti be.

A királyi pár házasságában a hat leánygyermek után – akik közül csak egy, a legidősebb lány játszik szerepet majd a történet végén – megszületik Pari, mesénk főhőse. Ő a legkisebb lány, s mint ahogyan az lenni szokott a mesehősöknél, kitűnő tehetségű, ügyes, szorgalmas. Közeli kapcsolatban van a természettel, állatok segítik, s játszik velük mint jó barátjaival. Nagyon fontos tulajdonságai a szülei iránti „gyermeki hűség”, az „odaadás”, a „hit és erő”, melyek a mese egy-egy fordulópontján döntő szerepűek. Ezek azok a tulajdonságok, melyek meghatják, támogatásra készítetik az adományozókat, segítőtársakat. Az is kiderül, hogy Pari nem mindennapi, és egyáltalán nem nőnek való feladatot teljesít. Ezzel – betöltve a hiányzó fiú utód szerepét – tulajdonképpen férfi módra cselekszik, sőt van olyan mítoszváltozat, melyben a feladatok végrehajtásához valóban férfivé változik.³¹

Néhány szolgáló vagy királyi tisztviselő és egy szolgálólány is megjelenik a történetben. Időnként felbukkannak, kapnak valamilyen feladatot, azt teljesítik, ám különösebben nem befolyásolják a cselekmény menetét.

Ahogy elkezdődik a bonyodalom, majd kibontakozik a cselekmény, sorra lépnek be a mesébe azok a szereplők, akik valamely módon Parit segítik.

„Számos csillogó aranyteknős tűnik fel váratlanul a tenger mélyéről”, hogy megmentse az elsüllyedéstől Pari ládáját. Hogy hová lesznek – nem kapunk hírt róla. Még egyszer viszontlátjuk őket, amikor Pari a Nyugati Ég birodalmába tartva nem tud átkelni a nagy folyón. Ez esetben is „valahonnan előtűnnek”, hogy

³¹ Birtalan Ágnes szíves szóbeli közlése.

segítsenek Parin. A teknősök tehát segítőtársak, s mindkét megjelenésükkor egy speciális funkció ellátására, a vízen való átkelés biztosítására lépnek a mesébe.

Buddha, aki „éppen akkor véletlenül lejött az égből az emberi világba 3000 tanítványával”, szintén a segítőtárs szerepét tölti be azzal a speciális feladattal, hogy megmentse Pari életét. Ezzel helyreállítja az első „menetben” előforduló károkozást. Miután megtalálta az ideális nevelőszülőket Pari számára, „eltűnik egy füstfelhőben”. Még egyszer megjelenik Buddha, pontosabban az ő jelenlétének megtestesítő egyik tanítvány; belépése ez esetben kevésbé isteni: „meglátogatja őt”. Személyükben univerzális segítőtársakról van szó, akik egyrészt hírül adják a szülők halálát (közvetítő mozzanat: hazatérésre készíti Parit), másrészt segítik Parit a hazatérésben, nevezetesen átviszik egy virághajón³² az égi és a földi világot elválasztó folyón. (Erre odafelé a teknősök szolgáltak, ám akkor Parinak saját magának kellett megtennie az utat, átlépdelve hátukon. Visszafelé mint isteni feleség, hét fiúgyermek anyja, már abban a helyzetben van, hogy őt viszik.)

Az idős nevelőszülők szegény, egyszerű emberek, akiknek valamely oknál fogva nincs gyermekük. Úgy kerülnek a mesébe, hogy „véletlenül szembetalálkoznak” Buddhával a tengerparton. Az innen kezdődő epizód – mint fentebb utaltam rá – egy önálló kis mese lehetne. Szegények, de nagyon szent életűek, s öregségükre, mintegy jutalomként addigi életükért – a jutalom elnyeréséhez még egy próbát is kiállva – kapnak egy gyermeket, akit sajátjukként nevelhetnek. Ezzel tulajdonképpen be is teljesül létük értelme, s Pari felnevelkedve „búcsút mond” nekik. Segítőtársaknak tekinthetjük őket, „megmentés az üldözéstől” funkcióval.

Pari nevelkedése idején jelenik meg a mesében az „útnak indító” Hegyszellem. „Hirtelen feltűnik az állatok között”, akikkel Pari játszik, hírül adja a szülők betegségét, s hazatérésre kéri Parit. Az ő révén ismeri meg a Kített Hercegnő eredeti származását. A Hegyszellem egyébként a sámánpanteon egyik fontos alakja, gyakori kísérője a tigris. Mikor betöltötte szerepét, „befejezve mondandóját eltűnik, mint a szél”.

Ezek után hazatér Pari, a történet is visszakanyarodik a palotába, már ismert szereplők közé. Amint megkapja a feladatot, olyan fontos mesei kellékekkel felszerelve, mint a „vascipő és vasbot”, útnak indul. Igazi útnak indítója, mely kiváltja a cselekmény kibontakozását, a király. Nem ismervén az utat, egy szarka nyomán indul el Pari. Az út során, mielőtt elnyerné a varázseszközt, Pari adományozók sorával találkozik, akik mindannyiszor próbára teszik.

A két isten, Északi Sarkcsillag és Déli Sarkcsillag, akikkel Pari „a hegy tetején találkozik”, a hercegnő türelmét teszik próbára hosszú *paduk*, vagyis dámajátszmájukkal. A játszmat az Északi Sarkcsillag nyeri – felfoghatjuk szerencsés jelnek is, amennyiben a játék észak és dél, fönt és lent szimbolikus küzdelmét jeleníti meg –, s ugyancsak ő az, aki megindulva Pari gyermeki hűségén indítványozza, hogy mutassák meg neki az utat. Társa azonban ebbe nem egyezik bele, így konkrét válasz helyett csak a következő adományozóig kalauzolják Parit. Ezek után

³² E mozzanat buddhista környezetének figyelembe vételével megkockáztatom, hogy lótszról lehet szó, melynek formája is alkalmassá teszi folyón való „utaztatásra”.

„felszállnak az égbe”. (Ennek ellenére felvetem azt a lehetőséget, hogy maga a játékuk, mint olyan, ez esetben az alsó világot szimbolizálja).

A következő, akivel Pari „találkozik”, egy hajlott, öreg, „ravasznak látszó” anyóka. Nehéz, megterhelő, nem fiatal leánynak való feladatot bíz a hercegnőre: meg kell szántania, bevetnie az anyó hatalmas, kövekkel és gyommal teli földjét és learatnia termést. Jutalma ez esetben is csak a továbbkalauzolás, ezt elmondva, az öreganyó „eltűnik”.

Egy vásznat mosó hölgygel „találkozik” ezután Pari. Ő már több mint nehéz, egyenesen lehetetlen feladat – fekete vászon fehérre mosása – elé állítja főhősünket, aki azonban ezt is teljesíti, égi segítséggel. Itt az Ég Istenének szelleme jelenik meg – tehát konkrét valóságában nem, csak gondolati úton –, aki mint univerzális segítőtárs teljesíti Pari helyett a feladatot. Később is előfordul még alakja, amikor nem magától, hanem Pari imájára válaszként segít, méghozzá úgy, hogy teknősöket küld a folyón való átkeléshez. (Ez konkrétan nincs kimondva a szövegben, de minden jel erre vall.) Visszatérve tehát a lehetetlen próbatételhez, a feladat nagyságához méltó adományt kap Pari: megtudja végre a Nyugati Ég birodalmába vezető utat.

Továbbhaladva kiáll két próbát, melyek nem kötődnek konkrét szereplőkhöz, s harmadjára egy nimfát „vesz észre egy kút mellett”. Tőle immár az élet vizének lelőhelye után tudakozódik, s segítőkétségének jutalmaként meg is kapja a pontos útmutatást. Pari azzal, hogy megjavítja a nimfa törött korsóját, lehetővé téve ezáltal a vízszerezést, tulajdonképpen saját küldetésének sikerét előlegezi meg.

Itt egy kicsit megállunk, hogy összefoglaljuk röviden az eddig megjelent adományozók által felvetett tanulságokat. A két isten, a két asszony, a nimfa – mint erre megjelenésük vagy külsejük utal – egyaránt nem evilági természetűek. A velük való találkozás mindig valamilyen próbatételt jelent, melyek kiállása (türelem, kitartás, segítőkétség) mind közelebb visz a varázsszerek lelőhelyéhez, illetve megszerzéséhez. A végső adományozó (az alább tárgyalandó istenség) ebben a másik világban fölötte áll ezeknek a szereplőknek, akik mintegy előfutárai az utolsó próbatételnek. Ha osztályozni akarjuk őket, adódik egy olyan értelmezési lehetőség, hogy a dámázó istenek játékkal az alsó, a két asszony földdel és vízzel kapcsolatos munkája a középső (tehát az emberi), a nimfa pedig a felső világ megtestesítője. Ennek kapcsán érdemes kitérni a mese világképére. A függőleges tengely mentén felépülő világ képe a Pari által megtett utat követve is jól kirajzolódik: mindig fölfelé, hegyeknek tart. Ezt az ábrázolást a samanizmusban gyökerező világfelfogás megnyilvánulásának tekinthetjük. Van egy másik mozzanat, amely a világ függőleges felosztottságára utal: az égi birodalomban, az éles sziklaszirten egyensúlyozó Pari letekintve a mélybe kénkőves lángokat lát. Itt véleményem szerint az ősvallásra később rétegződő buddhista felfogás érhető tetten: a kénkőves tűz a buddhista pokolábrázolásokra rímel. Nem hagyhatjuk azonban figyelmen kívül, hogy a világnak egy vízszintes, kelet-nyugati irányú felosztottsága is megjelenik a mesében. Erre utal a „Nyugati Ég” mint a jó, emberi létet segítő istenség lakóhelyének megjelenése, s ezt szimbolizálja a vízen való átkelés mint párhuzamos világok közötti átjárás is. A függőleges világkép mellett

ez az elképzelés sem ismeretlen a belső-ázsiai népek mítoszaiban, sámánénekeiben. (Hogy csak egy példát idézzek a burját mitológiából: a felső világ lakói nyugati és keleti istenségek mint a „jó” és „rossz” megtestesítői, s közöttük áll egy semleges, középső isten.) Itt felvetődhet tehát a belső-ázsiai népek hitvilágával való kapcsolat. Bár általános kutatói hipotézis a koreai samanizmusnak a belső-ázsiaiból való származtatása, mégis úgy vélem, ami a hasonló világmodellek meglétét illeti, nem utalhatunk közvetlen genetikai kapcsolatra, amíg a környező kultúrák (főleg a kínai, s a Kínán keresztül Indiából érkező buddhizmus) hatásait nem tanulmányoztuk elég alaposan ebből a szempontból. Itt mindössze arra szerettem volna utalni, hogy a koreai Pari Kongju történetben megjelenő világszemlélet a belső-ázsiai népek hitvilágában éppúgy megtalálható.

Visszatérve a cselekményhez, elérkeztünk ahhoz a ponthoz, amikor a legfőbb adományozó belép a mesébe. Amikor Pari megtalálja az élet vizét, „egy undorító kinézetű óriás szólítja meg”. Ő a Fegyveres Védő Isten. Annyit tudunk meg róla, hogy zengő, mennydörgő hangú, félelmet keltő megjelenésű, aki az élet vizét őrzi, s akinek az engedélye nélkül senki nem kaphat a szent vízből. A vele való házasság és a hét fiúgyermek jutalmaként Pari elnyeri az élet vizét – ily módon a mese második menetének adományozójaként értelmezhető a felső világ istene. Ha azonban az ezen átívelő kerettörténetet vesszük figyelembe, felfoghatjuk őt mint a kezdeti hiány szimbolikus károkozóját. A motiváció is megvan erre: a földi király nem hallgatott az égi világ parancsaira, ezért nem kap fiúgyermeket. Miután a király tetézi bűnét Pari kidobásával, az ő kára is tetéződik: halálos betegségbe esik. Maga a király is elismeri: „az Ég, úgy látszik megbüntet engem, amiért kivettem hetedik leányomat”. Tehát a második „menetben”, amellelt, hogy adományozó, károkozó is a Fegyveres Védő Isten. Ő maga teszi lehetővé a bűn jóvátételét, honorálva Pari gyermeki hűségét szülei iránt, erejét, hitét és kitartását. Ezenfelül házasságával Pari szimbolikusan megküzd vele mint ellenféllel, s ennek jutalma az életet adó víz elnyerése. Hiszen a varázseszköznek már korábban a birtokába juthatott, mégsem tudta azt a célnak megfelelően felhasználni, míg a házasságban meg nem „küzdött” az „ellenféllel”. Az istennek ez a kettős (károkozó s egyben adományozó) szerepe nem mond ellent a Propp által meghatározott szerepköröknek, ő maga is kifejti, hogy a funkciók betöltésének három közül az egyik lehetséges esete, amikor egy szereplő több szerepkört is betölt.³³

A hazatérő Parit még egy utolsó mozzanat nehezíti feladata végrehajtásában: ez a legidősebb nővér akadémikuskodása. A legidősebb nővért – ha be akarjuk sorolni a Propp által meghatározott szerepkörökbe – leginkább álhósként határozhatjuk meg. Bár szerepe nem teljesen kidolgozott, a jogtalan követelés funkcióját társíthatjuk hozzá, minthogy megpróbálja eltávolítani a Parit, attól tartva, hogy a visszatérő mint családossal asszony kizoríthatja őt kedvező öröklési pozíciójából.

E felsorolás végére érve kitűnik, hogy a szereplők mindannyian vagy párban vannak, vagy kétszer jelennek meg a színen. Kivétel ez alól a nimfa és a Hegyszellem – hacsak nem állítjuk őket is mint kimaradókat párba (egyéb, szorosabb kapcsolat nem nagyon van köztük). Vegyük sorra a párokat: király és királynő,

³³ Propp, V. J. 1995. 80–82.

szolgák, teknősök kétszer, Buddha kétszer, nevelőszülők, két dámázó isten, két asszony a földi világban, az Ég segítő Istene kétszer, a legidősebb nővér kétszer, valamint a Fegyveres Védő Isten és Pari. Ezek közül a király és királynő, a lányai, a szolgák és a nevelőszülők földi szereplők, a többiek égi tulajdonságokkal rendelkeznek.

További jellegzetesség a szerepkörök (három kisebb erejű adományozó) és a funkciók (háromszori próbatétel két esetben, s ezeken felül még egy harmadik) megháromszorozódása.

Összefoglalásul nézzük meg, hogy milyen szerepkörök fordulnak elő, s ezeket kik töltik be.

Hős: Pari, a Kitett Hercegnő.

Segítőtársak:

- a. specifikus, egyetlen funkciót teljesítő segítő társ:
teknősök: a hős térbeli helyváltoztatása.³⁴
- b. részleges segítő társ:
Buddha és tanítványai: megmentés az üldöztetéstől; közvetítő szerep és térbeli helyváltoztatás;
nevelőszülők: megmentés az üldözéstől és baj vagy hiány megszüntetése;
Égi Isten: próbatétel megoldása, a hős térbeli helyváltoztatása.³⁵

Adományozók:

- a. a varázseszköz átadásának előkészítése:
domináló istenek;
szántó-vető asszony;
vásznat mosó asszony;
nimfa.
- b. a hős ellátása a varázseszkővel:
Fegyveres Védő Isten.

Útnak indítók, a bekapcsoló mozzanatok szereplői:

Hegyszellem;
király és királynő;
Buddha és tanítványai.

Álhős (jogtalan követelés csökevénye):

legidősebb nővér.

Károkozók (ellenfelek):

Fegyveres Védő Isten: károkozás és a hőssel folytatott „küzdelem”;
király és királynő: károkozás.

Így tehát az összes szereplő beilleszthető volt a Propp által meghatározott szerepkörök egyikébe (nem soroltuk be a szolgákat, az ő szerepük ugyanis mind-

³⁴ Ez ellentmond Propp (1995. 82.) állításának, miszerint egyetlen funkciót teljesítő segítő társak csupán tárgyak lehetnek.

³⁵ Univerzális segítő társ lehetne, itt azonban csak két funkciót tölt be.

össze összekötő jellegű, tulajdonképpen a király helyett cselekszenek), s egy olyan szerepkör maradt, amely nem szerepel mesénkben: a keresett személy és apja.

Tanulságok

Összefoglalva a két különböző irányú megközelítés tanulságait, némiképp meglepő eredményre jutunk. Bármennyire is a koreai sámánhagyományban, illetve a keleti (taoista, buddhista) vallási rendszerekben gyökerezik és tölt be maig gyakorlati szerepet Pari Kongju története; bármennyire is illeszkedik szervesen egy adott társadalmi közeg (konfucianus) erkölcsi normáihoz és elvárásaihoz, szerkezeti felépítését, a szerepköröket és a szereplők által betöltött funkciókat (egyszóval: a mese morfológiáját) vizsgálva egy egyetemesebb, korlátozott variációs lehetőséggel bíró, viszonylag kötött felépítésű séma megnyilvánulását érhetjük tetten.

S hogy milyen egyéb tanulságokkal szolgálhat egy ilyen elemző munka?

Az attribútumok vizsgálata lehetővé teszi a mese tudományos értelmezését. Történeti szempontból ez azt jelenti, hogy a varázsmese morfológiai alapjait tekintve, *mítosz*. [...] Célszerű lenne a mesét vallásos képzetekkel összefüggésben tanulmányozni.³⁶

Úgy tűnik, egy ilyen tanulmánynak Pari Kongju története ideális tárgya lehetne, hiszen magában a mesében is benne él még a vallásos képzetrel való magyarázat. Jelen dolgozatomban csupán egy-két jellegzetesség kapcsán volt módom ilyen vonatkozásokra kitérni, ám az elemzés során világossá vált, hogy itt még egy sor, mélyebb rétegekbe vezető út nyílik meg a kutató előtt. Hogy csak néhány ilyen említsek: érdemes lenne körüljárni a koreai hiedelemvilágban ma is fontos szerepet betöltő varázsserejű gyógyvíz (*yaksu*) problémakörét, külön fejezetet érdemelne a mese időkezelése, az itt egyáltalán nem érintett jós szerepe a mesében, és általában a koreai vallásos népeletben, vagy a mesében előforduló strukturális oppozíciók vizsgálata, a különböző variánsok összevetése.

Visszatérve egy, a dolgozat elején felvetett problémára: történetünk meseként való értelmezésére, „Morfológiailag mesének nevezhető minden olyan fejlemény, amely a károkozástól vagy hiánytól különféle közbeeső funkciókon keresztül házassághoz vagy más megoldás értékű funkcióhoz vezet.”³⁷ Károkozás és hiány – valóban e két fő motívum körül forog történetünk – megoldása pedig a házasság, a szülők feltámadása. Trónra lépés is lehetne, ez azonban nem következik be, mivel itt egy, a mesén túlmutató jelentéssel bővül a történet. E jelentés kapcsán hadd idézzek még egy – a mese morfológiáján túlmutató – gondolatot Propptól:

³⁶ Propp, V. J. 1995. 90.

³⁷ Propp, V. J. 1995. 92.

A hős repülhet táltos lovon, madár hátán vagy repülő hajón. De a különféle hiedelmek szerint ugyanezek szállítják a holtak lelkét a túlvilágra. Mégpedig a pásztor- és földművelő népek esetében többnyire a ló, a vadászoknál a sas, a tengerparti lakosok hiedelemvilágában pedig a hajó tölti be ezt a szerepet.³⁸ Ily módon feltételezhető, hogy a mese kompozíciójának egyik legfőbb alapeleme, a *vándorlás* a lélek túlvilági vándorútjáról alkotott hiedelmeket tükrözi. [...] Azonban egy kissé messzire mentünk: a döntés itt már a történészek dolga.³⁹

Sajátos helyzetbe került hát Pari Kongju története: a vándorlás itt véletlenül *valóban* a lélekvezetésről szól, legalábbis maguk a mesélők így értelmezik. Pari segítőitársai sokkal kevésbé töltenek be segítő funkciót, mint például egy táltos ló, aki elviszi hősét a kívánt helyre. Ezek a társak kevésbé szorosán tartoznak a hőshöz, és csak kisebb feladatok megoldásában segídeknek. Az utat magának Parinak kell végigjárnia, a küldetést neki egyedül kell betöltenie. Az eredetmítoszi mondanivaló szerint ő az első, aki megteszi ezt a gyötrelmes utat, s ezáltal alkalmassá válik (mind lelkileg, mind fizikailag) a halott lelkek túlvilágra való vezetésére.

S hogy egy költőibb gondolattal fejezzem be írásomat: így ér össze tehát mítosz, mese és való élet, így fonódnak egybe az emberélet egyik legfontosabb fordulóját, az e világról való távozást kísérő, segítő folklóralkotásban.

Irodalom

- Choi In-hak
 1979 *A Type Index of Korean Folktales*. Seoul.
 1995 Korea. In *Enzyklopädie des Märchens*. VIII. Hrsg. Kurt Ranke. Berlin, 286–295.
- Hwang Rushi
 1992 The Role of Kut in Contemporary Shamanism. *Koreana* VI. 2. 14–23.
- Im Chae-hae
 1996 Meaning of Water in Korean Folk Religion. *Koreana* X. 3. 32–39.
- Kim Yol-kyu
 1998 Korean Myths of Death. *Koreana* XII. 3. 78–79.
- Kister, Daniel A.
 1997 *Korean Shamanist Ritual. Symbols and Dramas of Transformation*. Budapest. (Bibliotheca Shamanistica, 5.)

³⁸ Megjegyzésként ide kívánczik, hogy a hajó valóban előfordul a koreai sámánrituálékban mint lélekvezető, éppen a fentebb bemutatott *Chinogwi kut* során.

³⁹ Propp, V. J. 1995. 108.

- Koncevics, L. R.
 1988 Koreai mitológia. In *Mitológiai enciklopédia*. II. Szerk. Sz. A. Tokarjev. Budapest, 458–477.
- Kovács Ágnes
 1980 Mítikus mese. In *Magyar néprajzi lexikon*. III. Főszerk. Ortutay Gyula. Budapest, 629.
- Lee Jung-young
 1981 *Korean Shamanistic Rituals*. The Hague – Paris – New York. (Religion and Society, 12.)
- Lee Tae-dong
 1978 Princess Pari. *Korea Journal* XVIII. 6. 52–57.
- Propp, Vlagyimir Jakovlevics
 1995 *A mese morfológiája*. Budapest.
- Sorensen, Clark W.
 1988 The Myth of Princess Pari And the Self Image of Korean Women. *Anthropos* LXXXIII. 403–419.
- Szepes Erika
 1982 Mítosz. In *Világirodalmi lexikon*. VIII. Főszerk. Király István. Budapest, 458–461.
- Voigt Vilmos
 1966 *A három özvegy miniszter. Koreai népmesék*. Szerk. – -. Budapest.
 1982a Mese. In *Világirodalmi lexikon*. VIII. Főszerk. Király István. Budapest, 277–281.
 1982b Mítosz. In *Világirodalmi lexikon*. VIII. Főszerk. Király István. Budapest, 461–463.
- Zong In-sob
 1982 *Folk Tales from Korea*. Seoul.

Mészáros Csaba

Légüres térben
Waldemar Jochelson
és a paleoszibériai népek kutatása

1. Jelen dolgozat célja egy Magyarországon alig-alig ismert orosz etnológus munkásságának feldolgozása, bemutatása. Waldemar Jochelson neve jöszerevel fel sem bukkan a hazai etnológiai munkákban, eredményein átsiklottak Szibériakutatóink. Munkáiból még részletek sem jelentek meg magyarul. Ennek ellenére biztos vagyok abban, hogy eredményeiről nem helyes hallgatni, hiszen a 20. század első felének egyik legjelentősebb etnológusáról van szó, akinek kutatásai nem csupán a szibériai etnológia vonatkozásában bírnak jelentőséggel, hanem lenyomatot hagytak általánosabb, elméleti munkákon is. E rövid dolgozat sem vállalkozhat többre, mint e sokrétű életmű sarkos pontjainak bemutatására, utalva annak tudománytörténeti szerepére, rávilágítva a munkák utóéletére. Mivel Jochelson munkái a nyelvészet és az etnológia irányába tettek nagy lépést, ezért pályafutásának ezt a két aspektusát kiemelve tárgyalom a szerző jelentőségét. A bevezető szakaszban nem vállalkozhatom arra, hogy hatástörténeti szempontból elemezzem műveit, csupán számba veszem azokat a jelentősebb szerzőket, akiknek a tevékenysége megelőzte Jochelson gyűjtéseit, azokat a munkákat, amelyekhez képest újat, eredetit tudott nyújtani, valamint utalok Jochelson tudományos munkáinak úttörő jellegére az oroszországi etnológiában. Evvel mintegy tükröt tartva hazai elhallgatásának.

1.1. Nyelvészeti kutatásait jórészt a paleoszibériai nyelvek területén végezte, amelyek addig csak kontúrjaiban voltak feltárva. Kutatásainak tárgyát elsősorban a jukagír nyelvnek a paleoszibériai nyelvek között elfoglalt helye, valamint a jukagír nyelv kolimai nyelvjárása képezte. Ugyan több utazónak és expedíciónak terepe volt Szibériának ez a legészakkeletibb sarka, azonban nem végeztek komoly tudományos leírást. Az itt áthaladó, Billings vezette utazás beszámolója is ezt tükrözi.¹ Később a Vrangel-féle felfedezőút már komolyabb eredményekkel állt elő, egy rövid szöszedettel a csuanc és az omok nyelvből.² Maydell báró

¹ Sauer, M. 1803. tudósított az utazásról, gyér korják és csupán háromoldalnyi jukagír anyaggal.

² Matjuskin, F. F. 1841. Itt jegyzem meg, hogy a könyv címében foglalt omok elnevezés meglehetősen problémás, hiszen az omok szó a jukagír nyelvben önmagában csupán

1870-es utazásának komolyabb eredménye volt: az első jukagir nyelvtan Schiefnertől,³ és ennek alapján Müller összefoglalása nagyobb léptékű munkájában.⁴ Ezen előzményekhez képest nagy előrelépést jelentenek Jochelson nyelvmutatványai, nyelvtanai, melyek színvonalukban messze felülmúlják a fentebb említetteket. Jochelson jukagir gyűjtései mellett ugyanilyen komoly jelentőséggel bírnak korják, aleut⁵ és jakut nyelvi anyagai, emellett tanulmányokat végzett a kamcsadál nyelvvel kapcsolatban is.

1.2. Néprajzi vonatkozású tevékenysége nehezebben kezelhető egyetlen egységként, mint nyelvészeti munkái, hiszen klasszikus néprajzi iskolákban és útleírásokban gyökerező szemlélete egyfajta holisztikus attitűdként jelentkezett érdeklődésében, így figyelme a néprajzi-folklorisztikai leíráson túl kiterjedt a földrajzi, régészeti, növénytani, állattani, embertani anyag feltárására is. Az orosz iskola erős deskriptív szellemisége és statisztikus módszere nagyon megbízhatóvá, adatokban gazdaggá és a későbbi elemzések számára jól felhasználhatóvá teszi munkáit. Kétségtelen, hogy a századforduló magas színvonalú pétervári folklorisztikája (Veszeloovszkij történeti poétikai munkái és annak hatása a következő nemzedékre, vagy Hilferding egyéniség-központú bilinakutatásai) mellett az etnológiai kutatások nem jelentkeztek ugyanilyen szintű eredményekkel, így nem is jött létre olyan nagy hatású iskola, melynek módszertana indulásként segítette volna Jochelsont és pályatársait, barátait: Bogoraszt és Sternberget. Ők hárman tekinthetők az orosz etnológiai műhely alapítóinak, akár az intézmények, akár a módszertan oldaláról nézzük. Itt közbevetőleg érdemes megjegyezni azt is, hogy a mellettük létező, kissé eltérő irányvonalat képviselő és jelentős eredményeket felmutató, a szibériai, távol-keleti egyetemekhez, múzeumokhoz kapcsolódó kutatók tevékenysége – Azadovszkij (akinek folklorisztikai munkái Hilferding iskolájának hatását tükrözik) és a Svájcban született Petri Irkutszkban, a katonatiszt és inkább útleírásokat közlő Arszenyev Habarovszkban, a Párizsban tanult Szirokogoroff Vlagyivosztokban – szintén komoly hatással voltak a későbbi orosz etnológia fejlődésére, de Arszenyevet leszámítva indulásuk későbbre tehető. A szibériai etnológiai kutatásokat ekkor német (Middendorf), finn (Castrén, Donner) és lengyel (Pekarsky) utazók, száműzöttek végezték, akik sokszor szótár vagy útleírás műfajában dolgozták föl etnológiai tanulságokkal is szolgáló anyagaikat.

1.3. A következőkben Jochelson életének főbb fordulóit, terepmunkáival való kapcsolatát kívánom bemutatni, megadva szerepüket, elhelyezvén pályafutásában, valamint megpróbálom munkáit hatástörténeti szempontból elemezni.

annyt jelent, hogy 'nemzetség, törzs'. Mint később azt Jochelsonnál látjuk, ez az elnevezés csupán a jukagirok egyik csoportjának téves elnevezési formája.

³ Schiefner, A. F. 1859.; 1871.; 1872.

⁴ Müller, F. 1882. 124-133.

⁵ Ennél az eszkimóhoz közel álló nyelvnél szintén Jochelson munkái az első jelentősebb nyelvéírások: Jochelson, Waldemar: *Contes Aléoutes*. Kézirat. New York Public Library; Jochelson, Waldemar: *Aleutian Ethnographical and Linguistic Material*. Kézirat. New York Public Library.

2. Ez a dolgozat, lehet, eddig járatlan utat próbál bejárni, mivel Jochelson némiképp légüres térbe került azáltal, hogy kutatásainak egy részét orosz, más részét (a szovjetrendszer létrejötte után) amerikai szervezeti egységeken belül végezte, így életművét egyik helyen sem dolgozták fel teljesen. Teljes életrajza sem jelent meg eddig. Természetesnek vehetjük azt is, hogy a nagy ívű orosz néprajz-történeti munkák Bogoraz vagy éppen Sternberg eredményeit gondosabban bemutatják, hiszen ők a Szovjetunióban maradván sokkal inkább gyakoroltak isko-laépítő hatást.⁶

2.1. Waldemar Jochelson 1855. január 14-én „patriarchális zsidó”⁷ kispolgári családban született Oroszországnak az akkori Lengyelországhoz tartozó területén, Vilnában (Vilnius). Már igen korán rokonszenvezni kezdett a baloldali eszmékkel, így főiskolai tanulmányait félbeszakítva 1875-ben el kellett menekülnie Oroszországból, ugyanis tagja volt a Narodnaja Volja⁸ nevű titkos társaságnak. Innen Németországba, majd Svájcba utazott, ahol tanítóskodott, agronómusnak tanult és folytatta mozgalmi tevékenységét. 1884-ben álnéven Oroszországba ment, ám az országhatáron lefűlelték, letartóztatták és Szentpétervárra szállították. Itt három éven keresztül raboskodott a petropavlovszki erőd magánzárkájában, majd a cár parancsára Szibéria legtávolabbi részébe (Jakutföldre) száműzték tíz évre.⁹

2.2. Ez az az időszak, amikor már valódi nyelvészeti, néprajzi előtanulmányokat végzett (körülbelül hat éven keresztül), amelyek nélkül az 1894 és 1897 közötti időszak, a száműzetés vége nem lehetett volna életének egyik leggyümölcsözőbb szakasza a gyűjtések szempontjából.¹⁰ Első munkái ugyan még csak a szakirodalom és az addigi kutatások pontos ismeretén alapultak, és inkább tekinthetőek bemutatató jellegű munkáknak, mint teljes értékű – gyűjtéseket feldolgozó – etnológiai tanulmányoknak, de témaválasztásával már kítűzte maga elé azokat a célokat, kutatási irányokat, melyeket a későbbiekben beteljesített.¹¹ Annál is inkább, mivel a fentebb hivatkozott kéziratot az első komolyabb gyűjtőtűtja előtt nyolc hónappal zárta le. Első közléseinek gondossága kelthette fel a figyelmet a száműzetésben élő Jochelson iránt, és beválasztották az Orosz Földrajzi Társaság által szervezett Szibirjakov-féle, Jakutföldet feltárni kívánó expedícióba, hogy annak északi szárnyában dolgozzon.

3. Jochelson 1894. december 5-én hagyta el Jakutskot, hogy munkáját megkezdhesse Jakutföld északi részén. Jakutskból Szrednye-Kolimskba ment, hogy onnan a Kolima mentén gyűjtésekre induljon. Szrednye-Kolimskban az expedi-

⁶ Erre a feloldalas bemutatásra az egyik legjobb példa: Tokarjev, Sz. A. 1966. 376–377.

⁷ Savrov, K. B. 1935. 4.

⁸ Ennek a társaságnak Jochelson későbbi munkatársa és barátja, Bogoraz szintén tagja volt.

⁹ A korai életrajzi adatok egyetlen forrása: *American Anthropologist* 1930. 375–376. Emellett megtalálható a *Sovjetszkaja Etnografijában* egy 1935-ben megjelent cikk Savrov tollából, amely Jochelson életének csak a korai szakaszát kíséri nagyobb figyelemmel, de Jochelson módszertanáról mit sem ír.

¹⁰ Erről az indítatásról ő is ír: Jochelson, W. 1933b 197.

¹¹ Jochelson, V. 1895. A szöveg befejezése azonban 1894. április 10. Minden bizonnyal ezt tekinthetjük Jochelson első komolyabb néprajzi tárgyú közlésének.

ció egy másik tagjánál, a szintén száműzetését töltő Vlagyimir Bogoraznál talált szállást, és innentől kezdve alakult ki egymást is serkentő barátságuk.¹² Jochelson Szrednye-Kolimszkba 1895. január 25-én érkezett meg, és innentől kezdve hét utazást tett a vidéken.¹³

Míg az első, a második és a negyedik út inkább Szrednye-Kolimszk környezetét derítette fel, addig a harmadik és a hatodik a kutyatartó jukagírok, az ötödik a jukagírok eloroszosodó keleti tömbje, a hetedik pedig a réntartó jukagírok felé vezetett. Az utazásokat befejezve a gyűjtött anyagot átnézte és archiválta barátjánál, Bogoraznál. Jochelsonra a legnagyobb hatást hatodik útja tette, amikor is szembesülnie kellett a jukagírok kiszolgáltatott helyzetével. Arra a téltre ugyanis nem sikerült megfelelőképpen felkészülniük, így a falu lakóinak szembe kellett nézniük a téli éhezéssel. Ez volt talán az első olyan eset Jochelsonnál, mikor a publikált szövegben az etnológus nem csupán szakemberként jelent meg, hanem a szerzői-kutatói szubjektum is megnyilvánult. Az eset legrészletesebb leírása németül jelent meg,¹⁴ melyben Jochelson a harmadik és a hatodik kutatóútját részletesen, élményszerűen fogalmazta meg. A leírás személyes hangvétele nem hagy kétséget afelől, hogy ez a tapasztalat mélyen érintette őt. Az eset ráirányította figyelmét arra, hogy e kis népek számára a pusztá életben maradás is probléma, s ennek, az orosz kormányzat támogatása nélkül, beláthatatlan következményei lesznek. A nála teljesen természetes és meggyökeresedett szociális érzékenységet még legátfogóbb munkáiba is belevitte. Az expedíció legértékesebb részei közé tartozik az a hosszú út, melyet a tundrán tett meg Nyizsnye-Kolimszktól Bulunig (település a Léna partján), ahol még egyetlen európai utazó sem járt előtte. Ez az utazás, a többihez hasonlóan, nem nevezhető tisztán néprajzi kutatóútnak, hiszen a publikációk nemcsak ebben az irányban voltak jelentősek, és természettudományos, valamint igen erősen nyelvészeti eredményeket is magukban foglalnak. A Szibirjakov-expedíció után visszatért Szentpétervárra, majd Bernbe, ahol az egyetem földrajz szakán megkezdte doktori tanulmányait. Itt érte Boas levele, aki felkérte, hogy legyen tagja a Jesup-expedíció északkelet-szibériai szekciójának.

4. A Jesup-expedíció az etnológia egyik legnagyobb szabású kutatása volt, amelynek fő szervezője az a Franz Boas volt, aki a kulturális antropológia történeti partikularista iskolájának egyik megteremtőjeként ismert. Az expedíció terve ugyan már korábban megszületett, de Boas keze alatt indultak meg az igazi munkálatok, hiszen az ő etnológiai látásmódjában az ilyesféle gyűjtések bírtak a legnagyobb jelentőséggel. Ez az indíttatás jellemzi talán legpontosabban az expedíciót: a vágy, hogy a hasonlóan vélt kultúrákat azok kulturális sokféleségében mutassa meg. Nyilvánvaló azonban az is, hogy a kutatási terület meghatározása – azaz a Csendes-óceán északi peremének vizsgálata mind az amerikai, mind az ázsiai kontinensen – kimondatlanul is összefügg Morgan rokonságméletével. A

¹² Bogoraz ekkor szintén a Szibirjakov-expedíció tagja, amelyen belül a lamutokkal, a csukcsokkal, valamint az egyéb eloroszosodott népekkel foglalkozott. A jukagírokra is vonatkozó adatait csak később, az Egyesült Államokban adhatta ki.

¹³ Jochelson, V. 1897. 10–11. Egész pontosan leírja az egyes útvonalakat.

¹⁴ Jochelson, W. 1898–1899.

turáni és a ganováni rokonsági rendszerek egymáshoz fűződő szoros viszonyát, amelyet Morgan feltételezett, és amellyel az amerikai kontinens benépesedését illusztrálta, kívánták megtámogatni a terepmunkák közel azonos szellemben gyűjtött anyagával. A kutatás szibériai szekciójának módszertana is ezeken az alapokon nyugodott, amit talán Jochelson munkái képviselnek a legkövetkezetesebben.

4.1. A Jesup-expedíció hivatalosan 1897-ben indult, de az amerikai kontinensen már 1883-tól elkezdődtek az előmunkálatok Brit Kolumbiában. Boasnak Wilhelm Radloff ajánlotta Jochelsont munkatársul, akinek a tevékenységét már a Szibirjakov-expedíció során figyelemmel kísérte. Jochelson meg barátját, Bogoraszt ajánlotta levelezésükben Boasnak a csukcsok közti vizsgálatok elvégzésére. Boas elsősorban a hely- és a nyelvismeret miatt döntött mellettük, ami meg is mutatta előnyeit, hiszen Laufer, aki először ment hosszabb terepmunkára Szibériába (az Amur torkolatvidékére), nem tudott előállni az expedícióhoz méltó eredményekkel, ami oda vezetett, hogy 1901-ben felmerült: Sternberg veszi át a helyét a giljákok kutatásában. Az oroszországi kutatások során így született meg Laufer¹⁵ leírása az Amur-vidékről, Bogorazé az eszkimókról és a csukcsokról, valamint Jochelsoné a jukagírokról, illetve a korjácokról.¹⁶ A kutatásra tizennégy hónapot szántak, hogy az minél átfogóbb lehessen. Jochelson az Egyesült Államokból indult el a gyűjtésre: San Franciscót elhagyva Japánon keresztül érkezett meg Vlagyivosztkba, ahonnan hajóval Gisiginszkig utazott. A kutatóutakat a cári udvar – a hatóságok látszólagos segítőkészsége mellett – minden eszközzel megpróbálta megakadályozni. Mind Jochelson, mind Bogoraz nyílt levelet kapott, melyben az udvar támogatásáról biztosította őket, valamint parancsba adta, hogy minden közigazgatási szerv lehetséges eszközeivel álljon az expedíció rendelkezésére. Ezzel szemben egy titkos körözvény járta az északkelet-szibériai parancsnokságokat, melyben figyelmeztették a környékbeli szerveket, hogy ne nyújtsanak segítséget e két kutatónak, mivel azok a fennálló rend ellenségei. A cári udvar bizalmatlansága Jochelsonnal és Bogorazzal szemben a száműzetés ideje alatt egy cseppet sem csökkent. 1900. augusztus 16-án ért Jochelson és felesége a Magadáni Területre, ahol egy kis faluban, Kuskában találtak szállásra. Arra számítottak, hogy az egyre hidegebbre forduló idő a faluba hozza a réntartó, vándorló korjácokat. Azonban nem így történt, mivel a környéken kanyarójárvány tört ki, mely a kis falu ötszáz lakosának harmadát elvitte, így a környékbeli korjácok nemigen merték megközelíteni. Ezért Jochelsonnak és feleségének el kellett hagynia a falut, a réntartó korjácok északkeletre fekvő téli szállásaira mentek.

Áttelelvén a Pensina völgyében – Gisiginszktől kicsit keletre – végezte gyűjtéseit. Benn járt a korjác terület közepén, és 1901 folyamán is a Magadáni Terület Gisigai járásában végezte munkálatait. A korjác gyűjtések pontosságukban meg egyeznek a jukagír gyűjtésekkel, hiszen az ekkor negyvenhat éves kutatónak már nemigen jelentett problémát a leírás, de az a megfogalmazásban is látszik, hogy a

¹⁵ Sternberg nem publikálta anyagát az American Museum of National History memoárjaiban, de gyűjtését elvégezte. Laufer meg csak egy igen szűk témában, a díszítőművészetről írta meg beszámolóját.

¹⁶ Közös cikkükben a Jesup-expedíció terveiről számol be Bogoraz és Jochelson (1900.).

korjakkokról szóló munka nem állt olyan közel Jochelsonhoz, mint a másik, a jukagírokat bemutató. Talán ez az oka annak is, hogy sokan jobbnak találják Jochelson korják anyagát. 1901 közepén már be is fejezte a korjakkoknál a terepmunkát, ahogy azt korábban is tervezte,¹⁷ és ahogy máshol le is írta.¹⁸ Csak 1901. augusztus 15-én hagyták el Kuskát, hogy elinduljanak a jukagírokhoz, mivel Jochelson feléségének kérésére három hetet töltöttek június folyamán a Gisigai járás tunguz népessége között, antropometriai méréseket végezve. Rövid felkészülés után, anyagi gondjaikat megoldva indultak el egy év elteltével Kuskából. E késlekedés azonban megbosszulta magát.

4.2. A jukagír területre olyan útvonalon lépett be, amerre még nem járt európai, vagyis a Varhalan folyó völgyében felfele, keresztül a Sztanovoj-hegységen az Omolon forrásvidéke felé, majd leereszkedve a Korkodon mentén a Kolimáig.¹⁹ Jochelson azokat a vidékeket járta be, amelyeket már korábban, rosszabb pénzügyi feltételek mellett végigjárt a Szibirjakov-féle expedícióban, és az 1901–1902-es gyűjtési adatok csak kiegészíteni tudták az 1895–1897-es út eredményeit. Fontos adalék az is, hogy Jochelson figyelme kiterjedt a jakutokra is minden kutatóútja alkalmával, sőt a két időpont jakutokról szóló adatait össze is hasonlította egymással.

Abból is látható Jochelson jakutok iránti érdeklődése, hogy Boas külön felkérte egy jakut tárgygyűjtemény kialakításra az expedíció alatt. A gyűjtés alapos volt, így az American Museum of Natural History gyűjteménye Jochelson szerint is az egyik legjelentősebb volt, még az oroszországi múzeumokkal szemben sem kellett szégyenkeznie.²⁰ E sokrétű eredményekkel lezárt kutatóút után Irkutszkon keresztül Szentpétervárra ment.

5. Jochelson utolsó terepmunkáinak színhelye Oroszország legtávolibb része volt. Az expedíciók 1909-től egészen 1911-ig tartottak, és az Aleut-szigetekre, valamint Kamcsatkára vezettek. Az előzetes tervek szerint a környezet teljes természettudományos (meteorológiai, zoológiai, botanikai, geológiai stb.) leírása mellett a környék őslakosságára is nagy figyelmet kívántak fordítani.²¹ Jochelson a tágan értelmezett etnológiai részlegnek volt a vezetője. Ez a terepmunkája négy nagyobb témára koncentrált:

1. régészeti vizsgálatok e kevésbé kutatott területeken;
2. néprajzi anyaggyűjtés a kamcsadálokról és az aleutokról;
3. nyelvészeti anyaggyűjtés az aleut és a kamcsadál nyelvből;²²
4. fizikai antropológiai felmérések a helyi lakosság körében.

Az expedíció intézményi alapját a Péterváron székelő Orosz Földrajzi Társaság adta. Jochelson 1909 és 1910 között tartózkodott az Aleut-szigeteken, 1910-ben

17 Русский Антропологический Журнал 1900. 114.

18 Jochelson, W. 1933b. 197.

19 Jochelson, W. 1910. 5.

20 Jochelson, W. 1933b. 197–199.

21 Jochelson, W. 1908b. 224.

22 A kamcsadálók addigra jórészt elvesztették a nyelvüket, eloroszosodtak.

ment át Kamcsatkára, és ott 1911-ig végezte kutatásait az ekkor már ötvenhat éves tudós. A kutatóútról a feljegyzések eredetileg oroszul jelentek volna meg, de az első világháború miatt nem lehetett a kötetek kiadására anyagi fedezetet találni. Az anyag részletes, átfogó publikációja azonban csak később, az Amerikai Egyesült Államokban kezdődött meg 1925-től,²³ a Carnegie Institute keretén belül, de kisebb közlemények már korábban is megjelentek oroszul.

6. Jochelson 1912-től 1922-ig a Péterváron lévő Antropológiai és Néprajzi Múzeum igazgatójaként dolgozott, valamint az Orosz Tudományos Akadémia Ázsiai Múzeumának volt munkatársa. 1922-ben eltávozott Oroszországból, és az Egyesült Államokba ment, ahol Franz Boas ajánlására a New York-i Természettudományi Múzeumba került, de ekkor már inkább csak saját anyagának rendszerezésével foglalkozott, így fejezte be az 1910-es első kötet után 1924-ben és 1926-ban a jukagírokról szóló átfogó munkáját.²⁴ Élete során számos társaságnak lett tagja és nyerte el díját, mind Oroszországban, mind az Egyesült Államokban. Élete hátralévő részét Nizzában és New Yorkban töltötte, New Yorkban is halt meg 1937. november 1-jén. Haláláról csak egy rövid kis cikkben (mintegy tíz sorban) emlékezett meg az amerikai antropológia,²⁵ a Szovjetunióban pedig ekkor hivatalosan tudomást sem vettek a haláláról.

7. Dolgozatom keretein belül nem lehet céлом Jochelson tudománytörténeti helyét tisztázni, eredményeit és hiányosságait megítélni, de szakmai érdeklődésének sarkos pontjait mindenképp érdemes és szükséges bemutatnom. Kritikai szempontokat figyelembe véve Jochelson főbb munkáinak bemutatása három fontosabb kérdés köré fog csoportosulni:

A tárgy – Mire terjed ki Jochelson figyelme?

A módszer – A bemutatás és az elemzés eszközei.

A hatás – Az egyes munkák jelentősége a későbbi kutatások számára.

Már itt a kezdeteknél érdemes tisztázni, hogy Jochelson sokrétű tudományos tevékenységének nem minden része bír az egyes diszciplínákon belül azonos súllyal. A továbbiakban két tengely mentén kívánom bemutatni a munkáit – e tengelyeket Jochelson művei jelölték ki –, mégpedig egy néprajzi és egy nyelvészeti tengely mentén. Igaz, tanulmányai és könyvei más tudományágak felé is kitekintenek (elsősorban a földrajzra és a régészetre gondolok), de ezek az eredmények leginkább a néprajzi munkákhoz képest határozódnak meg, és saját tudományterületükön belül nem váltak jelentősekké.

7.1. Első munkái (amelyek meghozták számára már 1892-ben az Orosz Földrajzi Társaság elismerését) leginkább az addigi kutatások alapos ismeretén alapultak; ezt az alapállást későbbi munkáiban is tovább hordozta. A korábbi munkák kritikai bemutatása mindig is az egyik legalapvetőbb témája volt Jochelson munkáinak. A korai munkák témaválasztásukban is egyedülállóak voltak, hiszen nem egy-egy néphez, törzshöz kötötte a mondanivalóját, nem is ebben látta a

²³ Jochelson, W. 1928a

²⁴ Jochelson, W. 1910, 1924, 1926.

²⁵ American Anthropologist 1938. 345.

problémát, hanem bizonyos területeket kívánt leírni mint az általa tanulmányozott népcsoportok élőhelyét. Így nem koncentrált nyelvi kérdésekre, az egyes csoportok eredetével sem igen foglalkozott, hanem megpróbálta számba venni azokat a jellemzőket, amelyek kifejezik a földrajzi környezet és az azt felhasználó népesség viszonyát. Egyfajta etnoökológiai bemutatás ez. Ez a fajta deskriptív, statisztikus módszer nagyon megbízhatóvá teszi Jochelson adatait, hiszen nem kívánt semmiféle elméletet belevetíteni az általa összegyűjtött anyagba.²⁶ Ez a gyűjtés azonban egészen a Szibirjakov-expedícióban való részvételéig csupán filológiai munkán alapult, és hiányzott a személyes hozzáállás hangja az egyébként alapos írásokból. Ebben az időben már biztosan tudható, hogy Jochelson beszélt jakutul, de az nem látszik tisztán, hogy jukagir nyelvi tanulmányait mikor kezdte. Valószínű azonban, hogy csak a Szibirjakov-expedíció során tanulta meg a nyelvet.

7.1.1. A Szibirjakov-expedícióban eltöltött idő azonban másfajta alapot is adott Jochelson munkáinak: egyrészt adatai saját terepmunkáin alapultak, a saját kérdéseire kapott választ, másrészt ezen a vidéken igazán jelentős néprajzi terepmunkát korábban egyáltalán nem végeztek. Az utazás nehézségeiről Jochelson nemigen írt, csak abban az esetben, ha ez a gyűjtés tényezőit komolyan befolyásolta. Sokszor kiemelte a táj és az ember kapcsolatának fontosságát, és ezért alkalmanként hosszadalmas földrajzi jellegű leírásokat közölt néprajzi cikkeiben.²⁷ Ugyanilyen fontosnak tartotta a növényzet és az állatvilág leírását is, mivel ezeket a tényezőket tekintette a gazdasági tevékenységek alapjának ott, ahol a kutandó népcsoportok nagyrészt vadászatból-halászatból élnek, vagy annak igen fontos kiegészítő szerepe volt az élelem előállításában. A kutatásokat az hitelesíti továbbá Jochelsonnál, hogy mindig nagy súlyt fektetett a kutatás tárgyát képező népcsoportok nyelvének ismeretére. Ez 1900 előtti munkáiban még nem jelentkezett, de ezután már minden jelentősebb írásában helye lett az egyes népcsoportok saját kifejezéseinek. Ez a tény, valamint nyelvészeti munkái azt bizonyítják, hogy Jochelson az adott közösség nyelvének ismeretében, az adott nyelven végezte gyűjtéseit. A Szibirjakov-expedíció eredményeit két nagyobb lélegzetű tanulmányban foglalta össze 1900-ban.²⁸ Míg az egyik munka az etnológiai leírásokhoz áll közelebb (a szerző ebben fontosnak tartotta az adott népcsoportok társadalmi felépítésének, a nemzetségi szervezetnek, a gazdasági tevékenységeknek, valamint a különböző népcsoportok egymással szembeni viszonyának bemutatását), addig a folklorisztika irányába mutató munkája inkább az általa hitelesnek tartott forrásokra – a gyűjtött szövegekre – igen erősen támaszkodva próbálta inkább leírni, mintsem folklorisztikai szempontok szerint elemezni egy-egy népcsoport orális hagyományát. Ezek azok az anyagok, melyek a későbbi nyelvészeti elemzések alapját képezték.

7.1.2.1. Azt lehet megállapítani, hogy a Jesup-expedíció befejeztéig Jochelson az elméleti megállapításoktól távol tartotta magát, csupán az addigi összefoglaló munkáknak a gyűjtött anyag hiányából fakadó kijelentéseit egészítette ki, vagy

²⁶ Johelson, V. 1895. nagyon jó példa erre.

²⁷ Jochelson, W. 1898–1899.

²⁸ Johelson, V. 1900a.; 1900b

cáfolta meg saját adataival.²⁹ Jesup-expedícióbeli gyűjtése már jóval szisztematikusabb volt, mint a Szibirjakov-féle munkái, ugyanis ekkor már érezte, hogy melyek azok a fő problémacsoportok, amelyeknek beható tanulmányozása nem csak az adott népcsoport leírásának jelentőségével bír. Az expedíció anyagainak feldolgozása már kizárólag angol nyelven történt. Mind a korjákokról, mind a jukagírokról szóló összefoglaló jellegű közleményében³⁰ megtartotta a földrajzi szemléletből fakadó, részletekbe menő tájleírást, de korábbi munkáihoz képest a társadalmi szervezethez kapcsolódó szokásokat (házasság, az idősök, fiatalok helyzete a családban, a nők szexuális élete stb.) sokkal részletesebben mutatta be. Ezekben a munkáiban is nélkülözhetetlennek tartotta azt, hogy az adott népcsoport kifejezéseit használja egy-egy jelenség leírásakor. Ezt nem csupán illusztrációs szándékból tette, hanem például a rokonsági terminusoknál mintegy a helyi rendszerek szabályai szerint tudjuk követni az egyes rokoni viszonyokat. Jochelson egészen újszerű témákat is felvetett ezekben a munkáiban, ilyen az érzékelés a jukagíroknál – milyen megállapításaik vannak egyes szagokról, látványokról –; vagy a tisztálkodás: milyen időközönként, hogyan mosnak, mosakszának. Kiterjedt a figyelme a jukagírok endogám matrilokális házasodási szokásaira – amelyek nagyban különböznek Szibéria altaji nyelvű népeinek, vagy a korjásoknak szigorúan exogám szokásaitól, de a csukcsok csoportházasságától is – és ami a legfontosabb: bemutatta, hogy a házasodással kapcsolatos ideális kép nem felel meg a valóságban preferált házasságoknak. Hosszasan írt a jukagírok játékaikról és a hozzájuk tartozó szokásokról is. Eltért azonban a jukagír és a korják gyűjtések módszertana egymástól abban, hogy a jukagírok esetében Jochelson minél több csoportot kívánt a gyűjtésbe bevonni (valószínűleg azért, mert új adatokat szeretett volna találni a korábbi expedíciós anyagához képest), a korjások esetében meg inkább az állomásozó terepmunka jellemezte, ennek azonban leginkább praktikus okai voltak.

Ennek a módszernek az előnye Jochelson munkájában is látszik. Korják anyagának a társadalmi szervezetre vonatkozó része elismertebb, mint a jukagír gyűjtése. Ezt talán okozhatja az is, hogy a korják anyagot jegyezte le először, míg a jukagír gyűjtések egy részét több mint húsz évvel később adták ki, így a lejegyzés és a gyűjtés között eltelt idő a látens gyűjtési élményeket elhomályosíthatta. A korjások esetében figyelme még osztatlan volt, hiszen első alkalommal járt a területen, ez a teljességre törekvés a közlés szigorúbb szerkezetén, és a leírt jelenségek alaposabb meghatározásán látható. Ez a letisztult beszédmód nem jellemzi ugyanennyire a jukagír anyagot. A jukagír közlésben nem sikerült az adott kultúra teljességének a megragadása, Jochelson kicsit elveszett a hatalmas anyagban, melynek nyilvánvaló oka a Szibirjakov-expedíciós anyagokhoz képest végzett gyűjtés. Mindkét munkában az Jochelson leíró módszere, hogy hagyja beszélni a korjásokat, jukagírokat. Sokszor két-három oldalas történetek kerülnek be a bejegyzésekkel, az ünnepekkel vagy a sámánszertartásokkal kapcsolatban.

²⁹ Erre jó példa Peschel, O. 1874. kiegészítése, aki *boreális népek*nek nevezvén a paleoszibériai népeket, igen elnagyoltan szólt róluk.

³⁰ Jochelson, W. 1908b.; 1910.; 1924.; 1926.

7.1.2.2. Mind a korják, mind a jukagir anyag kapcsán elmondható, hogy a folklorisztikai megállapítások némiképp eltávolodnak a folklórszövegektől, és nem a szöveg táplálja azokat, hanem inkább együtt él velük. Hosszasabban és pontosabban írt a sámánhitről, a hiedelemvilág szereplőiről, és az egyes folklorisztikai jelenségeket végre az azt hordozó közeg – a társadalom – életébe ágyazva mutatta be. Mind terjedelmükben, mind részletességükben a jukagir gyűjtések felülmúlják a korják anyagot, ám a leírás módszere mind a két esetben azonos, és azt a pozitívista szellemiséget tükrözik, amely Jochelson egész pályafutását meghatározta: ha alapos gyűjtések előzik meg a leírást, akkor a feldolgozásnál az anyag már magamagát képes bemutatni. Jochelson talán legátfogóbb munkájában is ez a szemlélet jelentkezik: a bemutatás, a leírás elsősége a rendszerezéssel szemben. Ez a szemlélet nem jellemezte ilyen mértékben Bogorazt és Sternberget sem. Míg Bogoraz egyfajta pszichologizáló vonal mentén a samanizmus kapcsán, addig Sternberg általánosító szemlélettel a gilják házassági rendszer okán merült bele elméleti fejtegetésekbe. Nem kétséges, hogy Jochelson munkáinak későbbi, mások általi felhasználhatóságát szöveghűsége, továbbá az elméleti megfontolásoktól való tartózkodása adta. Igaz, ebben a korban használható etnológiai paradigmát csak az angol evolucionista iskola adhatott volna, amelyhez Jochelson sosem vonzódott. Ehelyett az orosz földrajzosok leíró-statistikus módszerét ismerve – legjobb példa erre Klements munkássága – a Boashoz köthető történeti partikularista iskola volt rá nagy hatással, hisz e két módszer nem is állt nagyon távol egymástól. Ha nem is sorolható Boas iskolájához Jochelson, munkái eléggé hasonlítanak ehhez az irányzathoz. „A lehető legtöbb társadalom kutatását hangsúlyozó Boas példáját és útmutatásait követve a kor legismertebb antropológusai hatalmas mennyiségű etnográfiai leírást készítettek. Nemcsak, hogy nem sikerült használható elméletet alkotniuk, hanem többségük kifejezetten tartózkodott is gyártásuktól.”³¹

Ezeket a sorokat olvasván Jochelson etnológiai munkáinak módszertanára ismerhetünk, ez azonban nem fedti le teljesen életművét, hiszen sok olyan fontos következtetés, és elméleti jellegű írás zárta Jochelson munkásságát, amelyek ma is alapvető jelentőségűek a Szibéria-kutatásokban.³² Így például Szibéria északkeleti népeinek etnogenezisét vizsgálva rámutatott az észak-amerikai eszkimó és indián kultúrák ázsiai eredetére, datálta az Északkelet-Szibériában található, félig földbe ásott építmények megjelenését, és még számos, máig mérvadó jelentőségű megállapítást tett.

7.1.3. Miben láthatjuk Jochelson munkáinak a hatását? Először is az ő munkái a leggazdagabb gyűjteményei a jukagir és a korják kultúrának. Erre a nehezen megközelíthető helyre nagyon kevés etnológus jutott el, és kevesen tudtak annyit időt eltölteni ott, mint Jochelson. Ugyan volt utazásait követően 1953-ban egy négy hónapos kutatóút, amelyen részt vettek többek között Krejnovics, Gogolev és

³¹ Bohannan, P. – Glazer, M. 1997. 158.

³² Legjobb példa erre: Jochelson, W. 1928b. A Szibériáról szóló munkákban az ő műve az első, amely a nyugati és az orosz szakirodalmat, módszereket megfelelően súlyozva képes bemutatni.

Zsornickaja,³³ vagy megemlíthetők Gurvicsnak az anadiri csuvancok között végzet terepmunkái is,³⁴ de az ebből származó tudományos eredmények nem közelítik meg Jochelson munkáieit. Míg Jochelson gyűjtéseit megelőzően a kutatások tudományos színvonala volt gyenge, addig a Jochelson utáni kutatások szinte kizárólag az orosz szakirodalomra támaszkodtak, a terepmunkák ideje jóval rövidebb volt, és módszertanilag is terheltek voltak. Talán csak Gurvics és Krejnovics gyűjtései olyan átfogóak, mint Jochelsoné. Azt állíthatjuk tehát, hogy Jochelson kutatásai mindmáig a legjelentősebbek e két paleoszibériai népnél, kiváltképp a jukagiroknál. Mivel gyűjtései tudományos álláspontjából fakadóan kitűnően felhasználhatóak más szintetizálásra törekvő kutatók számára is, ezért sokszor hivatkozási alapul szolgálnak a nagyobb jellegű, összefoglaló antropológiai-etnológiai munkákban.

Talán a legnagyobb hatást Czapliczka művére tette, hiszen már a munka létrejöttében is igen komoly szerepe volt Jochelsonnak.³⁵ Ez a munka és lengyel származású szerzője az angol szociálintropológiai iskolához kötődött, és Jochelsonnak mind a korják, mind a jukagír gyűjtéseit felhasználta. Az amerikai pályatársak közül Lowie egyik legfőbb munkájában³⁶ többször is átvett adatokat Jochelsontól. Munkáit jól ismerte, hiszen az *American Anthropologist* szerkesztőbizottságának volt tagja, mikor Jochelson a lapban publikált. Az amerikai kutatásban egész más vonalat képviselő Murdocknál érdekes módon az ajnuk kapcsán³⁷ került elő Jochelson áttekintő kötete, Redfieldnél pedig a jukagír és a korják gyűjtések módszertana és az egész Jesup-expedíció kritikai bemutatása olvasható.³⁸ Európában is jelentős Jochelson ismertsége, így Harva összefoglaló munkája³⁹ az ő jakut és korják anyagaira épített. A bécsi kultúrkör iskola ugyanígy fel tudta használni anyagait, sőt egy egész fejezet íródott meg Schmidtnél⁴⁰ Jochelson jukagír kutatásaira hivatkozva, majd Herrmannsnál Schmidtre utalván jelenik meg ugyanez a szöveg.⁴¹ Németországban Mühlmann – akire az orosz etnológusok közül Shirokogoroff volt a legnagyobb hatással – Jochelsonnak a jukagírsággal, valamint a velük együtt élő lamut nemzetségekkel kapcsolatos észrevételei alapján mutatta be az egyes néptörédek asszimilációjának folyamatát.⁴² Lévi-Strauss rokonsági rendszerekről írott könyvében a Sternbergre való hivatkozások mellett megtaláljuk Jochelson adatait.⁴³ Sternberg munkái kifejezetten a társadalomnépra koncentráltak, így nem meglepő, ha ebben az elméleti munkában ő

33 Okladnyikov, A. M. 1975. Ebben a tanulmánygyűjteményben kap helyet az expedíció anyaga, valamint ezen a gyűjtésen alapul Krejnovics, E. A. 1979. is

34 Utolsó (összefoglaló) közlése: Gurvics, I. Sz. 1992.

35 Czapliczka, M. A. 1914. 3.

36 Lowie, R. H. 1949.

37 Murdock, G. P. 1961.

38 Redfield, R. 1966.

39 Harva, U. 1938.

40 Schmidt, W. 1952. 675–758.

41 Herrmanns, M. 1970.

42 Mühlmann, W. E. 1962. 324–325.

43 Lévi-Strauss, Cl. 1969.

hangsúlyosabban kapott szerepet. Azt is érdemes megjegyezni, hogy egyes szerzők⁴⁴ Jochelson adatait az etnológia szociálpszichológiai kutatásaiban is fel tudták használni, ugyanis e kutatási terület különösen kényes a jelenségek projekciók nélküli bemutatásra. A hazai kutatásokban eddig nem volt jelentős szerepe Jochelsonnak, sem Diószegi, sem más Szibériával foglalkozó kutatóknak nem hivatkozott rá. Ez érthető is, hiszen a paleoszibériai népek vizsgálata sosem vált lényegessé a hazai etnológiai kutatásokban.⁴⁵ Voigt Vilmos cikke alapján⁴⁶ ugyan elhelyezhető Jochelson kutatása a szerző által vallástörténetinek nevezett etnológiai kutatások közé (az ott megemlített Sternberg és Bogoraz mellé), de ez a jelző éppen Jochelsonnál kevésbé indokolt.

7.2. Jochelson tevékenységének másik fontosabb eredménye a nyelvészeti munkákban mutatkozik meg. A jakut, a jukagír, a korják, a kamcsadál és az aleut nyelvi anyag leírása kötődik az ő nevéhez. Ezek között a jakut nyelvet csak érintőlegesen mutatta be,⁴⁷ de a többinél tudatos volt a leíró szándék. A gazdag jukagír anyagot 1900-as, valamint 1926-os munkájában tette közzé, ezekben a műveiben is sok folklórszövegközlés alapján írt a nyelvről, de publikálatlan anyagai megtalálhatóak még az Orosz Akadémia Orientalisztikai Intézetének Keleti Kézirattárában:⁴⁸ egy kolimai jukagír - orosz szótár, egy tundrai jukagír - orosz szótár, és egy jukagír folklórgyűjtemény.

7.2.1. Jochelson nyelvleírásait sokan és sokféleképpen használták fel, hiszen a jukagír nyelv kutatása a szibériai nyelvek kutatása között mindig eminens szerepet kapott. Ez annak volt köszönhető, hogy sokáig kérdés maradt az uráli nyelvészettel foglalkozó kutatók számára, hogy a jukagír nyelv mennyiben rokonítható a szamojéd nyelvekkel. Először Collindernél merült föl komolyan a kérdés,⁴⁹ de később minden jelentősebb finnugrista hozzászólt a vitához. Most csak Angerét szeretném kiemelni, aki közöttük is talán a legbehatóbban foglalkozott a jukagír nyelvvel, és ezért Jochelson anyagaival is. Ő a kutatók többségével ellentétben nem csupán a jukagír nyelvet elemezte és hasonlította a szamojéd nyelvekhez, hanem a többi paleoszibériai nép nyelvét is bevonta a kutatásokba, így a jukagír nyelvet a csukcs-korják-kamcsadál nyelvcsalád nyelveivel is összevetette.⁵⁰ Talán még fontosabb, hogy Jochelson kolimai gyűjtései alapján összeállított egy jukagír-német szótárt is.⁵¹ Ugyanígy nagy jelentőséggel bír a Jochelson által a - mára már kihalt - kamcsadál nyelvből gyűjtött anyag, és ennek később lefordított kiadása.⁵² Jochelson nyelvi anyagai, gyűjtései arra utalnak, hogy a nyelvészet esetében is az

44 Bastide, B. 1968. 1665.

45 Azt mégis érdemes megjegyezni, hogy Diószegi ismerte Jochelson munkáit, hiszen még a Diószegi-hagyatékban is található Jochelsontól mikrofilmre vett anyag. Sántha István szíves szóbeli közlése alapján.

46 Voigt V. 1965.

47 Jochelson, W. 1933b

48 Jakobson, R. - Hüttl-Worth, G. - Beebe, J. F. 1957. közlése szerint.

49 Collinder, B. 1940.

50 Angere, J. 1956.

51 Angere, J. 1957.

52 Stoddard, D. 1961.

adatgyűjtést tekintette elsődleges fontosságúnak, de ez a gyűjtőmunka nem minden esetben volt a legalaposabb. Jakobson Jochelson aleut anyagait bírálta, mikor azokból egy rövid nyelvtani kivonatot kívánt készíteni. Szakszerűtlennek és nehezen követhetőnek tartotta.⁵³ Látszik, hogy Jochelson számára a széles körű adatgyűjtés egyre fontosabbá vált.

Az orosz kutatók ugyan nem kapcsolódtak be ebbe a vitába, de jelentős munkát végezve, folytatták Jochelson anyagainak rendszerezését, újraértékelését. Talán Krejnovics munkáit a legfontosabb kiemelni, hiszen az ő nyelvkönyve máig a legjelentősebb tanulmány, amely a jukagír nyelvtant rendszerszerűen bemutatja,⁵⁴ valamint ő a szerzője az egyik legátfogóbb jukagír nyelvtörténeti és egyben leíró munkának is.⁵⁵ Újabban Maszlova és Nyikolajevna foglalkozik Nyugat-Európában jukagír nyelvészettel, az utóbbi rövid folklórgyűjteményt is adott ki Jakutszkban. Igen érdekes, hogy a jukagír származású kutatók szintén Jochelson munkáira hivatkoznak, azokat emelik ki nyelvészeti írásaikban.⁵⁶ Az itthoni finn-ugor nyelvészetben Jochelson munkáinak ismerete már megjelenik, és a szibériai nyelvek kutatója, Pusztay János számos munkájában használja fel Jochelson eredményeit, bekapcsolódván a nemzetközi jukagírvitába.⁵⁷ A későbbiekben már nem csupán szigorúan vett nyelvészeti munkákban foglalkozik a jukagírokkal, hanem a paleoszibériai népek irodalmának kapcsán,⁵⁸ vagy a nyelvhasználat problémáinak bemutatásakor.⁵⁹

8. E szemle után nyilvánvaló, hogy ez a dolgozat nem képes szűkre szabott keretei közt Jochelson munkásságát, jelentőségét teljességében feltárni, ám fontos szerepet tölthet be egy később megírandó részletesebb feldolgozásban, annak mintegy keretül szolgálva, hiszen megkísérelte bemutatni azokat a fontosabb forráscsoportokat, melyekből egy ilyen munka táplálkozhat. Jochelson életének és kutatásainak sarkos pontjain végigtekintve megállapítható, hogy mellőzöttsége a hazai néprajzi-antropológiai szakirodalomban nehezen indokolható, így e dolgo-

⁵³ Jakobson Jochelson anyagára a Public Library of New York anyagában bukkant rá, melynek folyóiratában közölte rövid nyelvtanát 1943-ban. Austerlitz, R. 1992. 145. ír az esetről.

⁵⁴ Krejnovics, E. A. 1958.

⁵⁵ Krejnovics, E. A. 1982. Érdemes megemlíteni, hogy Krejnovics az 1920–1930-as években már végzett hasonló jellegű nyelvreíró munkát a nyivhek közt. A szahalini nyivhekhez Sternberg tanácsára és segítségével ment ki. Itt tanítóként dolgozott, mert így maradhatott csak három éven keresztül köztük. Szembesülve az ottani mindennapi élet gondjaival, már nem csupán tudományos érdeklődéssel fordult a téma felé, hanem megpróbált segíteni, javítani e kis nép életfeltételein. A sztálini represszió idején ezért Krejnovicsot tíz évre kényszermunkatáborba vitték, a Kolima völgyébe, oda, ahol a jukagírok élnek. Ez idő alatt, a táborból ki-kimenne gyűjtötte első jukagír anyagait. Talán ez az oka annak, hogy a gyűjtés körülményeiről mindig szűkszavúan ír, és az 1953-as expedíciót említi meg.

⁵⁶ Így a tundrai jukagír származású Kurilov is sok helyen, például Kurilov, G. N. 1969.

⁵⁷ A sok kitérő munka közül én most csak Pusztay J. 1980-ra szeretnék hivatkozni, mely máig is a legjobb, jukagírokról szóló mű magyarul.

⁵⁸ Pusztay J. 1984.

⁵⁹ Pusztay J. 1990.

zat szerzője a továbbiakban is e témánál maradva próbál – immár kritikai szempontokat hangsúlyosabban figyelembe véve – a korszak tudományos háttérének megrajzolásával Jochelson munkáinak és azok hatásának részletes elemzését adni.

Irodalom

American Anthropologist

- 1921 Appointments of Messrs. Waldemar Bogoras, Waldemar Jochelson and Leo Sternberg. *American Anthropologist* XXIII. 3. 377.
 1930 Dr. Waldemar Jochelson. *American Anthropologist* XXXII. 2. 375–377.
 1938 Recent Deaths. *American Anthropologist* XL. 2. 345.

Angere, Johannes

- 1956 *Die Uralo-Jukagirische Frage. Ein Beitrag zum Problem der sprachlichen Uroerwandschaft.* Uppsala–Stockholm.
 1957 *Jukagirisch-Deutsches Wörterbuch.* Wiesbaden.

Austerlitz, Robert

- 1992 Roman Jakobson paleoszibériai nyelvi stúdiumai. In – -: *Nyelvek és kultúrák Euráziában.* Budapest, 141–147.

Bastide, Roger

- 1968 Psychiatrie sociale et ethnologie. In – -: *Ethnologie générale.* Paris, 1644–1678.

Boas, Franz

- 1903 The Jesup North Pacific Expedition. *The American Museum Journal* 1903. 3. 72–119.

Bogoraz, V. G. [= Богораз, В. Г.] – Jochelson, V. I. [= Ёхельсон, В. И.]

- 1900 О сибирском полярном отделе северо-тихоокеанской экспедиции. *Живая Старина* X. 1–2. 295–296.

Bohannon, Paul – Glazer, Mark

- 1997 *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Szerk. – -. Budapest.

Collinder, Björn

- 1940 *Jukagirisch und Uralisch.* Uppsala. (Uppsala Universitets Arsskrift, 8.)

Czapliczka, M. A.

- 1914 *Aboriginal Siberia. (A Study of Social Anthropology).* Oxford.

Freed, Stanley A. – Freed, Ruth S. – Williamson, Laila

- 1988 Capitalist Philanthropy and Russian Revolutionaries: The Jesup North Pacific Expedition 1897–1902. *American Anthropologist* XC. 1. 7–24.

Gurvics, I. Sz. [= Гурвич, И. С.]

- 1992 Чуванцы. *Этнографическое Обозрение* 1992. 5. 76–84.

Harva, Uno

- 1938 *Die Religiöse Vorstellungen der Altaischen Völker.* Porvoo–Helsinki. (Folklore Fellows Communications, 125.)

- Herrmanns, Mathias
1970 *Schamanen-Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer. I. Schamanen.* Wiesbaden.
- Jakobson, Roman – Hüttl-Worth, Gerta – Beebe, John F.
1957 *Paleosiberian Peoples and Languages: A Bibliographical Guide.* New Haven.
- Jochelson, Waldemar
1898–1899 Die Jukagiren im äussersten Nordosten Asiens. *Geographische Gesellschaft in Bern* 1–48. (Jahresbericht, 17.)
- Jochelson, Waldemar
1908a *The Koryak.* Leiden – New York. (Memoirs of the American Museum of Natural History, Jesup North Pacific Expedition Publications, VI/1–2.)
1908b Die Riaboushinsky Expedition nach Kamtchatka und Aleuten Inseln. *Globus* 1908. 14. 224.
1910, 1924, 1926 *The Yukaghir and the Yukaghirized Tunguz.* Leiden – New York. (Memoirs of the American Museum of Natural History, Jesup North Pacific Expedition Publications, IX/1–3.)
1928a *Archaeological Investigations in Kamchatka.* Washington. (Carnegie Institute of Washington – Publication, 388.)
1928b *Peoples of Asiatic Russia.* New York.
1933a *History, Ethnology and Anthropology of the Aleut.* Washington. (Carnegie Institute of Washington – Publication, 432.)
1933b *The Yakut. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History XXXIII.* 35–225.
- Johelson, Valdemar [= Ёхельсон, В. И.]
1895 Заметки о населении якутской области в историко-этнографическом отношении. *Живая Старина* V. 2. 127–162.
1897 К вопросу об исчезнувших народностях колымского округа. *Русское Географическое Общество Восточносибирский Отдел – Известия XXVIII.* 2. 160–165.
1900a Бродячие роды тундры между реками Индигиркой и Колимой. *Живая Старина* X. 1–2. 141–194.
1900b *Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора.* Санкт-Петербург. (Труды Якутской Экспедиции Снаряженной на Средства И. М. Сибирякова, секция 3., IX/3.)
- Krejnovics, Eruhim A. [= Крейнович, Ерухим А.]
1958 *Юкагирский язык.* Москва–Ленинград.
1982 *Исследования и материалы по юкагирскому языку.* Ленинград.
1979 *The Tundra Yukagirs at the Turn of the Century.* *Arctic Anthropology* XVI. 1. 187–217.
- Kurilov, G. N. [= Курилов, Г. Н.]
1969 О терминах дождя и свойства тундренных юкагигов. *Советская Этнография* 1969. 2. 92–97.
- Lévi-Strauss, Claude
1969 *The Elementary Structures of Kinship.* Boston.

- Lowie, Robert H.
1949 *Primitive Society*. London.
- Matjuskin, F. F. [= Матюшкин, Ф. Ф.]
1841 Собранные слов чуванского и омокского языков. In Врангель, Фердинанд Петрович: *Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю в 1820-1824 годах*. Санкт-Петербург.
- Murdock, George P.
1961 *Our Primitive Contemporaries*. New York.
- Mühlmann, Wilhelm E.
1962 *Homo Creator*. Wiesbaden. (Abhandlungen zur Soziologie Anthropologie und Ethnologie.)
- Müller, Friedrich
1882 Die Sprache der Jukagiren (Odul, Odod-omni). In - -: *Grundriss der Sprachwissenschaft*. II. Wien, 124-133.
- Okladnyikov, A. M. [= Окладников, А. М.]
1975 *Юкагиры (историко-этнографический очерк)*. Новосибирск.
- Peschel, Otto
1874 *Völkerkunde*. Stuttgart.
- Pusztay János
1980 *Az uráli-paleoszibériai kapcsolatok kérdéséhez*. Budapest. (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 158.)
1984 Paleoszibériai népek és irodalmuk. *Filológiai Közlöny* XXIX. 1-2. 137-151.
1990 *Nyelvek bölcsőjénél*. Budapest.
- Redfield, Robert
1966 *Human Nature and the Study of Society*. Chicago-London.
- Русский Антропологический Журнал
1900 Сибирский отдел северотихоокеанской экспедиции, снаряженной американским Музеем натуральной истории, и в содействии Императорского Академии наук и Императорского русского географического общества. *Русский Антропологический Журнал* 1900. 2. 113-115.
- Sauer, Martin
1803 *Reise nach den nördlichen Gegenden vom russischen Asien und America*. Weimar.
- Savrov, K. B. [= Шавров, К. Б.]
1935 В. И. Ехельсон. *Советская Этнография* 1935. 2. 3-14.
- Schiefner, Anton F.
1859 Über die Sprache der Jukagiren. *Mélanges Asiatiques très du Bulletin Historico-Philologique de l'Académie Impériale des Sciences du St. Petersbourg* III. 5. 595-612.
1871 Beiträge zur Kenntniss der jukagirischen Sprache. *Mélanges Asiatiques très du Historico-Philologique de l'Académie Impériale des Sciences du St. Petersbourg* VI. 3-4. 409-446.

- 1872 Über Baron Gerhard von Maydell's jukagirische Sprachproblemen. *Mélanges Asiatiques trés du Bulletin Historico-Philologique de l'Académie Impériale des Sciences du St. Petersbourg* III. 5. 600-626.

Schmidt, Wilhelm

- 1952 *Der Ursprung der Gottesidee. X/3.* Münster.

Stoddard Worth, Dean

- 1961 *Kamchadal Texts Collected by W. Jochelson.* Gravenhage.

Tokarjev, Sz. A. [= Токарев, С. А.]

- 1966 *История русская этнография.* Москва.

Voigt Vilmos

- 1965 A sámánizmus mint etnológiai kutatási probléma. *Nyelotudományi Közlemények* LXVII. 379-390.

Függelék

Antal Edit

Az ELTE BTK Folklore Tanszék

1951* és 1999 között
doktori értekezések
és szakdolgozatok jegyzéke

Függelék

Doktori értekezések 1951-1999

1957

1. Máté Margit: Népi orvoslás néprajzi esztétikája

1958

2. Bodrogai Tibor: Adatok Új-Gután néprajzához

1963

3. Erdős Sándor: Ami Lajos nései

1964

4. Martin György: Moltánmesei népdalgyűjtés és -feldolgozás - Duna menti hársok melleköléséről

1966

5. Kriza István: A székely népdalok jelképe (Egy magyar népdalok jelképeiről)

6. Fyesevári Tamás: A népdalok jelképeiről

A Folklore Tanszék 1946-ban alakult meg az Eötvös Loránd Tudományegyetem Folklorika Tanszékének utódjaként csak 1961-ben - a Magyar Néprajzi Társaság megalakulásával - elismerték az a néprajzi tanszék jellegét.

Antal Edina

Az ELTE BTK Folklore Tanszéken
1951* és 1999 között írt
doktori értekezések
és szakdolgozatok jegyzéke

Doktori értekezések 1951–1999

1957

1. Maár Margit: *Népi orvoslás Sopronban és környékén*

1958

2. Bodrogi Tibor: *Adatok Új-Guinea néprajzához*

1963

3. Erdész Sándor: *Ámi Lajos meséi*

1964

4. Martin György: *Motívumkutatás – motívumrendszerezés. (A sárközi – Duna menti táncok motívumkincse)*

1966

5. Kríza Ildikó: *A halálra táncoltatott leány. (Egy magyar népballadacsoport vizsgálata)*
6. Pesovár Ernő: *Új táncstílusok kialakulásának problémái*

A Folklore Tanszék 1946-ban alakult meg az Egyetemi Néprajzi Intézet keretében, de a Folklore Tanszékhez írt munkák csak 1951 utántól – a Tárgyi Néprajzi Tanszék megalakulásától – különíthetők el a többi néprajzi dolgozattól.

1967

7. Dobos Ilona: *Tarcal története a néphagyományban*
8. Kálmánfi Béla: *Esztergom környéke nemzetiségi népköltészete*

1970

9. Barsi Ernő: *A zene egy sályi pásztor életében*

1971

10. Pálfi Csaba: *A Gyöngyösbokréta története*

1972

11. Dömötör Ákos: *Affinitásvizsgálatok a Borsófiú-mese ukrán és magyar változataiban*
12. Nagy Dezső: *A századforduló agrárszocialista mozgalmainak költészete 1890–1914*

1973

13. Küllös Imola: *A magyar népdal*
14. Zsigmond Gábor: *Beöthy Leó*

1974

15. Balogh Judit: *Héreg község szellemi monográfiája*
16. Földes Lászlóné Györgyi Erzsébet: *A tojásművészet díszítménykincse*

1975

17. Horváth Iván: *Ünnepekhez fűződő szokások és hiedelmek a magyarországi horvátoknál*
18. Tóth Ferenc: *Kálmány Lajos nyomában*

1976

19. Agüero, Irma: *Szinkretizmus és transzkulturáció, különös tekintettel a kubai kultúra kialakulására*
20. Gazda Klára: *A gyermekkor néprajza Esztelneken*
21. Murillo, Oscar: *Antropológiai megközelítések a perui társadalom vizsgálatában*

1977

22. Deák Ferenc: *Westafrikanische Reptildarstellungen im Völkerkundemuseum der Universität Zürichern [Nyugat-afrikai hüllőábrázolások a zürichi egyetem etnográfiai gyűjteményében]*
23. Gergely Katalin: *Varsány népviselete*
24. Varga Marianna: *Turai tervező- és hímzőasszonyok a századfordulótól napjainkig*

1978

25. Kovács Zoltán: *Adalékok az oroszországi boszorkányhíthez*
26. Szacs vay Éva: *Bábtáncoltató betlehemezés Magyarországon és Kelet-Közép-Európában*
27. Takenori, Kambe: *A rokonsági elnevezések Cserhátsurány községben*
28. Verebélyi Kincső: *Róheim Géza élete és munkássága*

1979

29. Gerzanics Magdolna: *Komárom megyei népi gyermekjátékok és egyéb gyermekekkel kapcsolatos hagyományok magyar, német és szlovák településhelyeken*
30. Lengyel János: *Az orosz és a magyar népballadák összehasonlító vizsgálatának újabb eredményei*
31. Tátrai Zsuzsanna: *A hagyományos paraszti leányélet szokásai és költészete*

1980

32. Bihari Anna: *Magyar hiedelemmondakatalógus-tervezet az ELTE Folklore Tan-szék archívuma alapján*
33. Dobos Ferenc: *Társadalmi hálózatok rendszere egy mai magyar faluban (Sellye)*
34. Vargyas Gábor: *A Massim-térség anyagi kultúrája. A Néprajzi Múzeum gyűjteményei a Massim-térségből*

1982

35. Gémes Balázs: *A népi orvoslás-kutatás aktuális problémái Magyarországon*
36. Kovács Emese: *Háztartások felépítése és működése*

1983

37. Jung Károly: *Gombos hiedelemvilága a hiedelemmondák tükrében*

1985

38. Dirwish, Salah Mustafa: *Közép-Szudán és Kék-Nílus tartomány zenéje*
39. Liszka József: *A szlovákiai magyarság folklorisztikai és néprajzi kutatása a két világháború között*
40. Osman, Fathi Mohamed: *The Visual Folk Arts and Cultural Pluralism in the Sudan*
41. Réthey Prikkel Miklós: *Az igaztörténet. Generatív szempontok az elbeszélés elméletéhez*

1988

42. Arias, Emilio: *Consideraciones sobre el culto mariano en la religiosidad popular [Népi vallásosság és Mária-kultusz]*
43. Szapu Magda Viola: *Életmódvizsgálatok a Vág völgyében. Szimő község a 20. század első felében*

1990

44. Sebestyén Éva: *A mbundu falvak írásbelisége (Angola)*

1994

45. Deáky Zita: *A bába a magyar népi társadalomban (18. század vége – 20. század eleje)*

1996

46. Lengyel Ágnes: *A paraszti imádkozás rendje és a vallásos ponyvanyomtatványok Nógrád és a történeti Hont megyében a 20. század végén*
47. Limbacher Gábor: *Kiemelkedő egyének a palócföldi népi vallásosságban: gyógyítóasszony Nógrádban a 20. század végén*

1998

48. Halász Albert: *Jeles napok, népi ünnepek a Muravidéken*

Szakedolgozatok 1951–1999

1951

1. Hermann Anna: *Nagybátony táncélete*
2. Pesovár Ernő: *A völgyeségi (bukovinai) székeljek betlehemes játéka*

1953

3. Halmos István: *A regősszokás*
4. Keszler Mária (Pálfi Csabáné): *Gyúró és Jenő táncélete. Összehasonlító tanulmány egy Fejér megyei gazdaközség és egy volt zselléreközség táncéletéről*
5. Maác László: *Magyar katonatáncok: a hajdútánc és a verbunk*
6. Pálfi Csaba: *A Gyöngyösbokréta történetéből*

1954

7. Marosánné Ladvenicza Ilona: *Adatok a magyarországi cigány folklórhoz*

1955

8. Istvánovits Márton: *Egy magyar munkás mesemondó*
9. Pesovár Ferenc: *Tyukod népi táncélete*
10. Ziniel Katalin: *A búcsúztató és a búcsúztató ballada összefüggése*

1956

11. Borbély Jolán: *Lakócsa táncélete*
12. Jámbor Márta: *Legényélet és legényavató szokás Halászáiban*

1958

13. Kelemen Sarolta: *A Csalóka Péter trufakör és rokonsága*
14. Kiss Gabriella: *Az AaTh 301-es mesetípus magyar redakciói*
15. Mándoki László: *Csillagneveink és csillagmondáink nemzetközi összefüggései*
16. Tóth János: *Tura zenei élete*

1959

17. Györgyi Erzsébet: *Bukovinai székely lakodalmi szokások*
18. Kiss Mária: *Pomázi szerbek ünnepi szokásai*
19. Martin György: *Az erdélyi férfitánc-típus egyéni változatainak motívumkincse*

1960

20. Pócs Éva: *A karácsonyi asztal és a karácsonyi vacsora hiedelemköre*

1962

21. Böröczky Károlyné Salyámosy Judit: *A magyar tündérmese boszorkány alakja*
22. Csukás Irén: *A csecsemő a békési néphitben*
23. Gémes Balázné Vámos Mária: *Hiedelemmondáink élete a társadalomban. Moldvai csángók*
24. Kováss Márta: *Szabolcs-szatmári új stílusú népballadák*
25. Molnár Mária: *Társadalmi rétegződés egy Borsod megyei faluban. (Borsodgeszt)*
26. Szabó Erzsébet: *A magyar helyi mondák (Erdőbénye)*

1963

27. Kríza Ildikó: *A halálra táncoltatott leány*
28. Voigt Vilmos: *A magyar népmese stílusának kérdései*

1964

29. Bognár Emőke: *Új vásárok a Jászságban*
30. Szentpéteri Erzsébet: *A rokonsági viszonyok tükröződése a házassági szokásokban egy Nógrád megyei faluban. Hollókő 1900–1963*

1965

31. Bán Elek: *Bánk község viselete és hímzése (Nógrád megye)*
32. Novák Ferenc: *A tánc szerepe Szék társadalmi életében*

1967

33. Németh Imre: *A felnőtte avatás rítusai a Kisalföldön*

1968

34. Fülöpné Tátrai Zsuzsanna: *A pütkösdi királynőjárás dunántúli és a pütkösödés alföldi változatainak szöveg és játékmenet alapján történő rendszerezése*
 35. Hegedűs László: *A magyar népi találós kérdés*
 36. Küllös Imola: *A 17. századi kéziratok lakodalmi és szerelmi költészet folklórnűfajai*
 37. Nagy Ilona: *Magyar eredetmondák*
 38. Szacsvey Éva: *Bábtáncoltató betlehemezés Magyarországon és interetnikus kapcsolatai*
 39. Szemerkenyi Ágnes: *A szóláshagyomány műfaji csoportjai*

1969

40. Borsányi László: *A nyugat-afrikai dan-kran művészeti stílusegység elemzése*

1970

41. Balogh Judit: *Somogy megye jeles napi népszokásai*
 42. Körner Tamás: *A magyar hiedelemmondák természetfeletti lényei: a tündér*

1971

43. Dömötör Ákos: *Affinitásvizsgálatok a Borsófiú-mese ukrán és magyar változataiban*
 44. Eperjessy Ernő: *Szólásgyűjtemény Almamellékről, a volt uradalmi cselédek nyelvéből*
 45. Pázsit Zsuzsanna: *Kárpátaljai népi díszítőművészet a Néprajzi Múzeum kárpát-ukrán használati tárgyainak fafaragásaiban*

1972

46. Fatuska János: *Az Árgírus-mese magyar és román variánsai*
 47. Károly Sándor László: *A magyar népi sirató. Szövegelemzés*
 48. Liszkay Zsuzsanna: *Díszítőművészeti motívumkatalógus. Mángorlók*
 49. Tóth Klára: *Rokonsági terminológiák Hódmezővásárhelyen*
 50. Zsigmond Gábor: *Beöthy Leó (1839–1966)*

1973

51. Joób Emőke: *A történeti források és a recens anyag tanúsága aprószentek napjáról*
 52. Moldován Domokos: *Magyar naiv művészek. (Vázlatos áttekintés a 17. századtól napjainkig)*
 53. Ördögh Szilveszterné Molnár Csilla: *„Én is mesét mondok, ódjátok mesémet” Találós kérdéseken alapuló novellameséink*

54. Salamon Anikó: *Gyimesi mondák*
 55. Szentgyörgyi Katalin: *A betyár alakja az angol, a magyar és az Egyesült Államok hagyományában*

1974

56. Beszédes Valéria: *Egy jugoszláviai magyar falu prózai elbeszélő műfajai. Szaján népmeséi*
 57. Papp Zsófia: *A magyar népmondák egy csoportjának történelmi vizsgálata (bozsorkánymondák)*
 58. Süveg Veronika: *Rászedettördög-típusok a magyar népmesekincsben*

1975

59. Bozsaky Katalin: *Lakodalom Martoson*

1976

60. Báthory János: *A falu életformájának változása egy Pest megyei település példáján*
 61. Biernaczky Szilárd: *Petőfi dalai a nép között. Vázlat a folklorizálódási folyamat kutatásához*
 62. Sebők Géza: *Gömör megyei szlovák és magyar népi táncok. I. Leánykörtáncok*
 63. Vargyas Gábor: *Mítoszok a halál eredetéről*
 64. Verebélyi Kincső: *Róheim Géza élete és munkássága*

1977

65. Benedek Katalin: *A paraszti társadalom. Korcsoportvizsgálatok a barátság változásáról Tolna megyében*
 66. Györe Kornélia: *A jugoszláviai magyar folklórkutatás története. A vajdasági kutatások eredményei a 20. században*
 67. Kovács István: *Egyén és hagyomány*

1978

68. Bernát László: *Magyar legendamese-típusok*
 69. Dobos Ferenc: *Interperszonális kapcsolatok rendszere egy mai magyar faluban (Sellye). Társadalmikör-vizsgálat*
 70. Kovács Katalin: *A rokoni kapcsolatok funkciói egy Veszprém megyei faluban, Zalaszántón*
 71. Sebestyén Éva: *G. G. Manizer orosz néprajzos kutatásai a botokudoknál*
 72. Szapu Magda Viola: *Egy Vág menti magyar falu néplite. (Szimő – Zemnő)*

1979

73. Domokos János: *Szerepek és kapcsolatok alakulása egy észak-magyarországi falusi családban (Rimóc)*
 74. el-Aldy, Saber M. B.: *Az amulett a mai Egyiptomban*

75. Mács Ildikó: *Ember- és természetfeletti lények Répáshuta hiedelemvilágában*
76. Sulyok Ilona: *Egy mesemondó tündérmeséinek stilisztikai elemzése*
77. Vas János: *Történelem és hagyomány a nyugat-dunántúli betyárvilágban. Savanyú Józsi*

1980

78. Kapronyi Terézia: *Népszokások a summáséletben*
79. Krasznai Andrea: *A számítástechnika alkalmazása a néprajzban és a társadalomtudományokban*
80. Liszka József: *A szlovákiai magyar temetők a Vág és a Garam között*
81. Sz. Sándor Zsuzsa: *A történeti monda (Kincsmondák)*
82. Szigeti László: *Színház: látványosság? (A kínai klasszikus színház leírása alapján utaláskíséret a nyugati és keleti színházi gondolkodás kapcsolataira)*
83. Tamás Ferenc: *Egy „népi tudományos” személyisége és a körülötte kialakult folklór. A putnoki halottlátó asszony helye és szerepe a népi kultúrában*
84. Tüskés Gábor: *A falu szobrászata. A provinciális és a magas művészet határai: vizsgálat az útszéli feszületek alapján*
85. Vadasi Tibor: *Etiópiai népek táncai*
86. Wessetzky Sáfány Zsuzsanna: *A folklorizmus és a festett bútor*

1981

87. Asztalos Ildikó: *Egy paraszti gazdaság átalakulásának vizsgálata*
88. Barsi Hajna: *A Sumen (Bulgária) környéki törökök lírai dalai*
89. H. Halász Judit: *Manga János (1906–1977) hagyatéka (néphit, népszokások)*
90. Kovács Orsolya: *A magyarországi kétfestés mintakincse*
91. Vidacs Bea: *A kultúra dinamikájának változása az intézmények átalakulásának tükrében. Komóság és kölcsönösség*
92. Zelnik József: *A 70-es évek magyarországi folklorizmusa (az ifjúság és a közművelődés vetületében)*

1982

93. Cárdenas, Margarita: *Las Culturas andinas y los ritos agrarios. [Az Andok kultúrái és az agrárritusok]*
94. Marosi Teréz: *Ünnep és folklorizmus. (Olaszország, 1982)*

1983

95. Barabás Györgyi: *Magyar néprajzi cikkbibliográfia az 1840–1849-es évekből válogatott folyóiratok alapján*
96. Bárkányi Ildikó: *Gyermekélet a csongrádi tanyákon*
97. Kása Endréné Csapó Katalin: *A „Haj szénája...” párválasztó gyermekjáték mozgáselemzése és tipikus szövegmotívumainak vizsgálata*
98. F. Főzy Vilma: *Halottkultusz Mexikóban*
99. Horváth Sándor: *Jeles napok a Vas megyei horvátok körében*

100. Polák László: *Gyermekélet Budapesten (6-14 évesek a Deák téri Általános Iskolában)*
101. Ruzsa János: *Az életfordulók a kétegyházi románoknál. Szokás, hiedelem*
- 1984
102. Alföldy Boruss István: *Hangrögzítései folklór Magyarországon*
103. Deáky Zita: *Anyaság és kisgyermekgondozás az izményi (andrásfalvi) székelyeknél*
104. Nagy Emőke: *Kultúra – kultúraváltozás. A kultúrák sorsa a fejlődő világban*
105. Sulyánné Zima Zsuzsanna: *Az eladott lány balladája. Adalék a szlovák–magyar népköltészeti kapcsolatok kérdéséhez*
- 1985
106. Csáky Marianne: *Rövid áttekintés két antropológiai módszerről*
107. Sharma, Bharat Bhushan: *A védikus korabeli esküvői hagyományok a mai múltáni etnikumban*
- 1986
108. Arias, Emilio: *Posztkoloniális népi ünnepek Costa Ricában*
109. Bekk Mária: *Gazdasági és társadalmi viszonyok a 18. század eleji Indiában*
- 1987
110. Ágh Zsófia: *Egy pünkösdi gyülekezet vallási életének kialakulása*
111. Kovács Stella: *A mártosi lakodalom ötven éve*
112. Kristóf Ildikó: *Református egyházközségi igazgatás és életforma: Tiszadorogma (18. század vége – 19. század)*
113. M. Várkonyi Ildikó: *Az Alfaluk (Drávaszög) lakodalmi hagyományai*
114. Wilhelm Gábor: *A sámánválasztás folyamata*
- 1988
115. Csukovits Anita: *Nemesbőd – egy nyugat-dunántúli község – vallási élete a búcsújárások tükrében*
116. Jávor Nikolov: *A népi kultúra és a televízió*
117. Lengyel Ágnes: *Az imádkozás és szokásai egy Nógrád megyei faluban (Terény)*
118. Navarro, Jorge Carlos Kun: *A „hetedik” rítus. Tisztulás, megtisztulás, rontás elhárítási rítus Lima városában*
119. Tölgyessy Zsuzsanna: *Egy Mátra-vidéki szegény ember tudati világa. Repertoár-vizsgálat*
120. Urioste, Juan Cristóbal Jordán: *Acercamientos hacia la medicina popular de Bolivia [Közelítések a bolíviai népi gyógyászatához]*
121. B. Varga Ildikó: *A szegedi boszorkányperek (1728–1744)*

1989

122. Bereznai Zsuzsanna: *A házépítés szokásai és hiedelmei*
 123. Juhász Ildikó: *Vizsgálatok egy hangszer kapcsán. (A szájorgona Ázsiában)*
 124. Rashid, Hasan: *Nőnek születni Szudánban*
 125. Somodi Tamás: *A jeles napi szokások változást vizsgálata Zubonyon*
 126. Wołosz, Robert: *Az 1945 utáni lengyel folklorisztika mint a néprajztudomány része*

1990

127. Kovačev Olga: *A vajdasági mézeskalács megjelenésétől napjainkig (1760-as évek-től 1990-ig)*
 128. Sándor Ildikó: *Élettörténetek a családban*

1991

129. Balassáné Földesi Gabriella: *Szórakozás, társas élet, egyesületi élet Tamásiban a 20. század első felében*
 130. Fejes Katalin: *A nagyszombati szentelt tűz népi felhasználása*
 131. Lanczendorfer Zsuzsanna: *A gyimóti gyermek élete a 20. században. (Három generáció összehasonlító néprajzi vizsgálata)*
 132. Landgraf Ildikó: *Középkori finn legendaköltészet*
 133. Rockenbauer Zoltán: *Taliti mitológia*

1992

134. Joó Emese: *Szerelmi rontás*
 135. Juhász Katalin: *Tisztálkodás és szépségápolás Abán a két világháború között*
 136. Paál Zsuzsanna: *Paraszi élet Rákospalota-Ófaluban. Társadalomnéprajzi elemzés élettörténeti megközelítésben*
 137. Újj Írisz: *Az önpusztítás társadalmi-kulturális háttere Alsószuhán*
 138. Vámosi László: *A téli időszak kalendáriumi szokásai Zoboralján. Katalin-naptól Gergely-napig*

1993

139. Kerülő Tünde: *A hiedelmek szerveződésének társadalmi és etnikai aspektusai. A boszorkányság jelenségének több szempontú elemzése konkrét település esetében*
 140. Roszik Alexandra: *Májusfaállítás Gyöngön (1989–1992). Szokáselemzés*
 141. Schleicher Veronika: *A májusfa. I. Kísérlet egy népszokás elemzésére*
 142. Tarnay Tünde: *Mezítelenség a magyar varázscselekedetekben*
 143. Vasvári Zoltán: *A kártyajáték a hagyományos közösségek életében a 20. században*

1994

144. Burányi Katalin: *Egy gyermekjátékszöveg folklorisztikai elemzésének tanulságai. Módszertani kísérlet*

145. Halász Albert: *Jeles napok. Lendva-vidéki népi kalendárium*
 146. Piróth István: *A helyi társadalom önszerveződő folyamatai: egyesületi élet Ócsán a két világháború között*

1995

147. Czingel Szilvia: *Mosástól a vasalásig... Higiéniai szokások változása Kéménden*
 148. Rézműves Melinda: *E colax ande romengi tradicija. (A colax szerepe az oláhci-gány néphagyományban)*
 149. Szabó Irén: *Görög katolikus húsvéti szokások Hajdúdorogon. (A liturgikus és népi vallásgyakorlat párhuzamai)*

1996

150. Berényi Ágnes: *A jászladányi rózsafüzér-társulat*
 151. Papp Árpád: *„Rossz vér”*
 152. Szénási Zsófia: *A virágok „nyelve”, a virágok „beszéde”. Használat és értelmezés Pilisborosjenőn*

1997

153. Agócs Gergely: *Egy szürke, meg egy hamuszín galamb. A hagyományos szellemi kultúra egy nógrádi magyar pásztor életében*
 154. Pongrácz Judit: *Egy szilágysági magyar falu betegségképe*

1998

155. Bartos Yvette: *A budapesti zsidóság hétköz- és ünnepnapjai a századfordulótól a második világháborúig*
 156. Deák Krisztina: *Rendellenes temetkezések a 10–11. században a Kárpát-medencében*
 157. Raffai Judit: *Egy vajdasági mesemondó meséi*
 158. Szabó Zsuzsa: *Dämonologische Sagen der Ungarndeutschen. Donauschwaben erzählen vom Fahren den Schüler*
 159. Tomán Erzsébet: *Kegyártárgyak élete. Megjegyzések két római katolikus falu példáján*

1999

160. Csákányi Zoltán: *A magyar tojásdíszítés motívumainak és a hímes tojás funkcióinak változása*
 161. Fábrián Gabriella: *Vallásos kisközösségek Csíkszentdomonkoson*
 162. Kiss Réka: *Történeti, folklórisztikai adatok a Kükküllői Református Egyházmegye 17. századi iratanyagában*

é. n.

163. Novákovics István: *Erdőbénye néprajzi monográfiájából*
 164. Soós Sándor: *Székesfehérvár–Felsőváros népének gyalogos búcsújárása Kiscellbe (Celldömölkre)*

A mutatóban szereplő római I-es a doktori értekezés, a római II-es a szakdolgozat sorszáma utal.

- Ágh Zsófia II. 110.
 Agócs Gergely II. 153.
 Agüero, Irma I. 19.
 Alföldy Boruss István II. 102.
 Arias, Emilio I. 42., II. 108.
 Asztalos Ildikó II. 87.
 Balassáné Földesi Gabriella *lásd* Földesi Gabriella
 Balogh Judit I. 15., II. 41.
 Bán Elek II. 31.
 Barabás Györgyi II. 95.
 Bárkányi Ildikó II. 96.
 Barsi Ernő I. 9.
 Barsi Hajna II. 88.
 Bartos Yvette II. 155.
 Báthory János II. 60.
 Bekk Mária II. 109.
 Benedek Katalin II. 65.
 Berényi Ágnes II. 150.
 Bereznai Zsuzsanna II. 122.
 Bernát László II. 68.
 Beszédes Valéria II. 56.
 Biernaczky Szilárd II. 61.
 Bihari Anna I. 32.
 Bodrogi Tibor I. 2.
 Bognár Emőke II. 29.
 Borbély Jolán II. 11.
 Borsányi László II. 40.
 Bozsaky Katalin II. 59.
 Böröczky Károlyné *lásd* Salyámosy Judit
 Burányi Katalin II. 144.
 Cárdenas, Margarita II. 93.
 Czingel Szilvia II. 147.
 Csákányi Zoltán II. 160.
 Csáky Marianne II. 106.
 Csapó Katalin II. 97.
 Csukás Irén II. 22.
 Csukovits Anita II. 115.
 Deák Ferenc I. 22.
 Deák Krisztina II. 156.
 Deáky Zita I. 45., II. 103.
 Dirwish, Salah Mustafa I. 38.
 Dobos Ferenc I. 33., II. 69.
 Dobos Ilona I. 7.
 Domokos János II. 73.
 Dömötör Ákos I. 11., II. 43.
 el-Aldy, Saber M. B. II. 74.
 Eperjessy Ernő II. 44.
 Erdész Sándor I. 3.
 Fábíán Gabriella II. 161.
 Fatuska János II. 46.
 Fejes Katalin II. 130.
 Földes Lászlóné *lásd* Györgyi Erzsébet
 Földesi Gabriella II. 129.
 F. Főzy Vilma II. 98.
 Fülöpné Tátrai Zsuzsanna *lásd* Tátrai Zsuzsanna
 Gazda Klára I. 20.
 Gémes Balázs I. 35.
 Gémes Balázsné *lásd* Vámos Mária
 Gergely Katalin I. 23.
 Gerzanics Magdolna I. 29.
 Györe Kornélia II. 66.
 Györgyi Erzsébet I. 16., II. 17.
 Halász Albert I. 48., II. 145.
 H. Halász Judit II. 89.
 Halmos István II. 3.
 Hegedűs László II. 35.
 Hermann Anna II. 1.
 Horváth Iván I. 17.
 Horváth Sándor II. 99.
 Istvánovits Márton II. 8.
 Jámbor Márta II. 12.
 Jávor Nikolov II. 116.
 Joó Emese II. 134.
 Joób Emőke II. 51.
 Juhász Ildikó II. 123.
 Juhász Katalin II. 135.
 Jung Károly I. 37.
 Kálmánfi Béla I. 8.
 Kapronyi Terézia II. 78.
 Károly Sándor László II. 47.
 Kása Endréné *lásd* Csapó Katalin
 Kelemen Sarolta II. 13.
 Kerülő Tünde II. 139.

- Keszler Mária II. 4.
 Kiss Gabriella II. 14.
 Kiss Mária II. 18.
 Kiss Réka II. 162.
 Kovačev Olga II. 127.
 Kovács Emese I. 36.
 Kovács István II. 67.
 Kovács Katalin II. 70.
 Kovács Orsolya II. 90.
 Kovács Stella II. 111.
 Kovács Zoltán I. 25.
 Kováss Márta II. 24.
 Körner Tamás II. 42.
 Krasznai Andrea II. 79.
 Kristóf Ildikó II. 112.
 Kríza Ildikó I. 5., II. 27.
 Küllös Imola I. 13., II. 36.
 Ladvenicza Ilona II. 7.
 Lanczendorfer Zsuzsanna II. 131.
 Landgraf Ildikó II. 132.
 Lengyel Ágnes I. 46., II. 117.
 Lengyel János I. 30.
 Limbacher Gábor I. 47.
 Liszka József I. 39., II. 80.
 Liszkay Zsuzsanna II. 48.
 Maác László II. 5.
 Maár Margit I. 1.
 Mács Ildikó II. 75.
 Mándoki László II. 15.
 Marosáné Ladvenicza Ilona *lásd*
 Ladvenicza Ilona
 Marosi Teréz II. 94.
 Martin György I. 4., II. 19.
 Moldován Domokos II. 52.
 Molnár Csilla II. 53.
 Molnár Mária II. 25.
 Murillo, Oscar I. 21.
 Nagy Dezső I. 12.
 Nagy Emőke II. 104.
 Nagy Ilona II. 37.
 Navarro, Jorge Carlos Kun II. 118.
 Németh Imre II. 33.
 Novák Ferenc II. 32.
 Novákovics István II. 163.
 Osman, Fathi Mohamed I. 40.
 Ördögh Szilveszterné Molnár Csilla *lásd*
 Molnár Csilla
 Paál Zsuzsanna II. 136.
 Pálfi Csaba I. 10., II. 6.
 Pálfi Csabáné *lásd* Keszler Mária
 Papp Árpád II. 151.
 Papp Zsófia II. 57.
 Pázsit Zsuzsanna II. 45.
 Pesovár Ernő I. 6., II. 2.
 Pesovár Ferenc II. 9.
 Píróth István II. 146.
 Pócs Éva II. 20.
 Polák László II. 100.
 Pongrácz Judit II. 154.
 Raffai Judit II. 157.
 Rashid, Hasan II. 124.
 Réthely Prikkel Miklós I. 41.
 Rézműves Melinda II. 148.
 Rockenbauer Zoltán II. 133.
 Roszik Alexandra II. 140.
 Ruzsa János II. 101.
 Sáfrány Zsuzsanna II. 86.
 Salamon Anikó II. 54.
 Salyámosy Judit II. 21.
 Sándor Ildikó II. 128.
 Sz. Sándor Zsuzsa II. 81.
 Schleicher Veronika II. 141.
 Sebestyén Éva I. 44., II. 71.
 Sebők Géza II. 62.
 Sharma, Bharat Bhushan II. 107.
 Somodi Tamás II. 125.
 Soós Sándor II. 164.
 Sulyánné Zima Zsuzsanna *lásd* Zima
 Zsuzsanna
 Sulyok Ilona II. 76.
 Süveg Veronika II. 58.
 Szabó Erzsébet II. 26.
 Szabó Irén II. 149.
 Szabó Zsuzsa II. 158.
 Szacsvay Éva I. 26., II. 38.
 Szapu Magda Viola I. 43., II. 72.
 Szemerkenyi Ágnes II. 39.
 Szénási Zsófia II. 152.
 Szentgyörgyi Katalin II. 55.
 Szentpéteri Erzsébet II. 30.
 Szigeti László II. 82.
 Takenori, Kambe I. 27.
 Tamás Ferenc II. 83.
 Tarnay Tünde II. 142.
 Tátrai Zsuzsanna I. 31., II. 34.
 Tomán Erzsébet II. 159.
 Tóth Ferenc I. 18.
 Tóth János II. 16.

Tóth Klára II. 49.
 Tölgnyessy Zsuzsanna II. 119.
 Tüskés Gábor II. 84.
 Újj Írisz II. 137.
 Urioste, Juan Cristóbal Jordán II. 120.
 Vadasi Tibor II. 85.
 Vámos Mária II. 23.
 Vámosi László II. 138.
 B. Varga Ildikó II. 121.
 Varga Marianna I. 24.
 Vargyas Gábor I. 34., II. 63.
 M. Várkonyi Ildikó II. 113.
 Vas János II. 77.

Vasvári Zoltán II. 143.
 Verebélyi Kincső I. 28., II. 64.
 Vidacs Bea II. 91.
 Voigt Vilmos II. 28.
 Wessetzkyne Sáfrány Zsuzsanna lásd
 Sáfrány Zsuzsanna
 Wilhelm Gábor II. 114.
 Wolosz, Robert II. 126.
 Zelnik József II. 92.
 Zima Zsuzsanna II. 105.
 Ziniel Katalin II. 10.
 Zsigmond Gábor I. 14., II. 50.

