

# Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

133. évfolyam

2022

1. szám

*Balatonyi Judit*

## Megházasodni a lakodalom előtt? A megerősítő szertartások és a házasságkötések 21. századi jelentései

### BEVEZETÉS

Napjainkban a házasságkötés módja, rítuskomplexuma és maga a házasság intézménye jelentős globális és lokális átalakulásokon megy át.<sup>1</sup> Magyarországon a nemzetközi demográfiai folyamatokhoz hasonlóan bár magas a válások száma és a házasságkötés nélküli, tartós élettársi kapcsolatok száma is folyamatosan nő,<sup>2</sup> a házasságkötési kedv a nemzetközi gyakorlatoktól eltérően nem hagyott alább. Sőt a 2010-es mélypontot elhagyva a hazai lakodalmak száma tartósan emelkedik.<sup>3</sup> A nemzetközi szakirodalom a házasságkötések popkulturális népszerűségét, a nagyobb és fényűzőbb, pazarlóbb lakodalmak „reneszánszát” hangsúlyozza, a stagnáló vagy éppen visszaeső házasságkötési trendek ellenére is. Például Nagy-Britanniában, ahol a kutatások szerint a házasságkötési ráta történelmi mélypontra esett a házasságkötés szervezőinek.<sup>4</sup> Magyarországon 2019-ben a házasságkötések száma kiugróan magas volt. 2019. január és december között 65300 pár házasodott, ez 28%-kal több volt az egy évvel korábbinál. Sőt, még a 2020-as COVID-19 világjárvány ellenére, amely nemzetközi szinten drasztikusan csökkentette a házasságkötési rátát,<sup>5</sup> a házasságkötések száma

<sup>1</sup> A tanulmány megírását az MTA Prémium Posztdoktori Kutató Program támogatta (befogadó intézmény: PTE BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék).

<sup>2</sup> Lásd Boreczky–Földes–Gyebnár–Solymosi 2007; Somlai 2013; Pongrácz–Spéder 2003; a nemzetközi demográfiai folyamatokról lásd Cherlin 2004; Treas–Lui–Gubernskaya 2014.

<sup>3</sup> 2019-ben az Európai Unió tagállamai közül Olaszországban, Szlovéniában és Portugáliában volt a legalacsonyabb, Litvániában, Lettországon és Magyarországon a legmagasabb a házasságkötési ráta, lásd [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Marriage\\_and\\_divorce\\_statistics](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Marriage_and_divorce_statistics) (Letöltés: 2021. 05. 19.)

<sup>4</sup> Carter–Duncan 2017.

<sup>5</sup> Lásd pl. Wagner–Choi–Cohen 2020.

minimálisan (3%-kal) nőtt is a pandémia alatt.<sup>6</sup> A hazai demográfiai folyamatokkal párhuzamosan a kortárs házasságok kulturális arculata is megváltozott: a korábban normatívnak számító, nagyszabású, pazarló lakodalmak mellett különösen népszerűek lettek a kisebb, puritánabb, személyesebb esküvők, illetve az ezektől elválasztott, későbbi időpontban megtartott nagy lakodalmak.

Az elmúlt években egyre gyakoribbá kezdett válni – elsősorban városi településeken, főként a fővárosban, nagyobb vidéki városokban és megyeszékhelyeken a középosztálybeli 20-40 éves korosztály körében –, hogy a jegyespárok megházasodnak, hivatalos polgári házasságot kötnek már jóval a *Nagy nap*, a lakodalom előtt. Korábban is előfordult, hogy bizonyos okok miatt előre kellett hozni a hivatalos házasságkötést (banki hitel, gyermekvállalás, egyéb adminisztratív teendők miatt) és a pár később ragaszkodott a lakodalmi mulatsághoz és / vagy az egyházi esküvőhöz, de mindez sokkal ritkábban, nem tendenciaszerűen fordult elő. A jelenség a következőképpen írható le röviden: Míg a polgári házasságkötés két tanú vagy a legszűkebb család jelenlétében, utcai ruhában, vagy legalábbis nem teljes esküvői pompában történik az anyakönyvvezető előtt, addig a Nagy nap a násznép jelenlétében zajlik ünnepség keretében. A Nagy napon a lakodalom mellett helyet kaphat még az egyházi esküvő, ha a házasulandók ennek emocionális, spirituális okokból szükségét érzik, és egyre többször előfordul egy újabb, profán házasságkötési szertartás, a *megerősítő szertartás* is. A megerősítő szertartás a *szertartásvezető* közreműködésével – az újratemetési szertartások logikájához hasonlóan<sup>7</sup> – valójában a második, lényegében az első, „igazi”, egyetlen, hivatalos és kötelező polgári esküvőként tűnik fel. A megerősítő szertartások a kortárs lakodalmi divatot követve a házasulandók párkapcsolatának biografikus, személyes aspektusait igyekeznek felmutatni, másrészt a hagyományosabb normáknak megfelelően színre is viszik, a násznép felé mímelik is a „klasszikus” polgári esküvőt. Tehát a rítusok „belülről” unikális intenciójúak, a megvalósulást tekintve, „kívülről” nézve egyformák. Úgy tűnik, hogy kialakulóban van tehát a házasságkötéseknek egy újabb típusa, az egymástól térben és időben is jól elválasztott, (előrehozott) hivatalos házasságkötés és (a később megtartott) kvázi házasságkötéssel kísért Nagy nap, lakodalom. Azt feltételezem, hogy ez az invenció, összefüggésben az egyre élénkülő házasságkötési kedvvel, újabb gyakorlatokkal, motívumokkal, jelentésekkel és funkciókkal gazdagíthatta a házasságkötés rítuskomplexumát és a házasság intézményét.

Vajon miért házasodnak meg az emberek Magyarországon a lakodalmuk előtt, majd miért „házasodnak meg” ismét, a későbbi lakodalmuk alatt? Csupán egy újabb, az esküvői ipar által népszerűvé tett szolgáltatói „termékről”, lakodalmi divatról lenne szó, vagy a jelenség mögött bonyolultabb társadalmi, gazdasági és kulturális összefüggések és jelentések is rejlenek? Milyen tágabb társadalmi diskurzusok és kontextusok formálják ezeket az új jelenségeket? A megerősítő szertartásokat milyen érvek mellett ajánlják az esküvői szolgáltatók, és milyen általánosabb, illetve személyes okok miatt választják, vagy éppen utasítják el a házasságkötésre készülők? A kívülről egyformának tűnő rítusokhoz milyen belső értelmezések társulnak? Mit jelentenek ezek fényé-

<sup>6</sup> Forrás: <http://www.ksh.hu/gyorstajekoztatok/#/hu/list/nep> (Letöltés: 2021. 04. 16.).

<sup>7</sup> Lásd erről Zemplényi 2009.

ben a hivatalos polgári esküvők, egyházi esküvők, lakodalmak, mit jelent a házasságkötés és mit jelent a házasság intézménye?

## CÉLKITŰZÉSEK ÉS MÓDSZEREK

Számos nemzetközi kutatás foglalkozik a lakodalmi ipar a házasságkötésekre gyakorolt hatásával. Ahogy azt Sharon Boden, illetve Cele C. Otnes és Elizabeth H. Pleck megfogalmazták, a modern házasságkötések olyan a piaci és fogyasztási szokások által meghatározott „kulturális eseményekké” váltak, melyek szinte teljesen függetlenek lettek a házasság intézményétől. Nem elsősorban házasságkötés miatt házasodnak az emberek, hanem az esküvőket sokkal inkább „önmagukért” vagy éppen „a romantikus, ünnepszerű öröm megünnepléséért” rendezik meg.<sup>8</sup> A szociológus Julia Carter szerint a lakodalmi szolgáltatók lényegében jó áron eladható termékekké teszik a romantikát, a lakodalmi szokásokat és hagyományokat. Különféle általuk szervezett tanfolyamokon, nyílt napokon, esküvői kiállításokon, a szolgáltatásaikat reklámozó magazinok címlapjain, megtanítják a menyasszonyoknak a megfelelő esküvői szabályokat és rítusokat.<sup>9</sup> Julia Carter *individualizált konformitásnak* nevezte el a „belülről” egyedinek, „kívülről” egyformának látszó házasságkötések paradox jelenségét. Brit lakodalmak vizsgálata alapján hangsúlyozta, hogy a házasulandók az egyediségre törekvés ellenére homogén, egyforma esküvőket hoznak létre igazodva a lakodalmi ipar trendjeihez, valamint a násznép (ti. a társadalmi kapcsolatok) elvárásaihoz az elismerésért folytatott versengés miatt.<sup>10</sup>

Eddigi kutatási eredményeim kissé árnyalják a fent leírtakat. Bár a lakodalmi szolgáltatók maguk is amellet érvelnek, hogy tevékenységükkel igyekeznek tanítani a házasulandókat (megtanítani esküvőt szervezni, a jó, megfelelő esküvői szolgáltatásokat választani), különféle mintákat, trendeket áruba bocsájtani, de nem csak az ő edukációs szándékaik szervezik a modern esküvőket. A különféle lakodalmi szolgáltatásokat igénybe vevő fogyasztók nem passzív befogadók, nem is mindig jó tanulók, visszabeszélnék, visszakérdeznek, bizonyos rítusokat, gyakorlatokat, szabályokat másként – és legfőképpen plurálisan – értelmeznek. A szolgáltatók maguk is érzékenyen ragálnak a piac és a társadalom alakulására – így például a demográfiai változásokra, a növekvő házasságkötési kedvre, ennek lehetséges okaira és következményeire –, és közben próbálják a lehető legjobban megismerni a különféle potenciális fogyasztói véleményeket és igényeket is. Felméréseket végeznek, online kérdőíveket, Facebook-csoportban közreadott szavazásokat tartanak, figyelik a posztjaikra érkező reflexiókat, vitákat, online diskurzusokat stb. Ezért a vizsgálatomban és jelen írásomban a lakodalmi ipar által kínált szolgáltatásokat nem pusztán a fogyasztókat egyirányúan befolyásoló tényezőként kezelem, hanem sokkal inkább a fogyasztók és a szolgáltatók közötti kölcsönös egymásra hatásokra irányítom a figyelmet. Sőt, a különféle szolgáltatói ipar által forgalmazott narratívákat sem homogén és személytelen, „arctalan”

<sup>8</sup> Lásd Boden 2003: 19; lásd még Pleck–Otnes 2003.

<sup>9</sup> Carter–Duncan 2018.

<sup>10</sup> Carter–Duncan 2018.

konstrukciónak tekintem, hanem inkább az egyedi és gyakran partikuláris (szolgáltatói narratívumok, vélemény, ellenvélemények és stratégiák) és kollektív (reprezentációk rendszerei) közötti dinamika megragadására törekszem.

Írásomban a megerősítő szertartásokkal, házasságkötéssel és házassággal kapcsolatos belső, émius interpretációkat, a megerősítő szertartások divatját meghonosító esküvői szolgáltatók, és az új szolgáltatásokat igénybe vevő vagy éppen elutasító menyasszonyi diskurzusokat vizsgálom a 2019 szeptembere és 2020 márciusa között<sup>11</sup> folytatott, kulturális antropológiai házasságvizsgálatom megerősítő szertartásokkal, illetve a házasság és a házasságkötés komplex összefüggéseivel kapcsolatos eredményei alapján. Antropológiai terepmunkát végeztem dél-dunántúli esküvői kiállításon, részt vettem több *Házasság hetéhez* kapcsolódó rendezvényen. Interjúztam, résztvevő megfigyeléseket végeztem, fényképekkel dokumentáltam az eseményeket. Digitális etnográfiai adatokat gyűjtöttem a Facebook felületén működő több, magyar nyelvű esküvőszervező és csevegő csoportban, vizsgáltam a lakodalmi szolgáltatók és a menyasszonyok diskurzusait.<sup>12</sup> Mindezek mellett online, önkitöltős kérdőívet is készítettem a házasság és házasságkötés témájában. A *Google Forms* típusú önkitöltős online kérdőívet a Facebook felületén tettem közre fizetett hirdetés formájában. Ahogy azt már számos kutató hangsúlyozta, a Facebook hirdetési felülete kiválóan alkalmas arra, hogy megadjuk az elérni kívánt személyek demográfiai adatait, érdeklődési köreit, segítségül hívva a felhasználók digitális lábnyomait, ezáltal pontosítva és szűkítve az elérni kívánt, megszólított felhasználók körét.<sup>13</sup> A kérdőív 2020. február 13. és március 14. között volt elérhető és kitölthető.<sup>14</sup> Összesen 1075-en töltötték ki és számos internetes megkeresés, pontosítás és reflexió is érkezett.<sup>15</sup> A következőkben azt próbálom felfejteni, hogy a házasulandók szándékaiknak, céljaiknak megfelelően a házasságkötésük/házasságkötéseik vonatkozásában miként törekednek, ha törekednek „megkülönböztetésre”, egyediségre, különbségtételre vagy éppen a „meg nem különböztetésre”.<sup>16</sup> Az elemzés során az egyéni, belső értelmezéseket és gyakorlatokat igyekszem a hazai társadalom és kultúra szövetébe ágyazni és megmutatni a lakodalmi

<sup>11</sup> A kutatás 2020 márciusától, a COVID-19 világjárvány miatt új irányt vett. 2020. március közepétől, egészen a COVID-19 magyarországi begyűrűzésétől kezdve vizsgálni kezdtem, hogy a világjárvány alatt miként változtak meg az esküvőszervezés és házasságkötések lehetőségei és gyakorlatai.

<sup>12</sup> 12 csoportról, illetve oldalról van szó: a négy legaktívabb csoportot figyelem a legintenzívebben, napi szinten. A csoportokban a tagok száma 2500 és 30.000 fő között váltakozik.

<sup>13</sup> Lásd: Iannelli – Giglietto – Zurovac 2020.

<sup>14</sup> A kérdőív publikálását a Valentin nap, illetve a *Házasság hetének* időszakára időzítettem, és a COVID-19-es világméretű járvány Magyarországra való begyűrűzésével közel egy időben, az egészségügyi veszélyhelyzet és a különféle megelőző intézkedések, szabadtéri és beltéri rendezvények – így a lakodalmak – korlátozása (március 11) előtt lezartam.

<sup>15</sup> Lásd: <https://forms.gle/6i2vX1zLZfoCo3ZF9> (Letöltés: 2020. 03. 25.). A házasság-kérdőív kitöltőinek 92,3% nőként határozta meg magát. 43,9% 20-30 év, 45,4% 31 és 50 év, 7,3% 51-80 év, 3,3% 14-19 év közötti, 0,02% 81 év feletti volt. 64,8% egyetemi/főiskolai végzettséggel, 27,3% érettségivel, 3,3% szakiskolai képzettséggel rendelkezett. 12,5% a fővárosban, 38,6% megyeszékhelyen, illetve nagyvárosban, 24,7% községben, faluban, 23,6% kisvárosban, 0,6% tanyán él.

<sup>16</sup> Vö. Goldstein–Gidoni 2001: 22; Appadurai 1990: 5; 17.

ipar által forgalmazott különféle reprezentációk hatásait és ellenhatásait. Tehát a szubjektív házasság(kötés)-értelmezéseket és gyakorlatokat próbálom ütköztetni a különféle nyilvános közösségi, szolgáltatói diskurzusokkal, kontextusokkal, és természetesen a saját külsős, megfigyelői tapasztalataimmal is. A lakodalmi ipar által terjesztett szolgáltatások adaptációjának és értelmezésének módjait a Lévi-Strauss-i *barkácsolás* ('bricolage') fogalmával igyekszem megragadni,<sup>17</sup> így értelmezem továbbá a szolgáltatók gyakorlatait is. Meglátásom szerint ugyanis nemcsak a menyasszonyok, hanem maguk a szolgáltatók is *brikolőrök*. Elsőként a megerősítő szertartások megjelenéséről, és a házasság és a házasságkötés kortárs jelenségeit potenciálisan befolyásoló strukturális körülményekről szólok, majd a megerősítő szertartások divatját meghonosító esküvői szolgáltatók diskurzusait vizsgálom meg. Végül ezek metszetében értelmezem az új szolgáltatásokat igénybe vevő vagy éppen elutasító menyasszonyi diskurzusokat. Mindezzel azt remélem, hogy némiképp sikerül majd megmagyarázni és feloldani az *individualizált konformitás* kortárs paradoxonát.

#### STRUKTURÁLIS FAKTOROK ÉS KONTEXTUSOK. A KORTÁRS HÁZASSÁGOK ÉS HÁZASSÁGKÖTÉSEK MOTIVÁCIÓIT ÉS JELENTÉSEIT BEFOLYÁSOLÓ TÁRSADALMI-GAZDASÁGI KÖRÜLMÉNYEK

A növekvő házasságkötési kedv, és az előrehozott, lakodalomtól elválasztott esküvők divatja különféle társadalmi-gazdasági faktorokkal, különösen család és népesedéspolitikai intézkedésekkel is magyarázható. Olyan a kormány által bevezetett, házassághoz és gyermekvállaláshoz kötött kedvező kamatozású hitelről van szó, mint a 2015-től induló *CSOK*<sup>18</sup> és különösen a 2019-ben a *Családvédelmi Akcióterv* részeként bevezetett *Babaváró hitel*.<sup>19</sup> Az emelkedés, és az előrehozott esküvők trendje pontosan a *Babaváró hitel* megjelenésének évében lett számottevő. A hitelfelvétel motivációja tehát tulajdonképpen önmagában is magyarázhatná a házasságkötési ráta emelkedését, és az előrehozott puritánabb esküvők növekvő tendenciáját – minél előbb, minél egyszerűbben kötéssék meg a házasság pusztán a *papír* érdekében. Hogy a *papír*, ez a kulturális-társadalmi termék aztán gazdasági tőkévé legyen konvertálható.

A házasságkötési kedv fellendülésére, a gazdasági érdekekre, különösképpen az új hitelekre való hivatkozások, eltérő tónusokkal a nyilvános társadalmi diskurzusokban is megjelentek. A demográfiai folyamatok nyilvánosságához nagyban hozzájárult egy a Központi Statisztikai Hivatal Facebook-oldalán a *Házasság hetében* közzétett

<sup>17</sup> Még Lévi-Straussnál a barkácsolás azt a folyamatot jelentette, amely során a tradicionális társadalmakban új mítoszokat hoztak létre, saját értelmezésében mindez a különféle normák, értékek és gyakorlatok újabb célokra való adaptálását jelenti. Lévi-Strauss 1962; Carter–Duncan 2017; 2018: 180–195.

<sup>18</sup> A családok otthonteremtési kedvezményéről lásd erről részletesen Szikra 2018; ezeknek, illetve a különféle adókedvezmények házasságkötési hajlandóságra gyakorolt hatásairól és annak társadalmi rétegzettségéről lásd Murinkó–Rohr 2018: 18.

<sup>19</sup> Hungler–Kende 2019.

infografika is,<sup>20</sup> amely a 2019-es év esküvőboomját húzta alá: „közel 30 éve nem kötöttek ilyen sok házasságot”. A színes ábrából az is kiderül, hogy 2018-ban a házasságkötések 27,7%-ában a pár egyik, vagy mindkét tagja immáron másodszor házasodott. A KSH-s infografikát a Facebookon megosztották magánszemélyek (friss házasok és házasulandók), társkeresőoldalak, lakodalmi szolgáltatók, továbbá párterápiával, párkapcsolati problémákkal foglalkozó coachok, mediátorok, tanácsadók, illetve kormányzati kötődésű oldalak is. Az „esküvőboom” hírért tovább árnyalták a különféle, a házasságok instabilitását, a válás kérdését és a házasságkötések lehetséges motivációit érintő mikroértelmezések és parázs viták. Számunkra különösen érdekes, hogy az említett KSH-s Facebook-posztok alatt pro és kontra számos érv jelent meg azzal kapcsolatban, hogy vajon a kormányzati támogatások miatt *érdekből* vagy *szerelemből* házasodnak-e a fiatalok. Tehát a mindennapi nyilvános diskurzusban szembeállításra kerültek az érdekek és az érzelmek diktálta szerelmek és házasságkötések. Míg az utóbbi inkább pozitív, az előbbi inkább negatív előjellel szerepelt. A házassági motivációk bináris opozíciós értelmezése a társadalomtudományokban is jól ismert. Korábban az érzelmi alapokon nyugvó, illetve a különféle érdekek diktálta házasságok között jelentős, elsősorban civilizatorikus különbséget feltételeztek a kutatók.<sup>21</sup> A *modern* házasságkötések eseteiben elsősorban az érzelmek, főként a romantikus szerelem térnyerését hangsúlyozzák, és ezt a modern házasságkötési gyakorlatot gyakran ellenpontozzák a régi, *hagyományos* házasságkötéseket befolyásoló társadalmi, gazdasági érdekekkel. Újabban inkább azt hangsúlyozzák, hogy a házasság motivációi mögött személyes vágyak, és különféle társadalmi-gazdasági és politikai igények – exogámiára, illetve endogámiára, vagy éppen a nők cseréjére való törekvések stb. – egyaránt felfejthetők.<sup>22</sup>

Magam is amellet érvelek, hogy pusztán az említett társadalmi-gazdasági motivációkkal a kortárs házasságkötések demográfiai és kulturális jellegzetességei nem magyarázhatók. Ha el is fogadjuk azt, hogy elsősorban gazdasági érdekek miatt házasodnak, vagy időzítik a házasságkötésüket az emberek, azt még mindig nem tudjuk, hogy miért tartják a lakodalmat a polgári esküvővel egy napon, vagy attól elválasztva, akár sokkal később. Ezek lennének a házasság intézményétől függetlenített lakodalmak, ünnepek Sharon Boden által értelmezett *par excellence* esetei? Ha ez így lenne, akkor mivel indokolható a *Nagy napok* lakodalmi forgatagába beiktatott újabb, másfajta, kvázi polgári esküvők, megerősítő szertartások növekvő népszerűsége? Lássuk, mit mondanak ezekről az összefüggésekről a megerősítő szertartásokat kínáló lakodalmi specialisták és maguk a házasulandók, elsősorban a menyasszonyok!

<sup>20</sup> Forrás: <https://www.facebook.com/KozpontiStatistikaiHivatal/photos/a.462605993883714/1933854276758871/?type=3&theater> (Letöltés: 2020. 03. 18.)

<sup>21</sup> Goode 1963; Giddens 1991; Illouze 2012.

<sup>22</sup> Lásd erről Valentine–Beckerman–Alès 2017.

## SZOLGÁLTATÓI DISKURZUSOK

A hivatalos házasságkötésektől elválasztott lakodalmakat kísérő *megerősítő polgári szertartás*-szolgáltatások a 2000-es évek elejétől váltak elérhetővé Magyarországon. A hazai szolgáltatók egy külföldön már sikeres, a házasságkötést kiegészítő, részben helyettesítő gyakorlatot igyekeztek meghonosítani. A megerősítő szertartás tehát egy sajátos hazai változata a nemzetközi gyakorlatban már évtizedek óta jelen lévő regisztrálatlan, nem hivatalos házasságkötéseknek, *elköteleződési/megerősítő szertartásoknak* ('*commitment ceremonies*'). Ezidáig viszonylag kevés etnográfiai adattal rendelkezünk ezekről. Mert bár a regisztrálatlan, nem hivatalos frigyek a mindennapi, *többségi* társadalom esetében is igen felülreprezentáltak, Amerikától kezdve, Nagy-Britannián át, számos helyen előfordulnak. A kurrens antropológiai kutatások elsősorban az európai, például brit muszlim, nem regisztrált, nem hivatalos házasságok eseteiként, illetve a nyugati LMBTQ házasságok alternatíváiként írtak a jelenségről. Rajnaara C. Akhtar 2018-as tanulmányából tudjuk, hogy a brit muszlimok számára az államilag nem elismert egyházi házasság, a *nikkah*, és az *elköteleződési szertartás* választása a hivatalos brit polgári házasságkötés helyett a többséggel, illetőleg az állammal szemben kifejezett ellenállás, a hatalom gyakorlásának az eszköze. Döntés, egyfajta rituális állásfoglalás a társadalmi integráció felé tett lépésekről, a brit állam és a muszlim közösséghez való tartozás közötti egyensúly, *liminalitás* fenntartásának igényéről.<sup>23</sup> Michelle A. Marzullo és Gilbert Herdt 2011-es, illetve Corinne Reczek, Sinikka Elliott, és Debra Umberson 2009-es írásaiban az amerikai LMBTQ *elköteleződési szertartások* egyéni és társadalmi jelentéseiről, motivációiról olvashatunk.<sup>24</sup> Írásaikból megtudjuk, hogy korábban az elköteleződési szertartás az LMBTQ párok körében a házasság valódi alternatívájának számított, saját maguk számára hozták létre, elvárásaikhoz, normáikhoz igazították, valódi átmeneti rítusnak tekintették. Később egyre inkább jelentés nélkülinek érezték és törvényes házasságra, a *papírra* vágytak.<sup>25</sup> Ugy vélték – és ez volt az oka az elköteleződési szertartások fokozatos elutasításának is –, hogy a szertartás által elsősorban a már meglévő szövetséget, a kapcsolat tartósságát lehet ünnepelni.<sup>26</sup> Újabban, az LMBTQ házasságok amerikai legalizálását követően, az elköteleződési szertartások, pontosan a fenti indok miatt – a kapcsolat ünnepe, a rítus személyes, egyedi jellege stb. –, a törvényes házasságkötések mellett ismét reneszánszukat élik. Kiegészítik, újabb-magasabb szintre emelik a házasságkötést.<sup>27</sup>

Magyarországon a lakodalmi szolgáltatók az új szolgáltatást elsőként a házasság megerősítésének rítusaként igyekeztek népszerűsíteni. A házassági évfordulók megünneplése, a házassági fogadalom megújítása mellett lehetőséget kínáltak a polgári esküvői szertartás megismétlésére, a házasság, illetve a házasságkötés megerősítésére

<sup>23</sup> Akhtar 2018.

<sup>24</sup> A cikkek az azonos neműek közötti házasság 2015-ös egyesült államokbeli legalizációja előtt születtek. Kivételt képezett ekkor Massachusetts állam, ahol 2004. május 17-e után házasodhattak az azonos nemű párok, illetve törvényes házasságot köthettek 2015 előtt Kanadában is.

<sup>25</sup> Marzullo–Gilbert 2011: 535–536.

<sup>26</sup> Reczek–Elliott–Umberson 2009.

<sup>27</sup> Lásd erről Oswald 2016.

– ugyanis erre egyre nagyobb igény mutatkozott. A szolgáltatás különösen az utóbbi 5 évben vált egyre népszerűbbé. Az esküvői szolgáltatók piacán újabb és újabb profi, okleveles szertartásvezetők tűntek fel – elsősorban, de nem kizárólag, nők –, akik a szép, személyes, megható és a rugalmas házasságkötést hirdették. Az új szolgáltatást kínáló lakodalmi szolgáltatók – esküvőszervezők, illetve maguk a *szertartásvezető* specialisták – igen hamar újfajta érveket igyekeztek felvonultatni a megerősítő szertartás létjogosultsága mellett. Méghozzá oly módon, hogy a *szertartást* a jól látható kontrasztok megteremtése érdekében a hivatalos polgári esküvőkkel – ritkán az egyházi szertartásokkal – vetették össze, illetve a saját szertartásvezetői tevékenységüket az anyakönyvvezetők munkájához hasonlították. Ennek lényege a következőképpen összegezzük: Igaz, hogy csak az anyakönyvvezető előtt, két tanú jelenlétében és az erre rendelt hivatalos helyiségben – vagy engedélyezett, de költségesebb külső helyszínen – kötött házasság az érvényes; azonban nem köthető házasság bármely helyszínen, bármely időpontban, nem választható meg az anyakönyvvezető személye sem és nagyjából kötött a szertartás menete és az esketőszöveg is. A jogszabályban korlátozott, normatív, *hagyományos*, csupán egy meghatározott kereten belül rugalmas szertartással szemben a *megerősítő szertartás* az egyéni igényekhez igazítható. A megerősítő szertartás tehát a hivatalos házasságkötések bürokratikus kötöttségektől megfosztott házasságkötési ceremónia ígéretével kecsegtet.

A felsorolt különbségek közül az esküvői helyszínnel és időponttal kapcsolatos rugalmasság kérdése talán nem igényel túl sok magyarázatot, az időponttal és a helyszínnel kapcsolatos szabad választást lehetőségként, igazi szabadságként határozták meg a szolgáltatók. Mivel indokolják a szolgáltatók a személyesség, az egyediség fontosságát a hivatalos, jogilag szabályozott kötött formákkal szemben? Az egyediség, a párokra hangolt és megismételhetetlen szertartás fontosságát elsősorban a lakodalom, a házasságkötés, illetve a párkapcsolat és házasság komplexebb jelentéseivel és egyéni jellegzetességeivel magyarázzák. Azzal, hogy a házasulandók a saját párkapcsolatuk tapasztalatai, egyedi vágyaik alapján vágnak neki a házasságkötésnek és a házasságnak, igyekeznek létrehozni a saját *álomesküvőjüket* és haladnak a *boldog házasság* felé. Fontos hangsúlyozni, hogy a szolgáltatói interpretációk szerint a saját és az egyedi, elsősorban a menyasszonyok, a nők házasságkötéssel kapcsolatos álmait és elképzeléseit jelenti. A nők kitüntetett szerepét az esküvőszervezésben a lakodalmi piac résztvevői kiemelten kezelik, esetenként ironikusan és kritikával is illetik, mindenestre a szolgáltatásokkal kapcsolatos hirdetésekben, illetve az esküvői kiállításokon is elsősorban a női fogyasztókat igyekeznek megszólítani, középpontba állítani. Így pl. a 2020-as *Dél-Balatoni Esküvő Kiállítás*on a férfivendégeknek, vőlegényeknek billiárdasztallal ellátott *játószobát* biztosítottak. Egy 2019-es pécsi esküvőnapon a főszervező is azt hangsúlyozta, hogy a menyasszonyok csak a leglényegesebb dolgokat beszéljék meg a vőlegényeikkel (szolgáltatók típusa, személye, étel-ital, helyszín stb.), a partikulárisabb tényezőkkel kapcsolatban (dekoráció színe, vagy inkább a színnek árnyalata) inkább csak tájékoztassák őket a döntéseikről, vagy csak azt kérdezzék meg tőlük, hogy inkább az „A” vagy a „B” verziót választanák. A szertartásvezetők és a többi szolgáltató is, a házasságkötést és magát a házasságot a pár (kiemelten a menyasszony és részben a családjaik) saját, közös projektjének tekintik, amely mindig

az adott párkapcsolatra, annak sajátosságaira (mióta tart a párkapcsolat, a jegyeség, együtt él-e már a házaspár, van-e már gyermek stb.) és a konkrét családi kötelekre épül. Ehhez kínálnak speciális szertartást, a pár egyéniségét leginkább visszatükröző ceremóniát.

### MENYASSZONYOK PERSPEKTÍVÁI. A MEGERŐSÍTŐ SZERTARTÁST „TÁMOGATÓK” ÉS AZ „ELLENZŐK” SZEMPONTJAI ÉS DÖNTÉSEI

Ha a megerősítő szertartásokat a házasulandók, elsősorban a menyasszonyok perspektívájából, az ő szempontjaik, motivációik és értelmezéseik irányából szemléljük, beláthatunk azokba a folyamatokba, amelyek során a „fogyasztók” elfogadják, visszautasítják, vagy éppen átalakítják a lakodalmi ipar által forgalmazott termékeket, központba állított jelentéseket. A házasulandók miért vagy miért nem a Nagy napon tartják a hivatalos polgári esküvőt, hanem pl. már évekkal, hónapokkal, napokkal korábban? A Nagy napon miért a megerősítő szertartást és vagy az egyházi esküvőt iktatják be a lakodalom mellé a hivatalos polgári szertartás helyett? Feltárára kerülnek az általánosabb vélemények és elképzelések, illetve a konkrét egyéni döntésekre és élethelyzetre is igyekszem ráirányítani a figyelmet. Ahhoz, hogy ezek jól érthetők legyenek, továbbá, hogy látható legyen, mit is jelentenek a konkrét gyakorlatok, azok mennyire általánosak, tipikusak vagy egyediek, elsőként a kérdőíves kutatás és a digitális etnográfiai vizsgálataim alapján bemutatok néhány releváns számszerű összefüggést.

A vizsgálatomból az látszik, hogy bár bőven akad példa arra, hogy a polgári esküvőt nem követi nagyobb családi-baráti ünnepség,<sup>28</sup> a legjellemzőbb házasságkötési mód – legalábbis a COVID-19 pandémiát megelőzően – az volt, hogy a polgári esküvőt még aznap, vagy napokkal, hónapokkal, esetleg évekkal a hivatalos házasságkötés után egyházi esküvővel és vagy megerősítő szertartással kiegészített lakodalom, *Nagy nap* követte. Az online kérdőívemre válaszolók 84,4%-a tervezett, illetve kötött polgári házasságot, 52,2%-a lakodalmat, 21,6%-a csupán a polgári esküvőt kísérő kisebb családi-baráti vacsorát, 38,2%-a egyházi esküvőt és 8,3%-a megerősítő szertartást is tartott. Míg a 66,4%-nál a polgári szertartás nyilvános (tehát része a Nagy nap eseményeinek), addig 22,9%-nál ez egy privát, kéttanús esemény, 10,5% pedig a „nem tudom” választ jelölte. Fontos látnunk azt is, hogy a válaszadók többsége a házasságkötésüket saját, individualizált gazdasági, jogi és társadalmi döntéseikkel, erős érzelmi motiváltságukkal, vallásos elképzeléseikkel, saját társadalmi karriertörténetükkel, aktuális párkapcsolatuk sajátosságaival is indokolják. 77,9% az ideális társ megtalálásával<sup>29</sup>, 49,7% az elköteleződés fontosságával, illetve 28,7% a megfelelő időzítéssel indokolta a házasságkötést. 9,8% megjelölte továbbá az állami támogatást, kedvezményt, 12,3% a jogi előnyt, 15,6% a terhességet, továbbá 4,6%-nál megjelent a társa-

<sup>28</sup> Mert csak kisebb esküvőre van igény, vagy igény ugyan lenne a nagyobb lagzira, ám szerény a költségvetés és a polgári esküvőt csak kisebb családi-baráti vacsorával kötik össze.

<sup>29</sup> A 2., 3. házasságkötés, tehát az újra házasodás esetében is.

dalmi, családi nyomás is, mint a házasságkötést befolyásoló tényező.<sup>30</sup> Meglepő módon a házasságkötéssel, a lakodalmi ajándékokkal elérhető gazdasági haszonszerzés a motivációk között a legritkábban jelent meg. Ennek oka elsősorban az a társadalmi tapasztalat és interpretáció, miszerint a lakodalommal a legjobb esetben is maximum az esküvő költségeit lehet fedezni, és az ezen felüli bevétel ritka és alig kiszámítható. A lakodalmak többsége kisebb veszteséggel vagy a költségek kiegyenlítésével zárul. A *Nagy nap* megrendezését a házasságkötés motivációján túl (47,9%); a szerelem megünneplésével (66,1%), a fogadalomtétel óhajával (34,2%), illetve a szórakozással (28,2%) is indokolták.<sup>31</sup> A vizsgálatból kirajzolódott az is, hogy elsősorban a szórakozás, illetve az öröm és a boldogság megosztása, a szerelem, a párkapcsolat, az új szintre lépett párkapcsolat megünneplése okán rendezik meg a lakodalmakat.<sup>32</sup> A polgári és az egyházi esküvőt az államnak, Istennek, és saját maguknak, a család, barátok előtt tett fogadalomtétel igényével és elvárásával, a szerelemmel, a polgári esetében a konkrét jogi és gazdasági következményekkel, a megerősítő szertartást a kapcsolat, a házasság, szerelem, a boldogság ünneplésével és a fogadalomtétellel is indokolják. A házasságkötési motivációik szintjén tehát az érzelmek, különösképpen a szerelem és az érdekek egymással keveredhetnek. Saját kutatási eredményeim tehát ellentmondanak a szerelmi-érzelmi és az érdekeket egymással szembeállító korábbi értelmezéseknek. Úgy látom, hogy ezek a különféle motivációk nem pusztán a kutatói értelmezés-elemzés során mutathatók ki, hanem maguk az érintettek is ilyen komplexen értelmezik azokat.

A megerősítő szertartások megítélésére és értelmezésére megfigyeléseim szerint nagyfokú pluralitás, illetőleg a pluralitás felismerésének egyéni-közösségi élménye jellemző. Tulajdonképpen nem egy lokális, regionális, nemzeti stb. házasságkötési „hagyomány”, gyakorlat van, hanem nagyon sokféle, és ezeknek a gyakorlatoknak a meg- vagy betartása sem kötelező. Sőt egy-egy gyakorlat, jelenség önmagában is többféleképpen értelmezhető: „Az esküvő az, ahol van egy szertartás, ahol mindenki jelen van, akit a pár kíván, és aztán közösen vigadunk. Ebbe sok minden belefér, mert kinek mit jelent.”<sup>33</sup>; „Mind tájegységet, faluban, családban más a szokás. Ahol dominál az adott hely, család szokásai, hagyományai.”<sup>34</sup> A társadalomtudósok már korábban is felismerték a hagyományok kortárs, plurális közösségi értelmezéseit, vagyis azt a folyamatot, melynek során az egyén észreveszi, hogy az ő tudásán, hiedelmén, világképén kívül más meggyőződések is létezhetnek, így saját elképzeléseivel, tudásaival szemben reflexívvé válik. Ezt a felismerést elsősorban a modernizációs folyamatok, illetőleg a társadalmi változások velejárójának tekintették. A pluralitás felismerése, valamint a relativista narratív stratégiák és ideológiák aktív használata mellett az abszolutizáló törekvések is tetten érhetők az esküvőszervezéssel kapcsolatos hétköznapi diskurzusokban. Például amikor a beszélgetők, vitázók egy kérdés

<sup>30</sup> *Mi okból kötne házasságot? Ha már házas, miért házasodott meg?* – kérdésre több válasz is jelölhető volt.

<sup>31</sup> *Miért szeretné a Nagy napot / lakodalmat / esküvőt stb. megszervezni?* – kérdésre több válasz is jelölhető volt.

<sup>32</sup> vö. Boden 2003: 19.

<sup>33</sup> Budapest, 2020. február 18.

<sup>34</sup> Baranya, 2020. február 18.

kapcsán pontosan a házasságkötés funkcióinak és jelentéseinek érvényességére és központi, *igazi* jelentéseire kíváncsiak, és vagy egy meghatározott, mindent felülíró jelentés mellett érvelnek.

A szétválasztott esküvőkkel, illetve a megerősítő szertartásokkal kapcsolatban három nagyobb véleménycsoportot láttam kibontakozni. Az egyik csoport teljesen semlegesen viszonyul a kérdéshez vagy nem ismeri elég jól, nem hallott, olvasott róla, nem volt még ilyen szertartáson, nem volt még olyan élethelyzetben, hogy felmerült volna ennek a lehetősége és saját elképzeléseitől teljesen távol esik. A második csoport határozottan ellenzi, a harmadik csoport szintén jól artikulált érvek mentén támogatja. Természetesen ez a három véleménycsoport nem képez statikusan zárt egységeket, sok esetben szituáció függően változnak, minimálisan módosulnak is ezek a nézetek. Jellemzően az első és a második, illetve az első és a harmadik csoport között van átfedés, átmenet. Én most csak az „ellenzők” és a „támogatók” szempontjaival foglalkozom.

### Az „ellenzők”

Az „ellenzők” álláspontja szerint a megerősítő szertartás nem igazi, hiteltelen, hazugság, megtévesztő. *Alpolgárinak, eljátszott esküvőnek, kamuesküvőnek, ceremóniás eljátszásnak, nem igazi szertartásnak* nevezik, túlságosan modernnek, individualizáltnak tartják, és elsősorban a polgári esküvő fontosságát hangsúlyozzák. Számukra az igazi Nagy napot a hagyományos vagy éppen modern polgári esküvő kisebb vacsorával, a polgári esküvő és a lakodalom vagy a polgári, egyházi esküvő és lakodalom hármasa jeleníti meg.

A kisebb, kéttanús vagy kisebb létszámú, estebéddel, vacsorával összekötött házasságkötéseket választók az egyszerűbb, szolidabb ünnepséget gyakran a *piazarlónak, felszínesebbnek, a mások elvárásaihoz idomulónak*, ilyen értelemben *hagyományosnak* titulált Nagy napokkal is szembe állítják, és azt hangsúlyozzák, hogy a kicsi ünnepség keretében megtartott esküvők – a tulajdonképpeni Nagy napok – szólnak igazán a házasulandókról, párkapcsolatukról a személyes igényeikről. „Nekünk ilyen volt. Mi és 2 tanú egy keddi napon. [...] a világ pucparádés lagzijáért sem adnám ezt az élményt. Ez tényleg csak a mienk volt, tényleg csak rólunk szólt.” (2019) Másként érvelnek a polgári szertartással, lakodalommal és egyházi esküvővel ünneplők. Ők a nagy, ünnepélyes Nagy napokat pontosan a család és a barátok előtti ünnep varázsával indokolják. Mikor egy menyasszony felveti egy online felületen, hogy a polgári esküvő és a lakodalom együttes megünneplésére nincs lehetősége – például Babaváró hitel, terhesség, anyagi nehézségek miatt előre kell hozni a hivatalos frigyét – az *ellenzők* vagy egy későbbre halasztott Nagy napot javasolnak és mellé kísérő szertartásként egyházi esküvőt vagy egyszerűen a polgári esküvő és a kisebb családi vacsora megtartása mellett érvelnek. Azt is gyakran hangsúlyozzák, hogy a hivatalos polgári esküvő során kimondott igenek és a gyűrűváltás révén jön létre a lényegi házasság, ezután a megismételt *polgári rítus*, megerősítő szertartás már teljesen felesleges: „Szerintem nem kell az álpolgári... addigra Te is így fogod érezni, hiszen már mostantól Feleség leszel. A templomit sokan tartják külön, ki-ki más okból. Az szerintem

*is elég lesz! Gyönyörű lesz, felejthetetlen lesz!*<sup>35</sup> Tehát a polgári házasságkötés, az egyházi esküvő, illetve az ott elhangzó eskük, ígéretek hozzák létre a házasság szóbeli és írásbeli bizonyítékait. A szerelem, az elköteleződés vágya, a kapcsolat érzelmi-jogi bebiztosítása, felvállalása mind-mind indokolttá tehetik ezt. A polgári házasságkötés jogi, bizalmi aspektusaival függ össze az is, hogy az ellenzők szerint a megerősítő szertartás már nem a házasságkötésről szól annak valódi, jogi értelmében: „Mondjuk véleményem szerint az »ott és akkor«, illetve joghatás nélküli (a megerősítő) szertartásnak nincs értelme.”<sup>36</sup> „Ne kövessetek meg, de ha az esküvő napja előtt hivatalosan történik a házasság, utána mi értelme van kamu szertartásnak? Értem, hogy meghitt, ha pont jó mondatokkal talál be valaki, de az már nem arra a pillanatra szól.”<sup>37</sup> Sőt, megtévesztő is lehet a rokonságra, a barátokra és ismerősökre nézve. „Nem szeretünk hazudni”<sup>38</sup> „Én nem akarnám az egészet lezavarni 3 perc alatt 2 tanúval, hogy aztán bekamuzzak egy „rendes” esküvőt, de persze kinek mi tetszik.”<sup>39</sup> Az utóbbi gondolat elsősorban arra utal, hogy számos esetben a násznép nem is tud arról, hogy nem igazi polgári esküvőn, hanem megerősítő szertartáson vesznek részt. A polgári esküvő eljárássát, megidézését egyébként alkalmanként maguk a szertartásvezetők is javasolják, merthogy szerintük a résztvevők észre sem veszik a különbséget: a szertartásvezető nemzetiszín szalagot visel, eskü, gyűrűváltás is történik, a házasok/házasulandók és a tanúk könyvet, emléklapot is aláírnak. Az ellenzők azt javasolják azoknak, akik bizonytalanok a tervezett esküvővel kapcsolatban, hogy várják meg, hogy érzik majd magukat a hivatalos házasságkötés után. Hogy tulajdonképpen érzik-e az átmeneti rítus társadalmi-érzelmi hatásait, azt, hogy *Férj és Feleség* lettek, s majd ennek függvényében döntenek a továbbiakról, hogy igénylik-e a második szertartást. „Szerintem a döntést napold el a papírozós polgári utánra! Akkor már jobban fogod érezni, hogy kell-e két szertartás!” (2019) Kritikaként hangzik el sokszor az is, hogy a megerősítő szertartások túlzott személyessége, részletessége, egyedisége, „modernsége” pontosan a házasságkötések rituális, formális aspektusait írja felül. Szerintük a házasságkötési ceremóniát pontosan a „hagyományos”-hivatalos esketőszöveg, annak előírt-rituális jellege teszi megfelelővé, elfogadottá. „Még csak vendégként voltam szertartásvezető esküvőn, de amellet, hogy az nem az igazi [...], a személyes műsor szerintem nem jó, legtöbbször nem élvezhető... túl sok, túl részletes, nem természetes és nem jó hallgatni.”<sup>40</sup>

Rátérve a példákra, a következőkben olyan konkrét eseteket is bemutatok, amelyekben a házasulandók az esküvőszervezésük során a megerősítő szertartás ellen döntöttek: polgári szertartással és kisebb családi vacsorával; polgári szertartással, illetve más napon megrendezett Nagy nappal (lakodalommal és egyházi esküvővel), illetve a Nagy napon megrendezett polgári szertartással ünnepeltek. És ez az *ellendöntésük* mind a megvalósuló házasságkötésük, mind a házassággal kapcsolatos elképzeléseik és vágya-

<sup>35</sup> Pest megye, 2019.

<sup>36</sup> Vas megye, 2019.

<sup>37</sup> Pest megye, 2017.

<sup>38</sup> Pest megye, 2019.

<sup>39</sup> Pest megye, 2017.

<sup>40</sup> Budapest, 2019.

ik szempontjából jelentőséggel bírt. Mert elsősorban a megerősítő szertartással állítják szembe a választott ceremónia vagy ceremóniák valódi értelmét: „*Én sose szerettem az áldolgokat, nem tudom összeegyeztetni... nekem kell az a tudat, hogy az az igen lesz az igazi! Ott, a ruhában, a szeretteim körében szeretném kimondani a valódi igent.*”<sup>41</sup> Tehát a hivatalos polgári szertartás támogatói elsősorban a valódi igenek kimondását jelentő – a házasságot jogilag létrehozó, a szerelmet felvállaló és elismerő – házasságkötés mellett érvelnek, és ennek az első pillanatnak, az igazi átmenetnek az élményét kívánják a násznépkel megosztani. Ugyanakkor számukra is fontos, hogy a szertartást kontrollálják, hogy az a számukra legmegfelelőbb helyszínen, térben valósulhasson meg: „*mi hivatalos anyakönyvvezetőt hívunk ki a helyszínre. És szerintem ez nem igaz, hogy ők nem mondanak olyan szép beszédet, sőt! A miénk is fog mondani rólunk személyes dolgokat pl. Ja! És amúgy olcsóbb, mint a szertartásvezető.*”<sup>42</sup> Elképzeléseiket sok esetben az esküvőszervezés büdzséjéhez is igazítják, és ennek fényében mérlegelnek.

A nyilvános, Nagy napba illesztett, illetve a *magányos* polgári házasságkötések eseteiben is fontos szempont a személyesség: az, hogy a szertartás pontosan annyira legyen egyedi, annyira szóljon a párról, a saját történetükről és párkapcsolatukról, amennyire azt ők maguk szeretnék. A polgári szertartás nem feltétlenül zárja ki az esetet privát, intim vagy éppen kreatív vonatkozásait. Többen amellet érvelnek, hogy a polgári szertartás is egyedivé tehető, mind a választott *ceremóniák*, mind a szertartás szövege tekintetében, melyről a későbbiekben még szó lesz. Szintén izgalmas szempont a nyilvános polgári esküvők melletti – és a megerősítő szertartások elleni – döntések eseteiben, hogy a házasulandók gyakran nem kívánják a párkapcsolatuk részleteit, személyes történeteit a szertartás részévé tenni. Azokat vagy bizalmas, belső információként kezelik, vagy azt feltételezik, hogy ezek a résztvevők számára már jól ismert anekdoták, ezért ezek hangsúlyozása teljesen okafogyott. Nem személyes, hanem szép szertartásra vágynak: „*Nekünk anyakönyvvezető lesz. [...] tényleg csak a szűk család és legjobb barátok lesznek jelen, ők pedig betéve tudják az összes apró sztorinkat is, sokat nem tudna már rólunk mondani egy szertartásvezető sem. Ugyan még nem tudom, hogy miket fog mondani az anyakönyvvezető, de az a kedvesség, amivel fogadott minket, engem nagyon megnyugtatót és kizártnak tartom, hogy ne lenne szép majd a szertartás.*” (2019) Online kérdőívem eredményei alapján elmondható, hogy a kitöltők 76,3%-a szeretné, 10 %-a nem, hogy a házasságkötésük saját egyéniségüket, személyiségüket fejezze ki, 13,5% bizonytalan volt a kérdésben.

### A „támogatók”

A *támogatók* a fentiekkel ellentétben elsősorban a megerősítő szertartás szépségét, hitelességét, személyességét és hosszúságát hangsúlyozzák a pár perces polgári házasságkötés hivatalos és személytelen eseményével szemben. Szerintük a *hagyományos, papírozós* házasságkötéseknek „sok varázsa sincs”, viszont az *esküvő szertartásveze-*

<sup>41</sup> Pest megye, 2017.

<sup>42</sup> Debrecen, 2017.

tővel, a *ceremónia, fogadalom megerősítés, kültéri szertartás* igazán meghitt. Álláspontjuk szerint a megerősítő szertartás nagyon is valódi, a bizalomról is szól, hiszen a felek szertartás során „házasodnak össze”, „csak a papírt pár órával/pár nappal korábban aláírják.” (2017) Csakúgy, mint az egyházi esküvők esetében, itt is arról van szó, hogy szintén később, a polgári házasságkötést követően férjként és feleségként tesznek fogadalmat az érintettek, és együtt ünnepelnek a családdal és a barátokkal.

A polgári esküvőt és a Nagy napot külön ünneplő házaspárok nem is a polgári házasságkötés napját, hanem a Nagy napot, az egyházi, és vagy a megerősítő szertartást ünneplik meg a házassági évfordulóik alkalmával és ezt a dátumot vésik a jegygyűrűikbe is. „Nekünk is a másnap lesz a hivatalos évforduló. A polgári igazából csak egy 10 perces papírozás lesz, nem is gondolok úgy rá, mint egy ünnepségre.” Vagy a Nagy napot, ha az csupán évekkal később esedékes, gyakran a polgári házasságkötés dátumára időzítik. Ritkán mindkét dátumot ünneplik. „Nekünk kettő van és így is fogjuk tartani” (2018) A meghittség, személyesség a támogatók szerint elsősorban a szertartásvezető speciális közbenjárásának köszönhető, illetve annak, hogy a párral közösen dolgozza ki a ceremóniát és az esketősöveget: „A szertartásvezető viszont több alkalommal találkozik a párral, megismeri a történetüket, és személyre szabott szertartást ír nekik, ami hosszabb és meghittebb, mint a hivatalos.” (2017) Illetve gyakori érv még a megerősítő szertartás mellett az esküvői költségek csökkentése is: a megerősítő szertartás szép, személyes és megfizethető.

Milyen házasságkötés- és házasságértelmezések mentén mondanak igent a házassulandók a szertartásvezetős megerősítő szertartásokra? Hangsúlyozni kell, hogy most olyan Nagy napokról beszélünk, amelyek esetében a polgári esküvő bizonyos okok miatt korábban megvalósult, ritkán van csak példa arra, hogy a polgári szertartást még aznap megerősítő szertartás követi. Azonban a fiatal házasok a későbbiekben nagyobb lakodalmat, illetve a lakodalmat kísérő szertartást is terveznek. „Nem az van, hogy megvan a pénz, házasok vagyunk, kell ennél több? Gözerővel készülünk az esküvőre, jön velem mindenrová [ti a férj-vőlegény], ő is élvezi minden pillanatát.” (2019) Ilyen okok lehetnek a betegség (a pár valamelyik tagjának vagy családtagjának a betegsége), terhesség; gyermektervezés, kedvezőbb adózási feltételek elnyerése, állampolgárság biztosítása, vagy éppen az, hogy a pár nagyobb beruházást (építkezést, házvásárlást, felújítást, utazást, befektetést vagy éppen világraszóló lakodalmat) tervez és a házasság a feltétele a hitelképességnek (pl. *Babaváró hitel, CSOK*). És ilyen ok a COVID-19 világjárvány is, amely 2020 márciusától alapjaiban változtatta meg a hazai esküvőszervezés és lakodalmak lehetőségeit is. Ez esetében nem ritka, hogy a polgári esküvő évekkal vagy hónapokkal is megelőzheti a Nagy napot. „augusztusban lesz az esküvőnk. De szeretnénk házat venni, csak meg babaváró miatt úgy döntöttünk a polgárit CSAK a papír miatt, megcsináljuk most. De jövőre a templomival együtt csinálunk egy álpolgárit.” (2019) „Ha nem hozták volna be a babavárót, nem készülnénk most az álomesküvőnkre [ti. hivatalos fogadalom megerősítés, templomi esküvő és lakodalom], hiszen sajnos saját erőből nem ment volna. Max egy kicsi, szűk családi körben. Így aztán minden álunk valóra válik és az összes családtagunk velünk ünnepelhet.” (2019) „Nekünk idén a 6. évfordulónkon [ti. 6 éves párkapcsolat] volt a polgári, ott már pocakban volt a kisfiunk így nem akartunk bulit. Viszont jövőre a 7. évfordulón

lesz a lagzink. [...] (2019) Speciális, külső körülményt jelenthet még az esküvő kitűzött napja is, ha a pár egy olyan dátumhoz ragaszkodik, amelyen nem tudnak hivatalosan házasságot kötni: „Az esküvőnk július 1-ére esik, ami, mint kiderült Köztisztviselők napja, nem tudunk aznap polgári szertartást tartani, így keresnünk kell egy jó szertartásvezetőt. Mivel templomi esküvőnk sem lesz, szeretném, ha tényleg olyan szertartásvezetőnk lenne, aki minden kérésünket teljesíteni tudja.” (2016)

Nemcsak a megnevezett speciális élethelyzetek, gazdasági-társadalmi körülmények és döntések miatt házasodhatnak meg az emberek a lakodalom előtt (esetleg utána). Ezt okozhatja akár egy hirtelen döntés – az előbbre hozott polgári szertartás és ezáltal az összetartozás megerősítésének, a fogalmak kimondásának az erős vágya –, hogy már a kitűzött esküvő előtt „házasodjunk össze minél előbb, most rögtön, ha lehet”, titokban, csak a tanúkkal akár utcai ruhában, mindennapi körülmények között. A romantikus szerelemmel, az elköteleződés iránti sóvárgással is magyarázzák mindezt. „... alig vártam, hogy a felesége lehessen. Szűk családi körben megtartottuk a polgárit, aztán majd tervben van egy lagzi is, de mindenki azt gondolja, hogy a hitel miatt... Kiábrándító. Lassan már fel sem merül senkiben a mai világban, hogy valaki szerelemből házasodik.” (2020) A romantikus szerelemre való intenzív hivatkozásokkal a házasulandók gyakran a kortárs házasságkötéssel kapcsolatos mindennapi személyes és személytelen, általánosabb sztereotípiákat is cáfolni igyekeznek. A házasulandók gyakran panaszkodnak, hogy az előrehozott esküvők esetében a család, az ismerősök, szomszédok és rokonok kényszerítő körülményeket és különféle érdekeket – főként babavárás és hiteligénylést – feltételeznek, ami különösen felháborítja és elszomorítja a házasságot tervező fiatalokat. A menyasszonyok nagy része jól ismeri a kortárs házasságokkal kapcsolatos, azokat elítélő, elsősorban az anyagi érdeket, különösen a *Babaváró hitel* emlegető nyilvános diskurzusokat. Itt jegyzem meg azt is, hogy jelenlegi ismereteim szerint a csupán a hitelek, különösen a CSOK, Babaváró hitel igénylése okán megkötött frigyek elsősorban a *másoknak* tulajdonított gyakorlatokként kerülnek említésre. Hogy tudniillik ők maguk is felveszik a hitelt, ha már házasodnak, élnek a lehetőséggel, esetleg át is ütemezik, előbbre is hozzák emiatt a házasságkötés dátumát, de nem csak emiatt, nem csak a gazdasági érdekek miatt házasodnak. Ugyanakkor gyakran elhangzik az is, hogy ismernek olyan személyeket, akik csak emiatt házasodtak.

Bár a speciális körülmények miatt korábbra ütemezett polgári esküvők eseteiben nyilvánvaló, hogy a szertartással a házasulandók a jogilag törvényes házasság megkötésére törekednek, jogi-társadalmi státuszváltozásukat igyekeznek biztosítani. De vajon mit éreznek ebből az érintettek, mennyire tudatosul, valósul meg valódi átmenet? Sokan már a polgári szertartást követően valódi érzelmi-lelki-társadalmi változásokról, meghittségről, a bizalom megerősödéséről, igazi ünnepről számolnak be, sőt, a polgári szertartásra úgy is készülnek, mint egy valódi státuszmodosító ünnepségre. Az „első Nagy napra”: „Mindent megtartunk így is, lesz bevonuló zene, gyűrűhúzás, fröccs, ceremónia és pezsgőzés is. Attól, hogy itt csak ennyien leszünk még emlékeztessé szeretnénk tenni, hiszen ez a hivatalos.”<sup>43</sup> A változást leginkább egymás megszólításában – *terms of address* és *terms of reference*, mint férjem, feleségem –, az

<sup>43</sup> Szeged, 2019.

esetlegesen megváltozott asszonynévben, a gyűrű viselésében érik tetten, ismerik fel. Ezzel függ össze, hogy többek furcsának is tartják, hogy majd a Nagy napon férjként-feleségként és nem vőlegényként-menyasszonyként kell az oltár elé állniuk: „*Csak kicsit vicces mindig mondani a szolgáltatóknak stb., hogy a férjem... pedig még csak ezután »házasodunk«.* Nekünk nem lesz most templomi sem, csak szertartásvezetővel ceremónia.” [Ti. a polgári] júniusban 2 tanúval, lagzi jövőre csak.” (2019) „*Nekem is fura, hogy a Nagy Napon már 9 hónapos házasságunk leszünk. [...]* (2019)

Idetartozik az előrehozott polgári esküvő egy másik gyakran hangoztatott előnye is, hogy mivel a hivatalos polgári szertartással megkötik a házasságot, az ezzel kapcsolatos aggodalmak a Nagy napról a polgári szertartásra kerülnek át.<sup>44</sup> Ezáltal a lakodalom sokkal nyugodtabb és felszabadultabb lehet: „*Ja, és még egy vicces érv a szertartásvezető mellett: nekünk előtte nap volt a hivatalos papírozás, és ugye lévén az volt az »igazi«, amikor tényleg törvényesen házasság lettünk, így az izgulás egy része áttevődött arra a napra. Mégiscsak nagy lépés, egy komoly elhatározás valóra váltása. Így viszont másnap az esküvőnk napján már bármi idegeskedés felmerült, csak legyintettünk és azt mondtuk: akármi félresikerülhet, végül is már úgyis házasság vagyunk.*” (2019)

Mások viszont nem igazán érzik a polgári esküvő által előidézett változást, mivel meg akarják őrizni, menteni a Nagy nap varázsát, megpróbálják ezeket a lehetséges változásokat elhárítani, illetve ideiglenesen zárójelbe helyezni. Ezért is igyekeznek a polgári szertartást mindennapivá alakítani, deszakralizálni, kiüresíteni. Így például a polgári esküvő során gyakran nem váltanak gyűrűt, nem választanak ceremóniát (pezsgőzés, homoköntés, gyertyagyújtás). Nem viselnek ünnepi ruhát és frizurát sem: „*nem volt baj, hogy nem volt rajtam fehér ruha és hogy csak annyian vagyunk... mondjuk mi nem húztunk ott gyűrűt, nem gyújtottunk gyertyát, teljesen alap összeadást kértünk, pont azért, hogy a májusi (szertartásvezetős Nagy nap) varázsa ne vesszen el. Én nem éreztem magam ettől feleségnek és azóta sem, ugyanúgy várom a májusit, így legalább 2x örülhettünk és nem utolsó sorban a babaváró is meglett és már az új lakásban lakunk.*” (2019) Az is megesik, hogy a polgárit követően nem viselnek gyűrűt akkor sem, ha váltottak, titkolják az esküvőt, nem változtatják meg a kapcsolati státuszukat a közösségi médiás profiljukon.

Tehát a házasságkötés valódi rítusát, az átmenetet és annak igazi ritualizált pillanatait és érzéseit nem a polgári esküvő mindennapi, egyszerű mozzanataiban, hanem a kapcsolatukat ténylegesen központba állító Nagy nap, a lakodalom, és elsősorban a megerősítő szertartás, és vagy az egyházi esküvő eseményeiben kívánják felismerni.<sup>45</sup> „*Mi azt az Igent tekintjük igazinak, amit a családunk, szeretteink köreiben mondtunk ki.*”<sup>46</sup> Akár érzik, akár nem a polgári esküvő által létrehozott újfajta, hivatalos köteléket, a házaspár, jegyespár párkapcsolata, illetve a házasságuk a Nagy napon ismét terítékre kerül. Altalában azért is van szükség erre a második, újfajta házasságkötésre, mert a házasulandók, házasságok így kívánják a népszép felé és saját maguk számára is biztosítani a lakodalom hagyományos elemeit, a feltételezetten elvárt rítusait, a „lényegi”,

<sup>44</sup> Vö. a nemzetközi elköteleződési szertartások melletti hasonló érvekkel, lásd korábban.

<sup>45</sup> Vö. Marzullo–Gilbert 2011.

<sup>46</sup> Debrecen, 2017.

valódinak tartott polgári esküvőt. Gyakori indok az is, hogy a polgári esküvő vagy akár az azt kísérő ünnepség, lakodalom az első házasságkötési alkalommal nem pont olyan volt, ahogy azt a pár tervezte. Nem a vágyott helyszínen, ruhában, menüszorral, dekorációval, kísérő szertartásokkal, rítusokkal, illetve résztvevőkkel valósult meg. Nem volt pénz a látványosabb ünneplésre, ezt tiltották vagy ellenezték a szülők, vagy éppen az első házasságkötés tervezésébe a család, barátok, ismerősök beleszóltak: „*Mi családi esküvőt tartottunk nem akartunk nagy cécót. Én terhesen nem is bírtam volna. Így egyházi nem volt, azt meghagytuk akkorra, ha egyszer lesz kedvünk a nagy bulihoz.*” (2019) Ezért újból, egy második, illetve „igazi”, „valódi” álomesküvőt terveznek. Illetve, az is előfordul, hogy a Nagy napon direkt kihagyják a polgári esküvőt: ne legyen túl zsúfolt, legyen szebb, őszintébb az eskető szertartás, a hivatalos, feszültséggel járó részt a hátuk mögött akarják tudni és a Nagy napra, mint az első, igazi házasságkötésükre készülnek.

A Nagy napon a párkapcsolat és a házasságkötés ismét tematizálódik például a reggeli készülődés; a kreatív fotózás, *first look* fotók – egymás első megpillantása ünnepi öltözetben –, ritkán és elsősorban vidéken, falun és kisvárosokban a kikérés, a búcsúztatás, az egyházi esküvő, a megerősítő szertartás, a közös fényképezkedés, csokordobás, továbbá a lakodalom eseményei során. A házasság és a párkapcsolat a pár döntéseinek függvényében *hagyományosabb* vagy *modernebb*, helyi, regionális szokásoknak megfelelően vagy attól eltérően, akár nagyon egyedi, speciális keretben, megközelítésben is bemutatásra kerülhet.<sup>47</sup> A házasságkötés megjelenítésében különös jelentőséggel bír, hogy a Nagy napon a család és a rokonság jelenlétében újra sor került a házasságkötésre. Ennek keretében másodszor vagy éppen első alkalommal történik meg a gyűrűhúzás, ami igény szerint el is maradhat és elhangzanak a házassági fogadalmak és ígéretek is. Ekkor mondja el, *meséli el* a szertartásvezető a pár saját történetét, *személyes love storyját*. S bár a szövegek struktúrája kissé rímeli a hivatalos polgári esküvői szertartásra, azért, hogy mint házasságkötési rítus felismerhető legyen, mégis elsősorban biografikus történeteken alapul. A párkapcsolat személyes aspektusai, a pár egyénisége, érdeklődése, különösen hangsúlyos szerepet kap a megerősítő szertartás választott ceremóniáiban is.<sup>48</sup> Ezeknek a jelképes ceremóniáknak mind a szolgáltatói, mind a fogyasztói oldal házasságot létrehozó, felmutató és értelmező szerepet tulajdonít. Tulajdonképpen az egyházi kézfogás, az egybefonódott kezek stórával való átkötésének, a polgári szertartás közös gyertyagyújtásának parafrázisaiként értelmezik: kifejezhetik a „kettőből egy lesz” egységét is. Általuk a megkötött házasságnak, a megerősített, újabb szintre emelt párkapcsolatnak személyes ízt is igyekeznek biztosítani: faültetéskor a földet gyakran a szülővárosból, faluból szerezték be, a borházasítás

<sup>47</sup> Vö. Goldstein-Gidoni 2001: 22; lásd még Appadurai 1990: 5 – ez már volt pont így egy korábbi lábjegyzetben, ott se volt érthető, hogy mire utalsz, elmagyaráznád? Lásd fent a megjegyzést.

<sup>48</sup> Fajtái a teljesség igénye nélkül: folyadékceremónia (közös fröccskészítés egy közös pohár, bor és szóda segítségével, ennek változatai Aperol Spritz, whisky-kóla, borházasítások, cuvée készítés); porózus anyagok, apró gömbök összeöntése (homok, fűszerek, süteménysütés hozzávalóinak összeöntése valamilyen emléktárgyba [homokóra, képkeret]), időkapszula (dobozba zárt bor, személyes üzenetek, a Nagy napon megjelent sajtótermékek listázása), lakatceremónia, halöntés (gömbakváriumba két aranyhalat), kötélfonás, faültetés, közös festés, LEGO építés stb.

a kedvenc borfajtákból készült (megkóstolják a ceremónia alatt, majd elteszik emlékébe, esetleg a nászútra magukkal viszik), a közös élmények miatt tengerparti homokot használnak. „*Mi rumot és whiskeyt fogunk összeönteni egy kristályüvegbe, mivel én félig kubai vagyok, a whiskeynek pedig különleges szerepe van abban, hogy összejöjünk.*” (2019) És még sorolhatnám.

## KÖVETKEZTETÉSEK

Azt láthattuk tehát, hogy a magyarországi menyasszonyok úgy próbálják a saját elképzeléseiket összeválogatni, hogy az általuk ismert, megismert lakodalmi rítusokat, normákat, ideológiákat és eseményeket az émikus regiszterekben modellként vagy éppen *antimodellként*, ellenpontként igyekeztek kezelni. Előzetes elképzeléseik, ötleteik mellett a konkrét párkapcsolatukra utaló, illetve a különféle esküvői inspirációs oldalakról, kiállításokról és online csoportok diskurzusaiból, szolgáltatói hirdetéseiből megismert újabb ötleteket is számba veszik a tervezés során. Igaz, hogy a saját identitást, életstílust és magát a kapcsolatot reprezentálni igyekvő házasságkötések kívülről nézve kissé egyformának tűnnek, de belülről, a hazai házasságkötések mégsem egyformák. Bár a forgatókönyvek első ránézésre nagyon hasonlóknak tűnhetnek, azokban többé-kevésbé egy jól meghatározható számú elem ismétlődik és variálódik, számos különbséget is mutatnak. Egyrészt a hasonló elemek is gyakran eltérő módokon valósulnak meg, és plurális módokon is értelmeződnek. A legnagyobb különbségek egyértelműen a házasságkötési szertartásokkal kapcsolatos egyéni preferenciákban mutatkozik meg. Abban, hogy a polgári esküvőket vagy az azokat helyettesítő megerősítő szertartásokat, illetve az egyházi esküvőket hol nyilvános, hol magányos rítusként, a lakodalom részeként vagy attól különálló eseményként értelmezik és kezelik.

A szétválasztott esküvők, és a lakodalmakat kísérő megerősítő szertartások népszerűsége véleményem szerint a gazdasági motivációkból adódó igények mellett, a házasság és a házasságkötés újabb, személyesebb intenciójú tartalmának megjelenésével, megerősödésével, továbbá a hagyományokra, a lakodalmi normákra és elvárásokra való hivatkozások párhuzamos tendenciáival is magyarázhatók. A hivatalos polgári házasságkötés és a lakodalom elválasztása részben magyarázható azzal a Boden-féle megközelítéssel,<sup>49</sup> miszerint a lakodalmakat már nem a házasságkötés céljából tartják meg, hanem önálló eseményekként működnek. A belső diskurzusok szerint sokkal inkább arról lehet szó, hogy a házasságkötés rítusát nem eltávolítják a lakodalom eseményei közül, hanem azt más, személyesebb, megfelelőbb rítussal, rítusokkal helyettesítik. Ezzel a *cserével* a menyasszonyok egyrészt igyekeznek átvenni az irányítást a házasságkötésük fölött, másrészt kirajzolódik valamelyest a hagyományoknak, normáknak a család és a barátok feltételezett elvárásainak való megfelelés vágya, s részben kényszere is. Az, hogy a házasulandók a lakodalmat nem igazán tudják a házasságkötéstől független, csupán önmagáért tartott ünnepnek elképzelni. Ezért, az ünneplés mellett mégiscsak szükség van a jó, megfelelő, személyes, elvárt stb. rítusra, rítusokra.

<sup>49</sup> Boden 2003.

## Irodalom

- AKHTAR, Rajnaara C.  
2018 Modern Traditions in Muslim Marriage Practices, Exploring English Narratives. *Oxford Journal of Law and Religion* 7. 3. 427–454.
- APPADURAI, Arjun  
1990 Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory, Culture & Society* 7. 2. 295–310.
- BODEN, Sharon  
2003 *Consumerism, Romance and the Wedding Experience*. New York: Palgrave Macmillan.
- BORECZKY Ágnes – FÖLDES Petra – GYEBNÁR Viktória – SOLYMOSI Katalin  
2007 *Családok távolból és félközelből: Családok tegnap és ma*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- CARTER, Julia – DUNCAN, Simon  
2017 Wedding paradoxes: Individualized conformity and the “perfect day.” *The Sociological Review* 65. 1. 3–20.  
2018 *Reinventing Couples: Tradition, Agency and Bricolage*. Basingstoke: Palgrave. /Palgrave Macmillan Studies in Family and Intimate Life./
- CHERLIN, Andrew J.  
2004 The Deinstitutionalization of American Marriage. *Journal of Marriage and Family* 66. 4. 848–861.
- GIDDENS, Anthony  
1992 *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.
- GOLDSTEIN-GIDONI, Ofra  
2001 Hybridity and Distinctions in Japanese Contemporary Commercial Weddings. *Social Science Japan Journal* 4. 1. 21–38.
- GOODE, William J.  
1963 *World Revolution and Family Patterns*. New York: Free Press.
- GUIGOVA, Rozaliya  
2013 Contemporary Research on the White Cloth as a Ritual Item in Bulgarian Wedding: Anthropological Approach. *Journal of Ethnology and Folkloristics* 7. 1. 83–104.
- HUNGLER Sára – KENDE Ágnes  
2019 Nők a család- és foglalkoztatáspolitikai keresztútján. *Pro Futuro: a jövő nemzedékek joga* 9. 2. 100–117.
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
1962 *The savage mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- IANNELLI, Laura – GIGLIETTO, Fabio – ZUROVAC, Elisabetta  
2020 Facebook digital traces for survey research: Assessing the efficiency and effectiveness of a Facebook Ad-based procedure for recruiting online survey respondents in niche and difficult-to-reach populations. *Social Science Computer Review* 38. 4. 462–476.
- ILLOUZ, Eva  
2012 *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*. Cambridge: Polity Press.

- MARZULLO, Michelle A. – HERDT, Gilbert  
 2011 Marriage Rights and LGBTQ Youth: The Present and Future Impact of Sexuality Policy Changes. *Ethos* 39. 4. 526–552.
- MURINKÓ Livia – ROHR Adél (szerk.)  
 2018 Párkapcsolatok, házasságkötés. In: Monostori, J. – Őri, P. – Spéder, Zs. (szerk.): *Demográfiai Portré 2018. Jelentés a magyar népesség helyzetéről*. 9–28. Budapest: Központi Statisztikai Hivatal Népeségstudományi Kutatóintézet.
- OTNES, Cele C. – PLECK, Elizabeth H.  
 2003 *Cinderella Dreams. The Allure of the Lavish Wedding*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- OSWALD, Ramona Faith  
 2016 Commitment Ceremony. In Abby E. Goldberg (ed.): *The SAGE Encyclopedia of LGBTQ Studies*. 250–253. Thousand Oaks, California: SAGE.
- RECZEK, Corinne – ELLIOTT, Sinikka – UMBERSON, Debra  
 2009 Commitment without marriage: Union formation among long-term same-sex couples. *Journal of Family Issues* 30. 738–756.
- PONGRÁCZ Tiborné – SPÉDER Zsolt  
 2003 Élettársi kapcsolat és házasság – hasonlóságok és különbségek az ezredfordulón. *Szociológiai Szemle* 13. 4. 55–75.
- SOMLAI Péter  
 2013 *Család 2.0. Együttélési formák a polgári családtól a jelenkorig*. Budapest: Napvilág.
- SZIKRA Dorottya  
 2018 Távolodás ez európai szociális modellől – a szegénység társadalompolitikája. *Magyar Tudomány* 179. 6. 858–871.
- TREAS, Judith – LUI, Jonathan – GUBERNSKAYA, Zoya  
 2014 Attitudes on marriage and new relationships: Cross-national evidence on the deinstitutionalization of marriage. *Demographic Research* 30. 1495–1526.
- VALENTINE, Paul – BECKERMAN, Stephen – ALÈS, Catherine  
 2017 *The Anthropology of Marriage in Lowland South America: Bending and Breaking the Rules*. Gainesville: University Press of Florida.
- WAGNER, Brandon G. – CHOI, Kate H. – COHEN, Philip N.  
 2020 Decline in Marriage Associated with the COVID-19 Pandemic in the United States. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World* 6. 1–8.
- ZEMPLÉNI András  
 2009 Batthyány ereklyetartója. Az ereklyekultusztól a jelenkori politikai újratemetésekig. In Vargyas Gábor (szerk.): *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. 23–72. Budapest: L'Harmattan Kiadó–PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék.

Balatonyi Judit

Tudományos munkatárs, Pécsi Tudományegyetem BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, ELKH

e-mail: balatonyi.judit@pte.hu

Judit Balatonyi

**Getting married before the wedding? The meanings of commitment ceremonies and marriage in the 21<sup>st</sup> century**

Getting a civil marriage well before the Big Day and the wedding party has become increasingly common in recent years. While civil marriage ceremonies are usually held in front of the legal witnesses and the immediate family only, the Big Day is attended by an extended number of wedding guests. On this day the wedding party may be preceded by a church wedding for emotional or spiritual reasons, and a new, profane ceremony, the *commitment ceremony* is also becoming more and more common. Why are people getting married before their wedding and then why are they “married again” during their wedding party? Is it just one of the newest service “products” popularised by the wedding industry, is it only fashion, or is there a more complex social, economic and cultural context to this phenomena? According to my ethnographic research, the popularity of “split weddings” and the accompanying ceremonies stem from economic motivations linked to contemporary marriages (favourable credit conditions, e.g. new baby loan) on the one hand, and from two parallel tendencies on the other hand: 1. the emergence of new, more personal meanings of marriage and wedding, 2. references to traditional wedding norms and expectations.

## A magyar mondakutatás fehér foltja 2.0. A modern monda és rokonai a 21. század folklórjában

Éppen tizenöt esztendeje annak, hogy megjelent Nagy Ilonának a modern mondákról szóló tanulmánya, amely magyar nyelven az első összegzés volt a tárgyban.<sup>1</sup> Rövid idő alatt a korszak magyar folklorisztikai irodalmának egyik leghivatkozottabb műve lett, s új kiadása is készült.<sup>2</sup> Munkájában Nagy Ilona megalkotta a jelenség magyar terminológiáját modern vagy kortárs mondának nevezve el azt, s a műfaj valamennyi fontos sajátosságát igyekezett megragadni, emellett bemutatta a legfontosabb külhoni összegzéseket, elemzési szempontokat, s nem mellesleg összeszedte a nagyon inspiráló, ám sporadikus hazai kutatási előzményeket is. Megfogalmazta azt is, hogy milyen további kutatásokat tartana fontosnak. Az alábbiak nyomon követik, hogy az általa felvázolt feladatok közül mit sikerült megvalósítani az elmúlt másfél évtizedben, és mit nem, s mi okozhatja, hogy a fehér folt továbbra sem tűnt el teljesen, továbbá milyen jelentősége lehet annak, ha mégis kiszínezzük azt.

Annak ellenére, hogy a modern mondákról írott első magyar nyelvű tanulmány szerzője nem csupán az említett munkában, hanem az 1990-es évek elejétől a pécsi egyetemen tartott kurzusain is igyekezett népszerűsíteni a témát, s többször hívta vendégelőadónak a terület nemzetközi szaktekintélyét, Dégh Lindát, csupán néhány szemináriumi dolgozat megírására sikerült rávennie hallgatóit. A modern mondákról hazai adatbázis eddig nem készült, s a szűken vett téma magyar nyelvű folklorisztikai irodalma nem gyarapodott, annak ellenére sem, hogy az elektronikus folklór, a kortárs internetes humor, a mai gyerekek és fiatalok online és offline kommunikációjának folklorikus elemei, a digitális terepmunka (netnográfia) mind-mind polgárjogot nyertek Magyarországon is.<sup>3</sup> A modern monda rokon jelenségei, főként a kortárs hiedelmek és vallási képzetek, például az ufó-hívők elbeszélései, a mai világhoz igazított östörténeti narratívák és az újpogányság, valamint a szakrális medicina sokféle irányzata számos hazai kutatót is inspirált.<sup>4</sup> A széttartó témahalmaz ugyanakkor nem hozott létre a kortárs folklórjelenségek körül egységes társadalomtudományi, azon belül néprajzi vagy folklorisztikai diskurzust. A kutatók, bár gyakran érintik a kortárs hiedelem-

<sup>1</sup> Nagy 2006. Előzményének tekinthető több tájékoztató, felvilágosító jellegű újságcikk és rövid adatközlés, amelyek ugyan még nem a fogalom definiálása, vagy a jelenség szintetizálása céljából íródtak, de figyelemfelkeltő jellegük és témaérzékenységük elvitathatatlan. Dobos 1986: különösen 213–265; Marinov–Dezső–Pál 2006. Ezúton szeretném megköszönni Tamás Ildikónak és Vargha Katalinnak a dolgozat megírásában nyújtott segítségét.

<sup>2</sup> Nagy 2006, 2015. A dolgozat Nagy Ilona 2006-os tanulmányának folytatásaként értelmezhető. Azokat a témákat, amelyeket ő alaposan kidolgozott munkájában, a jelen tanulmány nem érinti, így például a terminológiai kérdéseket, a kutatástörténet jelentős részét stb.

<sup>3</sup> Az utóbbi évek szakirodalmi termésének kifejezetten folklorisztikai megközelítést alkalmazó darabjai: Nagy 2005; Domokos 2005; Domokos–Vargha 2015; Lajos 2016; Vargha 2016a, 2016b; Tamás 2018, 2021a, 2021b.

<sup>4</sup> Pl. Povedák 2011, 2018; Kis-Halas 2012, 2014.

történeteket, ezeket ritkán definiálják mondaként, s még ritkábban kapcsolódnak a *contemporary legend* kutatás európai vagy észak-amerikai diskurzusaihoz.<sup>5</sup>

Mindennek több oka is lehet. Egyrészt a monda a kortárs szóbeli és írásbeli, majd elektronikus, végül online folklórnak csupán egy – s elképzelhető, hogy egyre kisebb jelentőségű – szelete. Másrészt a műfaj – nevezzük ezúttal az egyszerűség kedvéért így – fénykora az 1970-es és 1980-as években volt, pontosabban az európai és észak-amerikai kutatások ebben az időszakban lendültek fel, s ekkor vált láthatóvá a sokféle történet egységes, azonos elméleti keretek közé illeszthető jellege.<sup>6</sup> Ekkor jelentek meg először csak dokumentáló jelleggel, majd rendszerező igénnyel készült, illetve elemző tanulmányok, monográfiák.<sup>7</sup> Ezek az évtizedek Magyarországon a korlátozott nyilvánosság évtizedei voltak, amikor is a hatalom szigorú ellenőrzése alatt tartotta a sajtótermékeket, így annak esélye, hogy bennük tévhitek, álhírek, vagy egyszerű híresztelések, netán ezekből felépülő kerek történetek, azaz mondák jelentek volna meg holmi zárt autóból köddé váló autóstopposokról, vagy kontyba települő mérges pókokról, sokkal kevesebb esély volt. Az úgynevezett tabloid vagy bulvársajtó részesedése is jóval kisebb volt a hazai sajtókínálatban, márpedig a modern mondák feltűnése inkább várható a pletykasajtóban, mint a komolyabb lapokban, persze utóbbi eset sem kizárt. Ennek ellenére időnként kerülhetett porszem a gépezetbe, de az kevésbé valószínű, hogy az ez irányú kutatásokat az 1970-es vagy 1980-as évek tudománypolitikája támogatta volna. Bizonyos mondatípusok gyakoriságát utólag az internetes sajtóadatbázisok segítségével valamelyest rekonstruálni lehet, tehát a szocializmus évtizedeinek hiányzó kutatásai pótolhatók utólag is, s bizonyára nem volnának tanulság nélkül valók.

Az 1990-es években Magyarországon is megnyílt a lehetőség a szabad határátlépésre, s a nyugati fejlemények elkezdtek beáramlani hazánkba, aminek következtében kapitalizálódott a sajtópiac, ezzel együtt demokratizálódott, s feltehetően a mondák is széles körben terjedhettek bennük, összefüggésben az eladhatóság és a szenzációéhség szempontjával. Ezt követően a technológiai fejlődés hamar újabb lendületet vett, e ráérős, a nyomtatott sajtó, illetve a korabeli elektronikus médiumok, a rádió és televízió a mainál jóval lassúbb tempójához idomuló műfaj fokozatosan ritkult, illetve széttöredezett, és átadta helyét más folklórjelenségeknek. Az internet elterjedése, mindennapi használati eszközzé válása Magyarországon a 21. század első évtizedében ment végbe, a második évtized pedig a közösségi médiát, valamint a telekommunikáció és az internet összekapcsolódását hozta el, ami újabb jelentős változást okozott az emberek

<sup>5</sup> A nyugati kutatások keretét egy nemzetközi társaság, az International Society for Contemporary Legend Research (ISCLR) fogja össze (<https://contemporarylegend.org/>). A társaság kezdetben évkönyvet jelentetett meg *Perspectives on Contemporary Legend* (1984–1990), 1991-től folyóiratot ad ki *Contemporary Legend* címmel. Vö. Nagy 2006: 402–403.

<sup>6</sup> Az 1970-es évek terméséből érdemes kiemelni az 1960-as évek végén Amerikába emigrált Dégh Linda ez irányú munkásságát, aki elsőként volt a téma elméleti kereteinek kialakításában (Dégh 1975, 1977), munkái a megélnéknél diskurzus számára máig elsődleges hivatkozási alapnak számítanak.

<sup>7</sup> A folyamat egyik első összegzése Brunvand monográfiája volt (Brunvand 1981), amelyet még két további követett (1984, 1988).

közi érintkezés és a hírfogyasztás területén.<sup>8</sup> A folyamatos, szinte parttalan híráramlás a rövid híresztelések, rémhírek, álhírek terjedésének volt előnyös, illetve a kommunikáció vizualizálódását, a mémek, gifek kialakulását, valamint a mondák esetenkénti fényképes és videós reprezentációját eredményezte, de nem kedvezett a bővebb lére eresztett elbeszéléseknek. Az imént vázolt kép azt sugallhatja, hogy a kortárs mondák kutatásának lehetősége Magyarországon végleg elúszott, ez azonban nincs így.

A téma iránti érdeklődés hiányának ugyanakkor vannak további, a szaktudomány természetében, illetve regionális hagyományaiban gyökerező okai. Ezek között elsőnek a szakma esztétikai meghatározottságát említhetjük, hiszen a folklór iránti tudományos érdeklődés kiindulópontja a 19. század derekán a széptudományok és az irodalmi élet volt, s ez hosszú távon is meghatározottsága maradt. A 19. század végéig jellemző volt, hogy csak a reprezentatív, az esztétikai szempontból értékelhető műfajokat, illetve folklóralkotásokat preferálták a kutatók, mindenekelőtt a népdalt, mesét és a balladát, az e szempont mentén kevésbé értékelhető darabok mind a népszerűsítésben, mind pedig a tudományos vizsgálat szempontjából hátrányba kerültek. A 20. század elejétől ez a helyzet fokozatosan módosult, például számos újabb műfaj is bekerült az érdeklődésbe, akár erotikus, trágár, obszcén, vagy erősen gúnyos, szatirikus, groteszk műfajok és alkotások is. A folklór eredeti funkcióinak vizsgálata – egyik ezek közül, hogy társadalmi folyamatok és konfliktusok tükrözője, szelepe – azonban csak kevés kutató számára jelentett lehetőséget. A folklórnak az élet árnyoldalaira is reflektáló jelenségként való elismerése szempontjából fontos mérföldkövet jelentettek a 20. század végén élénkülő *közköltészeti* kutatások, s különösen Küllös Imola munkássága, aki a latorköltészet és betyárfolklór összefüggéseit, a nemzetiségcsúfolókat, a cigányságról szóló sztereotípiákat, egyszerűen a közköltészet azon témáit is alaposan elemezte, amelyek esztétikai értéke és funkciója nehezebben megközelíthető.<sup>9</sup>

A folklorisztika esztétikai meghatározottsága mellett még egy tényező hátráltatta a jellemzően írott, illetve elektronikus hordozókon terjedő formák tudományos megismerését. A folklór és a népköltészet kifejezések, valamint a szájhagyomány fogalmának szoros összefonódása, egylényegűvé válása, amely mögött az a 18. század végére visszanyúló előfeltevés állt, hogy a folklór a szájhagyományban él és a közrendűek, a feudális társadalom alsó rétegének, kétkézi munkából élő, leginkább mezőgazdasággal foglalkozó tagjainak tudása.<sup>10</sup> A folklór írásbeliséggel, valamint más médiumokkal való kapcsolatát, bár hatalmas előrelépés történt a téren, főként az utóbbi harminc évben, máig övezi némi gyanakvás. Másfelől a folklorista, és általában a néprajzkutató feladatát a régi, ősi tudás és tárgyvilág megőrzésében jelölték ki valamikor a 19. század végén, a szakma intézményesülése idején. Ez a társadalmi köztudatba mélyen ágyazódott, s nehéz azt felülírni. Ugyanakkor ma már például a múzeumi szférában is jelentős törekvések vannak a jelenkor és a közelmúlt kultúrájának megfigyelésére,

<sup>8</sup> A társadalomtudományok is igyekeztek a maguk eszközeivel lépést tartani e nagyon gyors változásokkal: Briggs–Burke 2012. A médiaváltozások elbeszélő kultúrára tett hatásairól egy korábbi fázis vonatkozásában lásd Schmitt szerk. 2008.

<sup>9</sup> Küllös 2004.

<sup>10</sup> Erről bővebben lásd Mikos 2010.

dokumentálására és értelmezésére, gondolhatunk például a budapesti Néprajzi Múzeum MaDok programjára.<sup>11</sup> Mindez megerősíti, hogy a jelenkor folklórjának kutatása is lehet kitüntetett tudományos feladat.

A folklór és a folklorisztika önmeghatározásában a rurális társadalomhoz való kötöttség mellett fontos tényező maradt a folklórnak a szájhagyománnyal való összekapcsolása. Ennek következménye az a kutatási gyakorlat, hogy a szóbeliségből származó adatok gyűjtése, jelenti a kutató elsődleges feladatát. Ebből fakadt egy a magyar kutatásban máig fontos és gyümölcsöző, s a nemzetközi tudományosságra is termékenyítően ható irány az úgynevezett „igaz” történetek, élettörténetek gyűjtése, illetve azon szóban elhangzó szövegek vizsgálata, amelyek túllépnek a hagyományosnak tekinthető folklórműfajokon.<sup>12</sup> A hazai kutatási hagyományban a legelfogadottabb gyakorlat tehát az volt, egészen a közelmúltig, hogy a folklorista terepre jár és gyűjt. Bár a néprajzkutatók közösségében ma már bevett gyakorlat az online terepmunka és az online adatgyűjtés, ennek deklaratív elfogadására még várni kell.

Jelen tanulmány abból a felismerésből indul ki, hogy a folklórt sok tekintetben az állandóság jellemzi, legalábbis, ami a kereteket, alapformákat, jelen esetben az elbeszélések szűzséit (típusait), motívumait illeti. Vagyis egy a mélyszerkezetében nagyon stabil, leírható, absztrahálható jelenségről beszélhetünk még a modern mondák, vagy általában a kortárs folklór esetében is. A folklór másik legjellemzőbb tulajdonsága ugyanakkor az alkalmazkodása, vagyis a változó etnikai, társadalmi, kulturális, vallási stb. körülményekhez való igazodás képessége, ami lehetővé teszi, hogy évszázadok, sőt akár évezredek óta létező történetsémák mindig újra és újraéledjenek, új tartalommal teljenek meg, amennyiben közösségi igény mutatkozik rájuk. Vagyis, azt igyekeznek az alábbiak bizonyítani, hogy a modern mondák esetében sincs új a Nap alatt, s hogy a szakma által legelfogadhatóbbnak talált *kortárs*, vagy *modern* jelző csupán a történetek felszíni, vagy külső tulajdonságaira, például a bennük megjelenő tárgyi világra, enteriőrre, a napjainkra jellemző cselekvési és gondolkodási formákra vonatkozik, számos lényegi sajátosságuk időtlen.<sup>13</sup> Mert bár a kortárs mondákban gyakran feltűnnek az autók, repülőgépek, vagy más járművek, amelyekkel a szereplők egzotikus nyaralásokra, vagy csak a szomszéd nagyvárosba utaznak, esetleg el kívánnak tűnni a világ szeme elől egy pásztoróra, a velük megtörténő események más külsőségekkel, más helyszíneken, más idődimenzióban is elmesélhetők. A folyamatos megújulásuk során az egyes történetek reflektálnak az adott körülményekre, felhívhatják a figyelmet a társadalmi problémákra, akár a technikai tökéletesedés okozta veszteségekre, például az elidegenedésre, az ember-ember közti távolság növekedésére, a kommunikációs nehézségekre, a nemek, népcsoportok, nyelvközösségek közti konfliktusokra. A különböző médiumokban terjedő folklór vizsgálója nem elsősorban gyűjtője és közreadója a szövegeknek, inkább interpretációs feladatai vannak. Adott közegben, kontextusban

<sup>11</sup> Alapelveiről lásd pl. Fejős szerk. 2003; Fejős–Frazon szerk. 2007.

<sup>12</sup> E kutatási irány Dobos Ilona és Nagy Olga munkásságával fonódott szervesen össze. Elméleti alapvetését Dobos 1964-ben megjelent tanulmánya adja, amely kis késéssel angolul is megjelent, s máig a magyar folklórtudomány egyik legtöbbet hivatkozott műve.

<sup>13</sup> Vö. Nagy 2006: 397–401.

szükséges értelmeznie a szövegeket, megmutatva, hogy azok milyen problémákra és feszültségekre hívják fel a figyelmet.<sup>14</sup>

Mindezt azért fontos hangsúlyozni, hogy eloszthatók legyenek a témával szembeni előítéletek, az esetleges idegenkedés, az olykor valóban kissé bizarr, különös történetek iránt. A jelenkor és a közelmúlt folklórjelenségeivel szembeni bizalmatlanság a folklór értékhordozó, értékőrző képessége, valamint e kortárs történetek hétköznapi-sága, közönségessége, vagy éppen ijesztő mivolta miatt már csak azért sem jogos, mert a klasszikusnak mondható folklórműfajok, mindenekelőtt a népmesék, anekdoták, példázatok is bővelkednek a hasonló jelenetekben, csak a közreadásuk gyakorlata a 19. század eleje óta korlátozta a legdurvább, legnyersebb elemek elmesélését, a vulgáris szóhasználatot stb.<sup>15</sup>

Az alábbiakban két kérdés megválaszolására történik kísérlet. Egyrészt a tanulmány igyekszik bemutatni, milyen hasonlóságok figyelhető meg a „hagyományos” vagy „klasszikus” mondák funkciója, mentalitása és a modern mondáké között. A következő sorok ugyanakkor igyekeznek rávilágítani arra is, hogy mely eltérések választják ketté a monda műfaját klasszikus és modern fajtákra. Ha alaposabban szemügyre vesszük őket, kiderülhet, hogy a modern mondák nem is annyira modernek, mint azt első látásra gondolnánk, s hogy napjaink mondaszerű történetei, és a korábbi korszakok hasonló alakulatai között a hasonlóságok jelentősége jóval nagyobb a különbségekéénél. Ugyanakkor a mondák, és általában a folklór alkalmazkodó képességére is ráirányítják a figyelmet. Másodszor azt próbálja e dolgozat bizonyítani, hogy a modern monda kategória sem szűkíthető le pusztán a kortárs *hiedelem*történetekre, rémtörténetekre, bizarr erotikus elbeszélésekre. Nem kizárólag a szakrális szféra, illetve a titokzatos idegen világok betörésével kapcsolatos történetek, illetve a vicc és az anekdota határterületein lévő elbeszélések jelenhetnek meg ebben a kategóriában, ahogyan azt a nyugat-európai és észak-amerikai kutatók általában látják. Napjainkra éppúgy jellemző az *eredetmagyarázó* és a *történeti* mondák előadása, újra fogalmazása, mint volt az száz vagy kétszáz évvel ezelőtt. E mondai alműfajok funkciói megtalálhatók a nyomtatott sajtóban épp úgy, mint a világhálón, de az írásbeliség más színterein is, leginkább a tankönyvekben, ismeretterjesztő irodalomban. A megjelenés felületei itt is eltérnek a korábbi időszakokétól, de a mondaszerű történetek burjánzása az utóbbi két témakörben épp úgy megfigyelhető, mint az előbbiben.

## A MONDA EGYKOR ÉS MOST

A monda fogalmát röviden érdemes definiálni, hogy lássuk, szerkezeti felépítés, működés szempontjából a modern és klasszikus, vagy hagyományos párja közt szinte semmi-

<sup>14</sup> Fine – Ellis 2010.

<sup>15</sup> A népköltészeti szövegek átírásának, tartalmi szintű módosításának, a befogadói igényekhez igazításának témáját a nemzetközi kutatás a Grimm testvérek mesegyűjteménye kapcsán kezdte vizsgálni, az 1970-es évektől. A Grimm-mesék keletkezésének történetéről magyarul szintén Nagy Ilona írt hosszú tanulmányt (Nagy 2007). A témának, ma már nem csak Grimmék vonatkozásában, könyvtárnyi irodalma van.

lyen különbség nincs.<sup>16</sup> A mondák egy cselekménymenetből, epizódból álló rövid történetek, amelyekben valamilyen konfliktus, vagy válsághelyzet, majd az arra adott válasz elbeszélése történik meg. Főszereplői valós személyek és kitalált alakok egyaránt lehetnek, s a hús-vér emberek és állatok is felruházzhatnak fiktív tulajdonságokkal. A monda, akár csak a többi rövid prózai folklórműfaj, vándormotívumokból áll, amelyek viszonylag nagy rugalmassággal kapcsolódhatnak egymáshoz az egyes elbeszélésekben.

A monda műfaja sokkal kevésbé lehatárolt tudományosan, mint a mese. A műfaji határokat értelmiségi közösségek jelölik ki, akik például a 20. század elején, az első katalógusok megszületésével megállapították, hogy meddig terjednek a mese műfaji határai és tematikus csoportjai, amivel lényegében zárt keretek közé szorították azt. A lehatárolhatóság azonban nem az értelmező közösségekből fakad, hanem a műfaj sajátos adottságaiból. A monda a szüzsék, sőt a meglévő motívumok szokatlan módon történő összekapcsolásával hajlamos a megújulásra, talán sokkal inkább, mint a nála terjedelmesebb, bonyolultabb műfaji formák.<sup>17</sup> A klasszifikációs törekvések sokkal inkább alkalmasak a monda esetében arra, hogy segítsék a tájékozódást egy viszonylag rövidebb időszakban, mint amennyire képet tudnak adni egy nyelvközösség mondatudásáról egy hosszabb időszakra vonatkozóan, mivel a műfaj sajátossága, hogy viszonylag gyorsan alkalmazkodik a körülményekhez.

A mondában a cselekmény eltérő megformáltságú elbeszélései léteznek. Carl Wilhelm von Sydow a megszövegezés szempontjából három típusba sorolja a mondákat: *fabulat*, azaz tulajdonképpeni monda, a jól megformált elbeszélés. A *memorat* élményelbeszélés, amelyben valaki a saját tapasztalatát, vagy a közvetlen környezetében megélt dolgot ad elő, kissé töredezett, olykor személyes elemeket sem nélkülöző formában, ami fakadhat az elbeszélő megindultságából, az elevenen élő emlékek okozta sokkból, de akár az elbeszélő képességeiből is. A mondaszüzsék egy része pedig *dite*, azaz közlés formájában jelenik meg, amelyben a történet általában egy-két mondatba sűrítendő cselekményét mondja el az adatközlő.<sup>18</sup>

A fent bemutatott kategorizálás arra mutat rá, hogy a mondára jellemző tulajdonság a töredezettség. A mondák és mondaszerű történetek nem feltétlenül kiforrottak, vagy nyújtanak kerek elbeszélést, hanem az előadó sokszor csak egy-egy motívumot emel ki belőlük. A mondával sok tekintetben rokon, de attól jól el is különül az a jelenség, amit az angol nyelvű tudományosságban *rumor* néven neveznek, s amit magyarra nehéz egyetlen nem összetett vagy képzett szóval fordítani. A legközelebb az angol szó jelentéstartományához a *híresztelés* áll, de fordíthatjuk *szóbeszédnek*, vagy *mendemondának* is.<sup>19</sup> Ez nem azonos az álhír, rémhír, vagy hamis hír szócsalád által

<sup>16</sup> Ebben a tekintetben egyet lehet érteni a nyugati szakirodalom által alapvetően idézett Dégh Lindatannal, amelyben ő a monda műfaját teljesen egyneműnek, egylényegűnek, folytonosnak tartja. Ami a formai sajátosságokat illeti, ez nagy valószínűséggel így is van. Lásd Dégh 1996.

<sup>17</sup> Landgraf 1999.

<sup>18</sup> Sydow 1934.

<sup>19</sup> Utóbbi szóhasználat kissé régiesnek tűnik, de a téma egyik kiváló, korát megelőző szakértője, Ráth-Végh István művelődéstörténész szívesen használta. Igaz, az ő szóhasználatában a tévhitek, babonák, illetve ilyen elemet tartalmazó történetek megnevezésére szolgált, nem kifejezetten a többnyire hamis híresztelésekre. (Ráth-Végh 1956.)

kifejezett jelentéssel, amit viszont az angol *hoax* szó foglal össze, előbbieket pedig jól elkülönülnek a szándékoltság-szándékolatlanság dichotómia mentén a készakarva, a befolyásolás szándékával hamisított hírektől, vagyis a *fake newstől*. Nehéz egyelőre elfogadtatni, hogy a híresztelés is önálló folklórműfaj lehet, ahogy ezt tőlünk nyugatra már évtizedek óta gondolják, s folyamatos, kölcsönös oda-vissza csatolási viszonyban van mondával.<sup>20</sup> A felgyorsult információáramlás következtében a kerek történetek száma megritkul, a motívumszerű elemek önálló életre kelhetnek, amelyek a mondához hasonló értelmezési keretek között értékelhetők.

A modern mondák elsősorban és legfőképpen a terjedésük módját, vagyis *medialitásukat* tekintve különböznek az úgymond hagyományos, főként vagy elsősorban szóbeliségben élő hiedelem- vagy történeti mondáktól. A 20. századi ember számára a *hír* és a hírfogyasztás alapvető tevékenységgé vált, az élet minden területét behálózzák az óránként elhangzó rádióhírek, a televíziók és rádiók reggeli és esti hírmagazinjai, a nyomtatott sajtó, valamint egyre inkább az internet. Minden, ami fontos, hír formájában jut el a fogyasztókhoz, sőt, még egy sor olyan dolog is, ami valójában nem lényeges vagy szükséges. Nem véletlen, ha a mimikriben kiváló képességeket mutató folklóralkotások is a hír formáját öltik magukra.<sup>21</sup>

A kortárs mondákat már az 1920-as és 30-as évek Németországában a tömegsajtó sajátos termékeiként azonosították. Történelmi okokból ezek a kutatások hamar megtorpantak, a 20. század utolsó két évtizedében élénkültek újra, feltehetően az akkor már virágzó amerikai kutatások hatására.<sup>22</sup> Az 1990-es években járt a modern mondák iránti tudományos és a közönségérdeklődés a csúcspontján, a német nyelvterületen legalábbis, ezt követően pedig hamar visszaesés volt tapasztalható. Nem úgy Észak-Amerikában, ahol az 1980-as években jelentek meg az első jelentős munkák,<sup>23</sup> ám ott a kutatás napjainkig is élénk, sőt, évtizedről évtizedre sikerül megújulnia, tudományos módszereit és kérdésfeltevési irányait pedig eredménnyel igazítja a folyamatosan változó mediális körülményekhez.<sup>24</sup>

Az 1930-as években figyeltek fel tehát először a mondaszerű történetek (*sagenhafte Geschichte*) újságokban, s különösen a képes magazinokban, pletykalapokban való terjedésére (*Zeitungsgeschichten*, *Magazingeschichten*). A történetek az egész 20. század folyamán kötődtek az írásbeliséghez, de sosem szakadtak el teljesen a szóbeliségtől sem, s a változó médiafelületekhez is kiválóan alkalmazkodtak: a szépirodalomban és a ponyvaregényekben éppúgy megjelentek, mint a rádióban, televízióban, vagy a filmen.<sup>25</sup> A kortárs mondák megjelenésében és gyűjtésében a 2000-es évek

<sup>20</sup> Lásd elméleti háttérét: Mullen 1972.

<sup>21</sup> Nicolaisen 2008.

<sup>22</sup> Shojaei Kawan 1995.

<sup>23</sup> Legelsőként Jan Harold Brunvand alább még többször idézendő három kötete (Brunvand 1981, 1984, 1988). Hasonló magyar monográfiára egyelőre várni kell, de több újságíró is érdeklődik az álhírek, rémhírek, tévhit és internetes átverések iránt. Ennek bizonyítéka az alábbi kötet is: Marinov–Dezső–Pál 2006. E kötet szerzői üzemeltetik a hetente friss tartalmakkal jelentkező [urbanlegends.hu](http://urbanlegends.hu) honlapot is.

<sup>24</sup> Lásd Blank 2009, Peck–Blank 2020; kifejezetten a mondákra vonatkozóan: Blank–McNeill 2018.

<sup>25</sup> A folklór és a modern médiák kapcsolatáról a 90-es évek elejének perspektívájából: Dégh 1994.

egyaránt nagy változást hoztak, amikor is az internet fokozatosan a középosztálybeli háztartások alaptartozékává vált, s egyúttal a mindennapi munkavégzésben is egyre többen találkoztak vele. A 21. század első évtizede az e-mailen terjedő viccek, lánclevelek, az sms-folklór virágkorát hozták el.<sup>26</sup> A 2010-as évekre a közösségi média és az okostelefon változtatta meg egy csapásra az emberi kommunikációt, így a kortárs folklór formáit és terjedését is.

A fentiek következtében a folklorista feladata, legalábbis a folklór írott, illetve online változatainak vonatkozásában, elszakad a hagyományos megközelítésektől, vagyis nem a gyűjtés, szerkesztés, közreadás hármasságával írható le elsősorban.<sup>27</sup> A gyűjtemények megjelenítésének, abban a formában, ahogy ezt két évszázada elkezdték, ma már nincs relevanciája, hiszen a folklóradatok közlése, terjesztése, befogadása jelentős részben az interneten történik, amihez a kutató és az átlagolvasó egyformán hozzáfér. Mivel a folklór az interneten valamelyest elszakad a valódi világtól, időtől és tértől is függetlenedik némileg. A fordítóprogramoknak köszönhetően a szövegek nem ismerik a nyelvhatárokat sem, percek alatt jutnak át egyik országból a másikba, egyik közösségből a másikba. Az internet ugyanakkor soha nem felejt, tehát újra és újra előbukkanhatnak tíz vagy húsz éves viccek, történetek, képek is, ez a mechanizmus segíti a folklór egyébként is létező megújulását, vagyis azt, hogy a korábbi korszakok folklóralkotásait a következő nemzedékek az aktuális helyzethez igazíthatják. A kutatók által felállított adatbázisok egy adott pillanat, állapot rögzítésére alkalmasak.<sup>28</sup>

A kutató feladata tehát nem elsősorban a gyűjtés és a közrebocsátás, az olvasó közönséggel való megismertetés, hanem a megértés és megértetés lehet.<sup>29</sup> Azt lenne jó rögzíteni és értékelni, hogy egy adott folklóralkotás miért jelenik meg, vagy hangzik el, és milyen közösségi eseményre, életérzésre, vagy társadalmi helyzetekre reagál. A mondák, mesék, anekdoták társadalmi és emberi problémák feldolgozásaként, illetve társadalmi konfliktusok értelmezésére tett kísérletként való megközelítése sok évtizedre tekinthet vissza az európai és észak-amerikai folklorisztikában. Két egymástól látszólag távoli példa segített jelen dolgozat gondolatmenetének elmélyítésében. Az egyik Elfriede Moser-Rathé, aki a kora újkori délnémet katolikus prédikációs exemplumokból igyekezett kiolvasni a korabeli átlagember problémáit, illetve az egykori lelkesek ezekre adott válaszreakcióit. Így tehát egy korábban főként filológiai céllal használt szövegbázist társadalomtörténeti, mentalitástörténeti kutatások forrásaként tudott hasznosítani.<sup>30</sup> Jack Zipes a kortárs irodalom és tömegkultúra, valamint

<sup>26</sup> Domokos 2005.

<sup>27</sup> A folklorista gyűjtői feladatkörének átalakulását Nagy Ilona is tárgyalta tanulmányában: 2006: 409–412.

<sup>28</sup> Az internet ugyanakkor nem csupán a folklór terjesztésének kiváló eszköze, hanem a folklorista munkaeszköze is. Több fontos mondagyűjtemény is található az interneten, amelyek egyfajta rendszerezést is tartalmaznak. Például a Pennsylvania Egyetem Bill Ellis által összeállított gyűjteménye: <https://www.libraries.psu.edu/findingaids/2325.htm>. (Letöltés: 2021. 03. 20.) Illetve az osztrák mondagyűjtemény Urban Legends című része: <http://www.sagen.at/texte/gegenwart/motivliste/motivliste.htm>. (Letöltés: 2021. 03. 20.)

<sup>29</sup> Vö. Shojaei Kawan 1995: 107.

<sup>30</sup> Moser-Rath 1991.

az irodalmi tündérmese közti kapcsolatok vizsgálata során számos prózai és verses mesefeldolgozást, operát, musicalt, filmet elemzett a mesék adaptációs képessége és a társadalmi önmegértést segítő funkciója szempontjából.<sup>31</sup>

A világ globalizálódása megállíthatatlan, ami a történetek folyamatos és kölcsönös cseréjéhez vezet, a különböző nyelvközösségek, földrajzi egységekre monda anyagának összegyűjtése azonban korántsem felesleges vállalkozás. Az egyes országok, sőt, bizonyos régiók és különböző kutatók is más-más szövegkorpuszokat hoztak létre, más szempontok alapján állították össze gyűjteményeiket korábban is. Mást válogatott például az esseni egyetemen oktató Helmut Fischer, mint a Göttingeni Akadémiai Kutatócsoport munkatársaként tevékenykedő Rolf Wilhelm Brednich.<sup>32</sup> Míg Brednich számára a különös és bizarr történetek, valamint a természetfeletti alternatívájaként szolgáló szövegek bizonyultak érdekesebbnek, Fischer munkája kissé földhözragadtabb, például számos aktuálpolitikai vonatkozású szöveget is tartalmaz.<sup>33</sup> Napjainkban az internet a másodperc töredéke alatt képes akár országhatárokat átlépve továbbítani egy-egy hírt vagy üzenetet, s mégis kialakulhat valamiféle *colour locale*, egyes tájegységes, régiók, vagy akár kisebb csoportok, például szakmai vagy hobbiközösségek sajátos folklórja képpen.

## KORTÁRS MONDÁK – RÉGI FOLKLÓRMŰFAJOK

A nyugat-európai és különösen az észak-amerikai kutatók évtizedek óta igyekeznek bizonyítani a hagyományosnak tekintett, valamint a 19. század eleje óta a szóbeliségből gyűjtött, kiadott, katalogizált elbeszélő folklóralkotások, valamint saját jelenük írott és elektronikus sajtóban, illetve interneten terjedő mondaszerű történeteinek közti folytonosságot. A legtöbb esetben filológiai bizonyítékok segítettek ebben az ókori és a középkori forrásoktól a kora-újkorai gyűjteményekig, általában egy-egy típus vonatkozásában.<sup>34</sup> Bár az ilyen jellegű folytonosság, vagy rokonság a közép-európai kutató számára is nyilvánvaló, azért vannak különbségek is, amelyeket szintén nem szabad elhallgatni. A filológiai rokonság, az egyes szüzsék és motívumok közti szerkezeti azonosság a monda sokat hangsúlyozott egységének csak egyik bizonyítéka. Az alábbiakban arra történik kísérlet, hogy madártávlatból közelítsük meg a kérdést: a történetek, és általában az elbeszélő folklór néhány alapvető funkciója szempontjából vessük össze a múlt és a jelen fejleményeit.

A mondák – legyen szó hagyományos vagy modern fajtákról – egyik fő jellemzője, hogy bennük az emberiség *csoda* iránti vágya nyilvánul meg, a legtöbb mondaszerű történet a természetfeletti való kapcsolatfelvétel kísérleteiről számol be. A nyugati modern mondákat kutatók egy része úgy kezelte a kortárs történeteket, mint racionális,

<sup>31</sup> Zipes 2006.

<sup>32</sup> Brednich 1991, 1993.

<sup>33</sup> Vö. Shojaei Kawan 1995: 106–107.

<sup>34</sup> Lásd pl. Ellis 1983, 2001; Brednich 2005; Messerli 2006. Tematikus, a testtel, betegséggel, fertőzéssel kapcsolatos mondákat összegző monográfiájában Gillian Bennett minden történetnek megtalálta valamilyen írott történeti előzményét (Bennett 2000).

épp az irracionálissal szembe helyezkedő elbeszéléseket. Holott, az egészen explicit túlvilágról, vagy túlvilági követekről szóló történetek, vallásos legendák modern formái épp úgy megtalálhatók napjaink tömegkultúrájában, mint a hagyományos hiedelemtörténetek modern párhuzamai.<sup>35</sup> A transzcendens a hiedelemtörténetekben valamilyen különös lény formájában jelentkezik, aki átlép a túlvilágról, alvilágból vagy túlvilági erő birtokában van. A másik világ képviselője megtestesül tehát, ami képileg is jól megjeleníthető. A boszorkány éjszakai repülését, a lidérccsirkét, a táltos viaskodását könnyebb elképzelni, mint bármilyen szellemlényt, kórokozót vagy épp a vihart okozó légköri működést, így a hagyományos hiedelemtörténetek szereplői javarészt jól leírható, ábrázolható jelenségek, amelyek többnyire ártó szándékkal közelítenek az emberek és az emberek közelében élő állatok felé. De metaforikusan is értelmezhetők, bennük nem annyira a túlvilág, mint inkább az evilági ember gonoszsága, rosszindulata, illetve a véletlen szerencsétlenség, a balsors testesül meg.

A reformáció óta az európai társadalmakra és államokra a folyamatos, lassú szekularizáció jellemző, s a nyugati értelmiség a felvilágosodás eszméinek feltűnése óta küzd a hitelvű gondolkodás, a mágikus világkép ellen, főként az írásbeliség eszközével. Ám a miszticizmus, a fantasztikum az ember természetes gondolkodásához olyanmennyire hozzátartozik, hogy szinte elképzelhetetlen a felszámolása. A világ átrendeződésével persze a mágiához való hozzáférés módja is sokat változott. A jelen dolgozat szempontjából mindez azért fontos, mert a kortárs sajtóban, internetes felületeken megjelenő mondaszerű képződmények jelentős részben e sosem csillapodó csoda iránti igénynek sajátos megnyilatkozásai. A néprajztudomány, illetve a folklorisztika mindig is türelemmel viseltetett az emberiség csodaváráásával, gondolkodásának mágikus aspektusaival kapcsolatban, mint megértendő, megmagyarázandó tárgyra tekintett rá. A 20–21. század a korábban egységesnek látszó vallásos világkép további szétesését hozta, helyét a *bricolage*-vallásosság foglalta el. Az egyén a vallási piac kínálatából kedve szerint válogathat, a korábbi évszázadok, évezredek vallási képzetei, mítoszai és hiedelmei, ezek elit és populáris, városi és vidéki, európai és tengerentúli változatai nagy mennyiségben állnak a rendelkezésére.<sup>36</sup>

A mondák másik gyakori témája a *félelem*, az aggodalom, ami általában a bizonytalanságból, vagy a meg nem értésből fakad. Az talán mindenki számára nyilvánvaló, hogy mondjuk a 18. századi embernek mi mindentől kellett tartania, a természeti csapásoknak, például járványoknak, aszálynak, viharoknak vagy kártevők pusztításának sokkal jobban ki voltak téve, mint a mai emberek. A háborúskodás mellett a mindenkori hatalmasok számos egyéb módon is sanyargathatták a közrendűeket, adók kivetésével, békében is kötelező katonai szolgálattal stb. Bár a 21. századi ember szereti azt hinni, hogy az őt körülvevő világ alapvetően biztonságos, időről-időre kiderül, hogy milyen sérülékeny is ez a biztonság. A globális társadalmak maguk is megteremtik a saját veszélyforrásaikat, a lezuhanó repülőgépek, karambolozó autók, rejtélyes betegségek, gazdasági összeomlások mind megfejtethetetlen titkot jelentenek legtöbbször.

<sup>35</sup> Előbbiről lásd Nagy 2012.

<sup>36</sup> Vö. Mund 2004.

száma.<sup>37</sup> A veszélyek immár nem csak a természet vagy a másik ember felől érkehetnek, nem feltétlenül manifesztálódnak egyszerűen befogadható módon, például boszorkány vagy *werewolf* képében, különös, de mégis megtestesíthető lényekként, hanem adott esetben a társadalom többsége számára átláthatatlan banki tranzakciók, kartellezések, ismeretlen vegyi anyagok, vagy rejtélyes úton meghibásodott gépek formájában okoznak veszteséget.

A modern mondák jelentős – elsősorban a hiedelemmondákkal párhuzamba állítható – része olyan idegen világnak az emberi szférába való betörési kísérleteiről szól, amely világ nehezen definiálható. Bizonyos értelemben tehát e történetek a korábbi hiedelemtörténetek folytatóinak tekinthetők,<sup>38</sup> de míg a klasszikus hiedelmekben hiedelemlények testesítik meg az emberi félelmeket, akik az alvilág-túlvilág követői, addig a kortárs hiedelemszerű történetek világképe nem homogén vagy egyértelmű. E mondák egy részében a sötétség, a titokzatos, a halottak, szellemek és kísérek által uralt territórium kiszámíthatatlan és megzabolázhatatlan, de vizuálisan nem mutatkozik meg. A kutatók által elsőként rögzített, definiált és értelmezett mondaszerű kortárs történetek egy nagyobb csoportját jelentő tinédzserhorror-sztorik, pl. *The Boyfriends Death* (Az udvarló halála), *The Death Car* (Halálmobil), *Roadside Ghost: The Vanishing Hitchhiker* (Útszéli szellem, avagy Az eltűnt autóstoppos) ebbe a kategóriába tartoznak. Mindegyik arról szól, hogy fiatal emberek hirtelen és különös módon válnak halálos áldozattá. Mindezzel e mondák arra figyelmeztetnek egyfelől, hogy bár az ember tizenévesen már majdnem felnőtt, mégis jobb a felnőttek világával vigyázni, másfelől pedig nem tanácsos sem a szimbolikus, sem a valóságos határokat átlépni, mert az ismeretlen mindenki számára kiszámíthatatlan veszélyeket rejt.<sup>39</sup> Vagyis a másik világba való átlépés – életkor szerint, vagy földrajzi értelemben – automatikusan vezet a veszélyhelyzetek kialakulásához. Mindezek nagyon emlékeztetnek a hagyományos hiedelemtörténetekre, de ott a másvilág, a természetfeletti szféra képviselője lép be az emberek világába, valamilyen hiedelemlény képében. Ez a túlvilág a paraszti közösségek tagjai számára elérhetetlen és működése nehezen befolyásolható, de képzeletükkel évszázadok alatt benépesített, egyúttal domesztikált közeg, amelyben minden szereplő jól körülírható, az egyes hiedelemlények lehetséges viselkedése pedig valamelyest kiszámítható. A lények a legtöbbször ártó szándékkal közelítenek az emberekhez, de számos esetben előfordul az is, hogy a kibillent egyensúly helyreállításán fáradoznak, például a visszajáró halottakról szóló elbeszélések jelentős részében. A mondákban minden esetben valami meglepő történik, de míg a hagyományos mondában az ilyen eseteket valamelyest természetesnek, maguktól értetődőnek veszik, addig a modern mondában meghökkentőnek és megmagyarázhatatlannak tűnnek, s nem kapunk megnyugtató választ sem az okokra, sem pedig az esetleges következményekre vonatkozóan.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Vö. Brednich 1991: 14–16.

<sup>38</sup> Ezt igyekezett bizonyítani Dégh Linda monográfiájában: 2001.

<sup>39</sup> Brunvand 1981: 5–45.

<sup>40</sup> Vö. Dégh 1996: 34–35. Dégh Linda cikkében saját kortársainak modern monda definícióit összegzi, egyebek mellett Paul Smith és Jaqueline Simpson definícióit kritizálva teremti meg a sajátját.

Az idegen megszokottá, otthonossá tételét szolgálják azok a modern mondák, amelyek egy-egy új jelenség keletkezésének – igencsak fiktív – történetét mondják el. Utóbbiakat a szakirodalom is *kortárs eredetmagyarázó mondáknak* tekinti. Az új, idegen, egyúttal félelmet keltő dolog lehet egy korábban ismeretlen kórokozó is, amelynek kialakulásáról számos, korábbi sémákra épülő monda kelhet szárnyra.<sup>41</sup> Máskor teljesen szimpla, megszokott dolgok keletkezéséhez adnak nyakatekert, és talán nem is feltétlenül szükséges magyarázatokat. A modern eredetmagyarázó mondák kutatása egyelőre nem kitüntetett téma még a nyugati szakirodalomban sem, ám sok esetben korrelál – a területi okokból ezúttal nem tárgyalt – összeesküvés-elméletek kérdésével. Utóbbiak egyik lehetséges funkciója is a megmagyarázhatatlan megmagyarázása, az ijedséget keltő új jelenségek keletkezésére, vagy a világban már megszokott, mégis sokakat zavaró tényezők működésére vonatkozó egyszerűsítő válaszok adása.

A kortárs mondáknak azonban csak egy része állítható párhuzamba a hagyományos paraszti hiedelemtörténetekkel. Egy másik, típusszámát tekintve szintén nem elhanyagolható része valamilyen különlegességgel, kuriózzummal foglalkozik.<sup>42</sup> A szokatlan, a bizarr iránti vágy szintén egyidős az emberiséggel, s a nyomtatott írásbeliségben is kezdettől fogva jelen van. A tömegek számára előállított nyomtatványoknak Magyarországon a 19. század óta fontos alkotórészét képezik a különös állatokról és emberekről szóló beszámolók, a váratlan eseményekről, pl. katasztrófákról, balesetekről szóló híradások, emberi kalandokról, pl. különleges utazásokról, eltűnésekről és hazatérésekről, hűtlenségről és árulásról szóló híresztelések. Ezekkel a főként a korábbi évszázadok írásbeliségében terjedő történetekkel rokoníthatók azok modern mondák, amelyekben a véletlen meztelenségről, a bizarr erotikus kalandokról, izgalmas véletlenekről van szó.<sup>43</sup> De ide sorolhatók a különös, vagy különösen viselkedő állatokról, emberrablásokról, vagy az ellopott vesékről szóló elbeszélések is.<sup>44</sup>

A történetek egy harmadik szegmensében nem az ijesztgetés vagy a lenyűgözés a cél, hanem a nevetetés. Szélsőséges helyzetek, karakterek felvonultatásával az emberi butaság, tájékozatlanság, figyelmetlenség kipellengérezését, a gonoszság, rosszindulat kigúnyolását, nevetségessé tételét célozzák. Azzal, hogy bemutatják, a tájékozatlanság mennyire kiszolgáltatottá teszi az embert az okosabb és felkészültebb embertársainak valamint a véletleneknek, pozitív célt valósítanak meg. E nagyon is emberi tulajdonságok megjelenítése, a kisarkított jelenetek, olykor akár groteszk vagy egyenesen abszurd szituációk, nem állnak távol a hagyományos folklórtól sem. A folklórtudomány nem mondaként, hanem inkább meseként, illetve anekdotaként határozta meg a falucsúfolókat, az ostobaördög meséket, vagy a legendameséket, amelyekben Szent Péter képviseli az esetlenséget a tökéletest alkotni képes Krisztus urunk ellenpontjaként. Ezeket tartalmi szempontból párhuzamba állíthatjuk bizonyos kortárs mondákkal.<sup>45</sup> Az ilyen történetek – legyen szó etnikus, földrajzi vagy más sztereotípiákat megjelenítő

<sup>41</sup> Goldstein 2004: 80–99.

<sup>42</sup> Vö. Brednich 1991: 14.

<sup>43</sup> Brunvand 1981: 122–149; Brednich 1996.

<sup>44</sup> Bennett 2000.

<sup>45</sup> A magyar folklór mindhárom mesei műfajban rendkívül gazdag, lásd erről a Magyar Népmesekatalógus (MNK) 3., 5. és 6. kötetét.

ről –, azt sugallják, hogy az elbeszélő szubjektum felette áll az általa elbeszélte történet valóságán. A mi és a másik oppozícióban tehát a *mi* képviseli a pozitív, míg a *másik* a negatív végletet. Hogy mindezt egy másik egyén vagy társadalmi csoport kárára teszi, első látásra nem feltétlenül tűnik fel, mindenesetre a gyengébbeken való viccelődés a folklór több hagyományos műfajában is előfordul, s a modern folklórjelenségekben sem ritka.

A rossz döntéseket, hirtelen felindulásból elkövetett butaságot, faragatlanságot ki-pellengérező történetek egyik talán legérzékletesebb példája a *The Solid Cement Cadillac* (Szilárd cement Cadillac) címen elhíresült történet. Ebben egy szokatlan időben hazatérő teherautósofőr egy vadonatúj Cadillacet talál a háza előtt, vagy más hasonló, a gazdagságot és a magas társadalmi státuszt jelképező drága autót. Ezzel szinte egy időben egy idegen férfit lát meg a saját konyhájában. Ezekből a részletekből rögtön arra következtet, hogy felesége megcsalja a Cadillac tulajdonosával. A még tele teherautóból a szállítmányt, egy nagy adag friss betont beletölt az autóba. Majd nem sokkal később megtudja, hogy a Cadillac az övé volt, amit a felesége épp a konyhában tartózkodó idegentől vett meg a férj hazaérkezése idején.<sup>46</sup> A bosszúállás kegyetlen és értelmetlen formáival az anekdoták, tréfák és hasonló rövid történetek között gyakran találkozhatunk.

A humoros történeteknek persze csak egy részében lehet az áldozatot hibáztatni. A nadrágja cipzárjába véletlenül az abrosz egy részét is behúzó, majd ijedtében az egész terítéket magára rántó férfi akarata és tudása ellenére válik nevetség tárgyává. Az elbeszélte esetek ráadásul általában olyan helyzetet írnak le, amely a történet főhőse számára fontos, ahol a legjobb oldalt szándékozik megmutatni, például egy munkahelyi parti, vagy egy leánykérés alkalmával történik a galiba.<sup>47</sup> Ezek a történetek a fatális világrendre, a véletlenek elkerülhetetlenségére, az élet kiszámíthatatlan és kalandos oldalára világítanak rá. Ezeket az elbeszéléseket nyugodtan sorolhatjuk persze a tréfák, viccek sorába, még annak ellenére is, hogy elbeszélhetőségük a legtöbb esetben túlmutat a viccekén. Ugyanakkor felhívják a figyelmet arra, hogy az újfajta mediális körülmények közepette jóval nehezebb az egyes kifinomult műfaji kategóriák között különbséget tenni, s hogy a modern kor folklóralkotásai a korábbiakban is jellemző tulajdonságukat, nevezetesen, hogy képesek a műfajok közti átjárásra (leginkább az anekdota, vicc átmenet volt a korábbiakban jellemző) megtartották, sőt, a korábbiakban jóval jelentősebb mértékben gyakorolják.

## KÍGYÓK ÉS PATKÁNYOK – AZ ÉTELLEN ÉS A SAJTÓBAN. ESETLEÍRÁS

A humor mellett azonban a félelem még mindig az egyik legalapvetőbb motiválója a kortárs mondák kialakulásának és terjedésének.<sup>48</sup> A veszélyforrás az esetek egy részé-

<sup>46</sup> Brunvand 1981: 125–132. Kortárs internetes videós feldolgozását lásd: <https://www.vezess.hu/vezetunk/2017/04/11/betonnal-toltotte-meg-felesege-autojat-a-haragos-ferj/> (Letöltés: 2021. 03. 02.)

<sup>47</sup> Utóbbira példa Brednich 1991: 194. Szöveg: Die Tischdecke im Hosenlatz, 237–238.

<sup>48</sup> Vö. Brednich 1991: 16–19.

ben a természetből, és nem a természetfeletti szférából érkezik. A természetet pedig bizonyos esetekben a modern technológia szállítja a nappalinkba vagy a konyhánkba. A modern kor rejtélyes vívmányai, valamint a természet váratlan betörései miatti aggodalom kortárs sajtómondákban való megjelenését két a közelmúltban a hazai internetes híroldalakon talált történettel igyekeznek az alábbi sorok bizonyítani. E két eset rövid elemzése azt szeretné láttatni, hogy milyen sokféle üzenetet hordozhat egy-egy kortárs monda, s hogy elemzésükben mennyi lehetőség rejlik a kutató számára. E sztereotíp történetek folyamatos és rendszeres publikálása nem öncélú, minden esetben többféle társadalmi igényre válaszolnak, illetve sokféle társadalmi konfliktust jeleníthetnek meg.

Az első idézett esetben egy eger vagy más rágszáló maradványai kerültek elő egy zacskó fagyasztott zöldségből, a másikkban pedig egy élő állat, egy kígyó tekeredett ki egy szintén zacskós salátából.<sup>49</sup> Mindkét egy mondatban összefoglalható történet tipikus *hoax*, vagyis álhír, amelyből bővebb, több bekezdésből álló kis történet kerekedik ki az újságíró tollán. Akár rémhírnek is tekinthetők, s mindkét szüzsé több különböző jól dokumentált kortárs mondával is összefüggésbe hozható.

Az egeres történet párhuzamba állítható a nemzetközi szakirodalomban *Kentucky Fried Rat*, azaz *Kentucky rántott patkány* típuscímmel ellátott mondával. Az 1980-as évektől gazdagon adatolt történettípusban egy gyorsételt árusító üzletlánc – nem feltétlenül a címben említett nemzetközi – termékében talál valaki állati tetemet, esetleg szőr- vagy bundamaradványt, csontot stb., amiről a történetek elbeszélője az esetek nagy részében arra következtet, hogy ott általános, hogy rágszálókból készítik az ételeket.<sup>50</sup> A történetek egy viszonylag jól lehatárolható csoportjában az áruházlánc nem kontinentális jellegű, vagy *fast food*nak nevezett ételeket árusít, hanem valamilyen orientális (kínai, vietnami, arab, török stb.) családi vállalkozás. Utóbbi esetben a történet a létező etnikus sztereotípiákra is ráerősít, illetve olyan valós tényeket is alapul vesz, amelyek szerint például a kínaiak szívesen esznek különös kisállatokat, akár vad, akár házilag tenyésztett fajtákat. A közel-keleti árusokkal kicsit nehezebb eladni ezt a történetet, hiszen őket az elfogyasztható állatfajok tekintetében szigorú vallási előírások kötik, például az Európában elterjedt és mindennapos sertéshús evése is tilos számukra.<sup>51</sup> Ennek ellenére a történetet magam is több ízben hallottam Magyarországon az utóbbi tíz–tizenöt évben, leggyakrabban közel-keleti származású tulajdonos által üzemeltetett, illetve mediterrán ételeket árusító büfékre és kifőzdékre vonatkozóan. A történettípus hazai elterjedtségét mi sem bizonyítja jobban, mint a *patkányburger*<sup>52</sup>, illetve *patkánygyrosz* szóösszetételek, amelyek a hazai előítéletek és etnikus sztereotípiák demokratizmusát is igazolják, hiszen egyszerre képesek hírbe hozni a multinacionális cégek által árult amerikai eredetű ételt és a családi kisvállalkozóként dolgozó görög, arab vagy török árusok termékeit.

<sup>49</sup> <https://telex.hu/kulfold/2021/04/14/mergeskigyo-salata-aldi-ausztralia-vasarlo-talalta-holocephalus-sapadtfeju-kigyo> (Letöltés: 2021. 04. 25.) <https://promotions.hu/orszagos/szines/2021/04/08/eger-fagyasztott-zoldseg-fertozes-royal-mix-merelit/> (Letöltés: 2021. 04. 09.)

<sup>50</sup> Fine 1980; Vö. Brednich 1991: 121. *Rattenzahn im Hamburger* című mondájával.

<sup>51</sup> Paul Smith kiváló esetelemzésben mutatta be azt, hogy a narratíva elterjedése, egy minden alap nélküli híresztelés, milyen gyakorlati üzleti károkat tud okozni a vállalkozóknak. Smith 1984.

<sup>52</sup> A legnagyobb internetes keresőmotor a szóösszetételre 2710 találatot ad.

Az előző elbeszéléscsaládhoz szorosan kapcsolódnak, azok tematikus csoportjának tekinthetők azok az 1980-as években a szóbeliségből ismerhető, hazánkban is elterjedt történetek, amelyek bizonyos hazai előállítású sörfajták gyártásának higiénés körülményeit kifogásolva azokat állati végterméknek minősítették, illetve arról számoltak be, hogy egyes fogyasztók a palackjukban patkány vagy más rágcsáló maradványait találták. Érdekes módon, a rendszerváltás után, a külföldi sörmárkák hazai megtelepedését követően, a kínálat megnövekedésével ez a típus ritkábban lelhető fel.<sup>53</sup>

A növénytermesztés, állattenyésztés és élelmiszergyártás nagyüzemivé és globálissá válása, a zöldségek és gyümölcsök szinte kizárólag nagybani termesztése és kereskedelme, rendszeres vegyszeres kezelése, műanyagba csomagolása, több száz vagy akár ezer kilométeres távolságokba való szállítása eltávolította az emberiséget a legelemibb szükségletétől, a mindennapi betevő előállításától. Bár nagyon szeretnénk, sok esetben tényleg nem tudjuk, hogy mit is eszünk. Ehhez járul a globális vállalkozások kapzsisága, a szabályok kijátszásának igyekezete, a profitmaximalizálás szándéka, ami szintén folyamatos félelmet kelt az átlagemberekben. Az ezek miatt érzett aggodalmat az ember igyekszik megszemélyesíteni, illetve képileg is befogadható formában ábrázolni.

Jelen tanulmány írása idején, egy héten belül két olyan cikk is megjelent a magyarországi online sajtóban, amely valamelyik multinacionális áruházláncnál vásárolt, műanyagba csomagolt zöldségfélében talált állati tetemről, illetve élő állatról szólt. Az egyik egy bulvár híroldalon, a másik azonban egy komoly sajtótermékben, s meglepő módon az utóbbi állításai igazolhatók nehezebben. Az, hogy egy boltban kapható, zárt csomagolásban árult élelmiszerbe vagy italba idegen tárgy, esetleg valamilyen állat maradványai kerülnek be, netán élő állat mászik ki belőle, fél évszázada gyakori a szóbeliségben és a sajtóban egyaránt. A salátában bujkáló kígyó története egyértelműen rokonítható a *Kígyó a banánban* típusal, amelyben egy mérges állat rejtőzik el a gyümölcsös ládában, vagy akár a banán héja alatt, majd előmászva megmarja azt, aki el kívánta volna fogyasztani.<sup>54</sup> Ha a történetek végkimenetele nem lenne az esetek többségében tragikus, akár tréfás címet is kaphatna, például: A harapós banán.<sup>55</sup>

A nejlonzacskóból előmászó kígyóról szóló sajtóközleményhez illusztráció képpen közölt kép eléggé meggyőzőnek látszik, s az eset akár meg is történhetne.<sup>56</sup> Az ember hetente hall, olvas a polcokról levett, visszahívott élelmiszerekről a híradásokban: olyan konzervről, amelybe üvegszilánk került, olyan lencséről, amelybe mérgező gyomnövény maradványait keveredtek, vagy olyan bébiételről, amely a megengedettnél több növényvédő szert tartalmazott. Ezekből a hírekből könnyen asszociálhat bárki az élelmiszerüzemek kétes higiénés körülményeire, illetve a futószalagos technológia

<sup>53</sup> Vö. Fine-nak bizonyos üdítőital márkákkal kapcsolatban gyűjtött amerikai történeteivel. Fine 1980: 228.

<sup>54</sup> Klintberg 1985: 275–279. Mikos 2021.

<sup>55</sup> A közelmúltban keletkezett magyarországi változat: <http://nol.hu/mozaik/viperaval-rejtozott-a-bananok-kozott-1534739>. (Letöltés: 2021. 04. 25.)

<sup>56</sup> A kortárs nyugati internet folklórról szóló diskurzusban külön fejezetben értekeznek az internet képi világának alakulásáról, például a fotók manipulálásáról. Ez a téma azonban szétfeszítené jelen dolgozat kereteit.

okozta hibalehetőségekre. A híradásokban megjelenő problémákat azonban nem könnyű elképzelni, különösen a szabad szemmel nem látható mikroorganizmusok vagy vegyszerek jelenlétéről nehéz képet alkotni. Így nem csoda, ha az emberi fantázia meglódul. Bár egy kisemlős felbukkanása az ipari gyártósoroknak és a minőségellenőröknek is bizonyára feltűnik, még nagyjából elképzelhető eset. Azonban az teljesen kizárható, hogy egy élő állat, pláne egy a hőmérsékletre és a vízhiányra oly érzékeny hüllő hosszú távon életben maradna egy zárt műanyag borításban, s étlen-szomjan túlélne az akár napokon át tartó szállítást.

Az állatok szokatlan megjelenése, a civilizációba való betörése és kvázi illetéktelen viselkedése a kortárs mondák egyik leggyakoribb témája. A legismertebb gyűjtemények szinte mindegyikének címében szerepel állat. A németnyelvű kiadványok sorát indító *Spinne an der Yucca-Palme* (Pók a jukka pálmán), vagy a svéd Bengt af Klintberg szintén híres, németül is kiadott gyűjteményének címében: *Der Elefant auf dem VW* (Elefánt a Volkswagenen), illetve Brunvand amerikai sorozatának második kötete, a *The Choking Doberman* (Fuldokló dobermann) címében is állat szerepel. A városi környezetben élő ember elszakadt a természettől, amit általában nosztalgiával kompenzál, illetve ezért is tart kedvtelésből állatokat a lakásában. Ugyanakkor rettegéssel tölti el a gondolat, hogy a vadvilág, akár egy rovar vagy kisemlős képében is betörjön az ő territóriumába.

A hüllőktől való félelem különösen régi keletű, amit több ezer év óta bizonyítanak egyebek mellett a folklóralkotások is. Elképzelhető, hogy a sárkányképzetekben is ezen állatoktól való félelem testesül meg.<sup>57</sup> A hüllők és kételtűek a kortárs mondákban is gyakori szereplők, egy közismertebb történet az angolul *Alligators in the Sewers* című típus (Aligátorok a csatornában), amely arról szól, hogy egy egzotikus utazásról valaki egy apró krokodilfókával tér haza, majd egy idő után rájön, hogy egy ilyen állat tartása kényes dolog, ezért egyszerűen lehúzza a vécén. Az állat a szennyvízcsatornában jól elboldogul, például a patkányok fogyasztásával, majd hatalmasra növe egyszerű csak hírt ad magáról: megjelenik a felszínen, vagy megmar egy a csatornában dolgozó munkást.<sup>58</sup> A szakirodalom persze jóval szkeptikusabb az ügy valóságosságát illetően, hiszen egy aligátor életben maradását a csatornában több tényező is hátráltatja. Elsőként a fény és a meleg hiánya, ami egy hidegvérű állat számára elengedhetetlen. A legtöbb történet mérsékelt éghővi nagyvárosokban – az amerikai változatok szinte kivétel nélkül New Yorkban – játszódik, ahol télen fagypont alatti hőmérséklet is bőven lehetséges, ami enyhén szólva nem előnyös egy trópusi klímához szokott vízi hüllő számára. A nagyvárosi szennyvízelvezető rendszerek félelmetessége ugyanakkor kétségtelen, a bennük felhalmozott vegyszerek és kórokozók veszélyeztethetik a lakosságot, s remek búvóhelyet jelenthetnek a bűnözők számára is. Az emiatti aggodalom kivetüléseként is értelmezhető a fenti történet.

A hüllő, többnyire kígyó előfordulása valamilyen újonnan vásárolt tárgyban szintén tipikus kortárs monda, amely a legkorábbi gyűjteményekben is előfordult már (*The Snake in the Blanket* – Kígyó a pokrócban). Az első jelentkezéseiben általában vala-

<sup>57</sup> Vö. Tasnádi-Kubacska 1939: 3–129.

<sup>58</sup> Brunvand 1981: 90–98; Brunvand 2001: 63–64.

milyen távoli tájról érkező tárgyból kígyózik elő, például plédből, ágytakaróból, tehát leginkább dísz tárgyból, olyasvalamiből, ami szerves anyagból készült. A történetek kimenetele általában tragikus: a kígyó megmarja a vásárlót, aki emiatt kórházba kerül, s az elbeszélések egy jelentős részében meg is hal. A történetek tanulsága minden esetben az, hogy a távoli, különleges tájról érkező dolgok veszélyeket rejtjenek, amelyektől jobb távol tartania magát az embernek, ami a kortárs mondák félelem faktorának fontosságára világít ismét rá.<sup>59</sup>

Nem véletlen talán az sem, hogy a fent bemutatott két történetben az inkriminált állatok éppen egy-egy különösen egészségesnek tartott élelmiszert tartalmazó csomagban fordultak elő, vagyis arra hívják fel a figyelmet, hogy *Vigyázz, a saláta harap!* Nem lehet nem észrevenni, hogy a képzeletbeli elbeszélő mindkét esetben az utóbbi évek egyre nagyobb divattá váló mozgalmain, a vegetáriánus, vegán, bio és egészségtudatos életmódon gúnyolódik. A történettípus bár fél évszázada dokumentált, tehát régóta létezik, alkalmazkodik az aktuális problémákhoz. A táplálkozási szubkultúrák tagjai leginkább a nagyáruházak szélesebb kínálatában találhatnak maguknak megfelelő ételt, vagyis a táplálkozási kisebbségekhez tartozók is erősen becsatornázottak a globális kapitalizmusba. Az itt elemzett két történet arra is felhívja a figyelmet, hogy egyfelől, a globalizált világban senki sem lehet biztonságban, hisz nem lehet tudni, hogy mi van valójában a fóliaborítás alatt, másfelől így vagy úgy mindenki kénytelen az állatokkal érintkezni, még akkor is, ha ezt minden formában igyekezne elkerülni. A mondák ugyanis morális instanciák hordozói,<sup>60</sup> ezek többnyire a józanságra, a mértéktartásra, a többség számára elfogadható viselkedésre intik közönségüket. Más szóval, igyekeznek középre, vagy ha úgy tetszik, a fősodorba terelni mindenkit. A mondaelbeszélő számára az ideális viselkedés tehát mindenfajta szélsőségtől mentes, amibe például bizonyos ételfélétől való elzárkózás, vagy a túlságosan egyoldalú – például kizárólag növényi – táplálkozás sem fér bele.

## A TÖRTÉNETI MONDÁK JELENKORI KONTEXTUSOKBAN

Az alábbiak egy e szempontból kevésbé kutatott terület kortárs jellegére, s a történeti mondáknak a modern médiaközegben is kutatható mivoltára kívánják felhívni a figyelmet. A modern mondák nyugati kutatási hagyománya viszonylag ritkán fordul a *történeti mondák* megújulásának kérdése felé. Pedig a történészek által *public history*ként, a szociálpszichológusok által pedig *folk history*ként leírt jelenség szerves részének tekinthető az, ami a szövegfolkloristák nyelvén *kortárs történeti mondaként* határozható meg.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Brunvand 1981: 160–174. A kígyók és a kortárs mondák közti kapcsolatokról lásd még Klintberg 1985.

<sup>60</sup> Lüthi 1965.

<sup>61</sup> Halmesvirta–Vilkuna 2012; László 2012.

A történeti és a hozzájuk igen közel álló *helyi mondák*, valamint az írásbeliség szoros kapcsolata jó ideje elfogadott dolog a hazai folklorisztikában is.<sup>62</sup> A történeti mondák egyes típusait a 19. század elején a műveltebb társadalmi rétegek tagjai alkották, ezek is elterjedhettek később a szájhagyományban. A népi vagy paraszti történeti tudat alakításában a felülről irányított nemzetépítés célja motiválta az értelmiségieket, akik a népi hagyományokból igyekeztek nemzeti irodalmat és kultúrát építeni, majd terjeszteni az egész társadalom soraiban. Emellett az írásbeliségnek, főként a populáris nyomtatványoknak a folyamat alakításában és beteljesítésében kulcsszerepük volt. A műveltségi elit által kialakított narratívákat, illetve az általuk formálni kívánt mentalitást a ponyvák és kalendáriumok segítségével igyekezett eljuttatni a társadalom széles alsó rétegeihez.<sup>63</sup>

A modern történeti mondáról – a szónak abban az értelmében, ahogy a modern hiedelemmondáról – nem beszélhetünk, inkább a hagyományosnak tekinthető történeti mondák mai kontextusban való megjelenését, újra felhasználását tapasztalhatjuk. Emellett beszélhetünk a korábban is létező monda-szüzséknek a történelmi valóság magyarázó eszközeiként való köznapi használatáról, illetve a tudományosságon kívüli múltbúvárlatban jól bevált eszközéről. A köztudatban, illetve a médiában elterjedő mondaszerű elbeszélések egy-egy történelmi személyiséggel vagy eseménnyel kapcsolatban, később visszahathatnak a történetírói gyakorlatra is úgy, hogy igyekeznek azt a hivatásos történészek pontosítani, árnyalni, illetve amennyiben szükséges, megcáfolni.

Az imént tárgyalt jelenség kialakulásának oka, hogy a mondákra jellemző történetesémák segíthetnek bonyolult történeti folyamatok értelmezésében a hétköznapi ember számára. Ebben a kategóriában a leggyakoribbak a bűn és bűnhődés típusú elbeszélések, a bűnbakkereső narratívák, vagy a halhatatlan és visszatérő hősökről szóló történetek. Utóbbit számos történelmi személyiséggel kapcsolatban meséltek és mesélik világszerte, de nem ritka a közelmúltbeli vagy a jelenkori államférfiakkal, politikusokkal, koronás főekkel, vagy akár a média sztárjaival, celebritásaival kapcsolatban sem. Azt a tényt, hogy valaki bár gazdag volt, esetleg befolyásos, híres, és mindenki által vágyott életet élt, mégis idő előtt, esetleg értelmetlenül, fatális módon halt meg, nehéz elfogadni. Ebben az esetben is a korábban már többször emlegetett félelemfaktor lép működésbe, az átlagembernek a kiszámíthatatlan, a végzetes miatti aggodalma: az emberek saját sérülékenysüktől való félelmeiket vetítik ki a híreségekre. Így kerül egy narratív keretbe Barbarossa (Rótszakállú) Frigyes középkori uralkodó Lady Diana Spencerrel, a walesi herceg egykori feleségével és Zámbo Jimmy popénekessel.<sup>64</sup> Mindegyikükről mesélik szóban és írásban, hogy valójában nem haltak meg, csak elbújtak a világ elől. Az a baleset, amely állítólag véget vetett

<sup>62</sup> Ennek ellenére rendre jelennek meg olyan tanulmányok, amelyek ennek ellenkezőjét sugallják, mint amilyen Lászlófi Viola egyébként kiváló elemzése a Rákóczi-mondakör kialakulásáról, amely érdekes módon pont azokat a munkákat nem veszi figyelembe, amelyek az ő elméletét támasztanák alá. Lászlófi 2016.

<sup>63</sup> Dobos 1971; folyamatot Landgraf Ildikó számos érdekes és tanulságos esettanulmánya mutatja meg a leghűségesebben: Landgraf 2007, 2011a, 2014a, 2014b, 2016.

<sup>64</sup> A hagyományos szóbeli folklórban előforduló történetekről Magyar Zoltán írt monográfiát. Magyar 2001. Lady Dianáról vagy Zámbo Jimmyről Povedák István írt. Povedák 2011.

az életüknek, csak megrendezett színjáték volt, hogy visszavonultságukban nyugalmat leltek, s várják a pillanatot, amikor ismét színre léphetnek. Az értelmetlen, korai halál, a véletlen balesetek pedig melegágyai az összeesküvés-elméleteknek, illetve a merénylet-teóriáknak, amelyeket például Horthy István kormányzó-helyettes repülőgép szerencsétlenségének kapcsán terjednek az írásbeliségben és a szóbeliségben egyaránt, s a cáfolat megfogalmazásához maguk a hivatásos szaktörténészek is kénytelenek újra és újra elmesélni.<sup>65</sup>

A történeti elbeszélések egyes motívumai és szüzséi az írásbeliség és a tömegmédiák igen sokféle szegmensében megjelenhetnek. Ezt a hazai és nemzetközi folklorisztika egyaránt felfedezte már, ám többnyire a jelenség egyes elemeivel, például a történetek szereplőivel foglalkozott, és kevésbé figyelt a narratív aspektusaira. Dégh Linda már e sorok között is idézett könyvében a mesehősök reklámfilmekben való megjelenésével, a mágikus hőstípusnak a marketingcélokkal való összekapcsolásával foglalkozott.<sup>66</sup> Povedák István a nemzeti hősök, és a modern sztárkultusz közti kapcsolatokat kutatta.<sup>67</sup> Egy sor olyan vizsgálattal találkozhatunk tehát, amelyekben a történeti mondák és mesék egy-egy összetevőjének modernkori életútja figyelhető meg. A komplett történeti mondák áthangolása, illetve jelenkori felhasználása kissé összetettebb probléma a kortárs hiedelemtörténetek és tréfás elbeszélések csoportjánál.

A történeti mondák újjászületésének elsődleges terepét nem a sajtó, hanem a tankönyvirodalom, valamint a gyermekkönyvek, az ifjúsági regények és ismeretterjesztő, munkák jelentik. A folklorisztikai szempontból eddig a 20. század második felének tankönyvirodalmában vizsgálták a történeti mondák megjelenését.<sup>68</sup> A mondák a 19. század közepétől napjainkig adatolhatók a nyomtatott írásbeliségben. Az egyes korszakokban azonban más-más szövegtípusokban jelentek meg, más-más funkcióban, ami már önmagában érdekes kutatási téma lehet.<sup>69</sup> A 19. században a népköltészeti gyűjteményekben, illetve a táj- és népleírások, útleírások lapjain kaptak helyet.<sup>70</sup> Emellett szépirodalmi feldolgozásai születtek, majd az ifjúság számára készült népköltészeti antológiákba is bekerültek. A sort Benedek Elek *Magyar mese és mondavilág* című monumentális gyűjteménye nyitotta, amely számos kiadást ért meg napjainkig, továbbá kivonatai, fel- és átdolgozásai is születtek, egyes darabjai pedig bekerültek az elemi iskolai olvasókönyvekbe is, s ott találjuk őket napjainkig. Benedek Elek munkáit a mondák népszerűsítése szempontjából az 1970-es évektől Lengyel Dénes monda-gyűjteménye váltotta fel, ami szintén nagy hatással volt az általános iskolai oktatásra is.<sup>71</sup> Érdekes módon, Benedek Elek és Lengyel Dénes forrásai között sok az átfedés, mindketten a 19. század jeles folklórgyűjteményeit és folklórfeldolgozásait használták fel.<sup>72</sup> Az átdolgozások mellett folyamatosan helyet kapnak a történeti mondák a kortárs

<sup>65</sup> Horthy Istvánról lásd Olasz 2002.

<sup>66</sup> „Magic for Sale: Märchen and Legend in TV Advertising”, Dégh 1994: 34–53.

<sup>67</sup> Povedák 2011. Nagyobb optikával, nemzetközi kitekintésben lásd a kérdést Povedák 2014.

<sup>68</sup> Landgraf 2011b.

<sup>69</sup> Ehhez apró adalékul szolgál: Mikos 2020.

<sup>70</sup> Például Mikos 2019.

<sup>71</sup> Lengyel 1972.

<sup>72</sup> Lengyel Dénes emellett középkori krónikák szövegeinek átdolgozásával bővítette a repertoárt.

útikönyvekben, helytörténeti kiadványokban, emellett a sajtó különböző típusaiban is. Az azonban térben és időben is változik, hogy pontosan milyen célközönségnek szánt sajtótermékek preferálják a témát.

Az írásbeliségben megjelenő hagyományos hiedelemtörténetek, de részben még a modern társaik is, többnyire közvetlenül a szóbeliség lenyomatai. A történeti mondák egy részének nem ismert a keletkezése, eredete homályba vész, s csak a szóbeliségből ismerjük őket. Másik részét korábbi írott változatok alapján kompilálják, az írásbeliségben megjelenő történeti narratívák egy része korábbi írott változatok nyomán jön létre. A szóbeliségből gyűjtött szövegek esetében is lehet olykor korábbi írott előzményekre, vagy iskolai tananyagra következtetni.<sup>73</sup>

A történeti mondákat egyebek mellett az is megkülönbözteti a hiedelemmondáktól, hogy utóbbiak soha nem váltak a nagyközönség körében kedvelt olvasmánnyá, s a tudományos igényű gyűjteményekbe is viszonylag későn kerültek be.<sup>74</sup> Alapvető különbség van tehát a két mondai alműfaj között. Míg a történeti mondák a mese és a ballada, valamint a népdal mellett a népköltészeti és egyúttal a nemzeti kánon részévé váltak, mivel esztétikai és/vagy társadalmi funkciót kaptak, addig a hiedelemtörténetek nem. Emiatt pedig nem kerültek be a népszerűsítő kiadványokba és antológiákba sem.<sup>75</sup> Ennek egy másik következménye is lett: a hiedelmek természetével az átlagpolgár nem feltétlenül van tisztában, így a kortárs hiedelemtörténetek észrevétlenül simulnak be a hírek világába, válnak álhírekké, híresztelésekké, vagy rémhírekké. A történeti mondák jóval felismerhetőbbek, legalábbis az esetek egy jelentős részében. Inkognitójukat azokban az esetekben tudják csak megőrizni, amikor a gyanútlan olvasó nem számol velük, például a közelmúlt történetét feldolgozó, a tudományosság igényével vagy látszatával készült ismeretterjesztő jellegű munkákban, vagy e témáról szóló privát diskurzusokban. Ma már a történettudomány képviselői számára sem titok, hogy főként a korai szakmunkákban, illetve a nagyközönség tudatában egyaránt élnek olyan képzetek, amelyek valóságtartalma megkérdőjelezhető, forrásokkal nem támaszthatók alá, de rövid, egyszerű szerkezetüknél, elbeszélhetőségüknél fogva könnyen terjednek, és szívósan kitartanak. Ennek okán még a szaktörténészek számára is releváns feladat lehet a történelmi tévhitek gyűjtése. Ezek ugyan nem mind állnak össze mondává, egy jól látható részük azonban igen, s a maradék egy része is tartalmazhat mondai motívumokat.<sup>76</sup>

A folklorista feladata lehet, hogy akár csak a kortárs hiedelemtörténetek, tréfás elbeszélések, anekdoták esetében, a történeti mondai narratíváknál is felhívja a figyelmet azok megjelenésének okaira, funkcióira, az adott kontextusban betöltött szerepére. A történelemtudományon kívüli elbeszélések ugyanis éppúgy a társadalmi párbeszéd részei, mint a tudományosak, értelmezésük épp annyira lehet kutatási feladat.

<sup>73</sup> Lásd Dobos Ilona kiváló esetelemzéseit: Dobos 1971.

<sup>74</sup> A korai hiedelemmonda gyűjtések elsődlegesen az ósvallási rekonstrukciós törekvéseket szolgálták.

<sup>75</sup> Ez olyannyira így van, hogy a napjainkban használt 6. osztályos irodalom tankönyv megtanítja ugyan a három mondafajtát, vagyis a történeti, eredetmagyarázó és hiedelemmondát, de szöveg-példát csak az elsővel kapcsolatban hoz. Radócziné – Virág 2013: 13.

<sup>76</sup> Lásd pl. Hahner 2010, 2021; Kovács-Kiss 2013.

## ÖSSZEGZÉS

A tanulmány célja az volt, hogy közelebb hozza egy külföldön már ismert és elismert kutatási terület szemléletmódját, megközelítését a hazai tudományos közösséghez. Annak bemutatásával, hogy a modern vagy kortárs mondának nevezett folklórjelen-ség milyen sok szálon kötődik korábbi korszakok folklórához, a téma otthonosságát igyekeztek a fenti sorok érzékeltetni. Ha rávilágítunk, hogy a modern mondák nem is annyira távoliak, sem térben, sem pedig időben, csupán az időtlen mondák aktuális problémákhoz alkalmazkodó változatai, egyúttal meg is szelídítjük őket. Ezek a törté-netek ugyanis, bár első közelítésben nem feltétlenül látszik, olyan nehézségekre hívják fel a figyelmet, amelyeket ma már a Föld bármely lakója megtapasztalhat. Sok eset-ben a globális világ a politikai akarattal is megoldhatatlannak tűnő gondjaira kínálnak pofonegyszerű megoldást, s ezzel együtt némi megnyugvást. A modern mondák egy-felől nagyon hasonló alműfajokba rendezhetők, mint a hagyományosnak nevezhető mondák, másfelől egy sor egyéb, főként a korábban a meséhez vagy az anekdotához sorolt folklórműfajjal és tematikus csoporttal is rokonságban állnak, e tulajdonságaik ugyancsak megszokottá, elfogadottá tehetik őket. Új lehetőségeket nyitnak a folklo-risztika számára ahhoz, hogy a 21. században is megtalálja saját helyét és feladatát a tudományos közösségben, a folyamatosan változó mediális körülmények között is. Egyúttal modern társadalomtudományi eszközökkel dolgozó, korszerű tudományág-ként kísérelhessen meg válaszokat adni a ma emberét foglalkoztató kérdésekre.

## Irodalom

BRIGGS, Asa – BURKE, Peter

2012 *A média társadalomtörténete. Gutenbergtől az internetig*. 2. kiadás. Budapest: Napvilág Kiadó.

BENEDEK Elek

1894–1896 *Magyar mese- és mondavilág. Ezer év meseköltése*. Budapest: Athenaeum Rt.

BENNETT, Gillian

2000 *Bodies. Sex, Violence, Disease, and Death in Contemporary Legend*. Jackson: University Press of Mississippi.

BLANK, Trevor J. (ed.)

2009 *Folklore and the Internet. Vernacular Expression in a Digital World*. Logan: Utah State University Press.

BLANK, Trevor J. – McNEILL, Lynne S. (eds)

2018 *Slender Man Is Coming. Creepypasta and Contemporary Legends on the Internet*. Louisville, Colorado: Utah State University Press – University Press of Colorado.

BREDNICH, Rolf Wilhelm

1996 Die düstere Seite der modernen Sagen. Ein Verzeichnis von ungedruckten Texten. *Fabula* XLVII. 1–2. 103–115.

- 2005 Where they Originated... *Some Contemporary Legends and their Literary Origins*. *folklore.ee*, Vol. 20. <https://www.folklore.ee/folklore/authors/brednichw.htm> (Letöltés: 2018. 05. 02.)
- BREDNICH, Rolf Wilhelm (hrsg.)
- 1991 *Die Spinne an der Yucca-Palme. Die Maus im Jambo-Jet. Sagenhafte Geschichten von heute*. München: C. H. Beck Verlag.
- 1993 *Das Huhn mit dem Gipsbein. Neueste Sagenhafte Geschichten von heute*. München: C. H. Beck Verlag.
- BRUNVAND, Jan Harold
- 1981 *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meanings*. New York: W. W. Norton.
- 1984 *The Choking Doberman and Other „New” Urban Legends*. New York and London: W. W. Northon Press.
- 1988 *The Mexican Pet. More „New” Urban Legends and Some Old Favorites*. New York and London: W. W. Northon Press.
- 2012 *Encyclopedia of Urban Legends*. Updated and Expanded Edition. Santa Barbara, California: ABC Clío.
- DÉGH, Linda
- 1975 Stadt-Land Unterschiede in den USA, dargelegt am Beispiel moderner Sagenbildung. In Gerhard Kaufman (hrsg.): *Stadt-Land-Beziehungen*. 93–108. Göttingen: Otto Schwartz.
- 1977 UFO's and How Folklorists Should Look at Them. *Fabula* XVIII. 1. 242–248.
- 1994 *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- 1996 What Is A Belief Legend? *Folklore* CVII. 1. 33–46.
- 2000 *Legend and Belief. The Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington: Indiana University Press.
- DOBOS Ilona
- 1964 Az „igaz” történetek műfajának kérdéséről. *Ethnographia* LV. 2. 198–217.
- 1971 *Tarcal története a szóhagyományban*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1978 True stories. In Dégh, Linda (ed.): *Studies in East European Folk Narrative*. 167–205. Bloomington: American Folklore Society and the Indiana University Folklore Monographs Series.
- 1986 *Paraszti szájhagyomány, városi szóbeliség*. Budapest: Gondolat.
- DOMOKOS Mariann
- 2005 Népi írásbeliség a technika korában avagy az sms mint folklórszöveg. In Gulyás Judit – Tóth Arnold (szerk.): *Mindenek Gyűjtemény II. Tanulmányok Küllős Imola 60. születésnapjára*. (Artes Populares, a Folklore Tanszék évkönyve 21.) 289–312. Budapest: ELTE Folklore Tanszék.
- 2013 Az elektronikus folklór gyűjtéséről. *Ethno-Lore* XXX. 292–320.
- DOMOKOS Mariann – VARGHA Katalin
- 2015 Elektronikus választási folklór 2014. *Replika* XC–XCI. 141–169.

ELLIS, Bill

- 1983 De Legendis Urbis. Modern Legends in Ancient Rome. *Journal of American Folklore* XC. 1. 200–208. Magyarul: De legendis Urbis: Modern mondák az ókori Rómában. Ford. Mikos Éva. *Doromb. Közköltészeti tanulmányok* VIII. (2020) 10–27.
- 2001 Haec in sua parochia accidisse dixit: the rhetoric of 15th century contemporary legends. *Contemporary Legend*, New Series IV. 74–92.

FEJŐS Zoltán

- 2003 *Múzeumi jelenkutatás és a néprajzi gyűjtemények változása*. Budapest: Néprajzi Múzeum. MaDok füzetek 1.

FEJŐS Zoltán – FRAZON Zsófia (szerk.)

- 2007 *Pillanatképek a mából. A kortárs kultúra múzeumi feldolgozása*. Budapest: Néprajzi Múzeum. MaDok füzetek 5.

FINE, Gary Alan

- 1980 Kentucky Fried Rat: Legends and Modern Society. *Journal of the Folklore Institute* XVII. 2–3. 222–243.

FINE, Gary Alan – ELLIS, Bill

- 2010 *The Global Grapevine. Why Rumors of Terrorism, Immigration, and Trade Matter*. Oxford – New York: Oxford University Press.

FISCHER, Helmut

- 1991 Kontinuität oder Transformation: die mündliche Volksüberlieferung im Zeichen der Massenkultur. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires* LXXXVII. 1–2. 93–106.

GOLDSTEIN, Diane E.

- 2004 *Once Upon a Virus: AIDS Legends and Vernacular Risk Perception*. Logan: Utah State University Press.

HAHNER Péter

- 2010 *100 történelmi tévhit avagy Amit biztosan tudsz a történelemről – és mind rosszul tudod...* Budapest: Animus Kiadó.
- 2021 *Újabb 100 történelmi tévhit avagy Amit biztosan tudsz a történelemről – és mind rosszul tudod...* Budapest: Animus Kiadó.

HALMESVIRTA, Anssi – VILKUNA, Kustaa H. J.

- 2012 A születőben lévő public history. Az emlékeztettermés kutatásának új megközelítése. *Történelmi Szemle* LIV. 3. 377–388.

KIS-HALAS Judit

- 2012 Az etnográfus esete az energiavámpírral. Kortárs vallási jelenségek kutatási lehetőségei a világhálón. In Landgraf Ildikó – Nagy Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére*. 827–849. Budapest – Pécs: MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan Kiadó – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – Könyvpont Kiadó.
- 2014 A táltos és az emberi lét hét szintje. Ezoterizmus és újpogányság kölcsönhatásainak vizsgálati lehetőségei a kortárs gyógyítói rendszerekben. In Povedák István – Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris vizsgálata*. 129–143. Szeged: SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

KLINTBERG, Bengt af

1985 Legends and Rumors about Spiders and Snakes. *Fabula* XXVI. 3–4. 274–287.

KOVÁCS KISS Gyöngy (szerk.)

2013 *Mitoszaink nyomában*. Kolozsvár: Komp-Press Kiadó – Korunk.

KÜLLÖS Imola

2004 *Közköltészet és népköltészet: A XVII–XIX. századi magyar világi közköltészet összehasonlító műfaj-, szüzé- és motívumtörténeti vizsgálata*. Budapest: L'Harmattan.

LAJOS Veronika

2016 Internet és etnográfiai jelenkorkutatás. Tárgyi és módszertani kérdések, etikai természetű dilemmák. In Bihari Nagy Éva – Keményfi Róbert – Marinka Melinda – Kavecsánszki Máté (szerk.): *Diptichon. Tanulmányok Bartha Elek tiszteletére*. 830–851. Debrecen: MTA–DE.

LANDGRAF Ildikó

1999 Két műfaj határán. Fogalomhasználat és rendszerezési kérdések a magyar mondakutatásban. In Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. 405–415. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

2007 Történeti valóság – típusalkotás – költői szöveg. Az áruló típusa a magyar folklórban. In Szemerényi Ágnes (szerk.): *Folklór és történelem*. 227–239. Budapest, Akadémiai Kiadó.

2011a „Ferenc Jóska – még én is annak katonája voltam.” Ferenc József-folklór, Rudolf-mondák és az I. világháború. *Hadtörténeti Múzeum Értesítője* XII. 105–112.

2011b Nemzeti önképteremtés – mondafeldolgozások az iskolai olvasókönyvekben. In Diószegi László – Juhász Katalin (szerk.): *Hagyomány, örökség, közkultúra. A magyar népművészet helye és jövője a Kárpát-medencében*. 245–258. Budapest: Teleki László Alapítvány.

2014a Kossuth Lajos in Hungarian Folk Narratives. In Povedák, István (ed.): *Heroes and Celebrities in Central and Eastern Europe*. 33–45. Szeged: SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

2014b „Ez csak úgy vót megcsinálva” A képes sajtó hatása Rudolf trónörökös folklórája. In Szvoboda Dománszky Gabriella (szerk.): *„Képes világ” Tudományos konferencia a 19. századi magyarországi illusztrált sajtóról*. 289–304. Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, Budapesti Történeti Múzeum.

2016 „Király, pásztor és nyáj egy legyen!” Az uralkodócsalád reprezentációja az 1867–1918 közötti magyar populáris olvasmányokban és hatásuk a szóbeli hagyományokra. In Glässer Norbert – Zima András – Nagyillés Anikó (szerk.): *„A királyhűség jól bevált útján...” Rendi és nemzeti kötődések szimbolikus változásai 1867 és 1918 között*. 23–38. Szeged: SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport.

LÁSZLÓ János

2012 *Történelemtörténetek. Bevezetés a narratív szociálpszichológiába*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

## LÁSZLÓFI Viola

- 2016 Parasztokból kurucok. A Rákóczi-néphagyományok megalkotása Északkelet-Magyarországon a 20. században. *Sic Itur ad Astra* LXV. 133–163.

## LENGYEL Dénes (összeáll., utószó)

- 1972, 2020 *Régi magyar mondák*. Budapest: Móra Kiadó.

## LÜTHI, Max

- 1965 Gehalt und Erzählweise der Volkssage. In Lüthi, Max – Röhrich, Lutz – Fohrer, Georg: *Sagen und ihre Deutung*. 11–27. Göttingen: Vanderhoek & Ruprecht.

## MAGYAR Zoltán

- 2001 *Halhatatlan és visszatérő hősök. Egy nemzetközi mondatípus Kárpát-medencei redakciói*. Budapest: Akadémiai Kiadó. Magyar Népmesekatalógus 3.
- 1982 *A magyar legendamesék típusai (AaTh 750–849)*. Szerk. Kovács Ágnes, összeáll. és bevezető Bernát László. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

## Magyar Népmesekatalógus 5.

- 1982 *A magyar rászedett ördög-mesék típusai (AaTh 1030–1199)*. Összeáll. és bevezető Süveg Veronika. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

## Magyar Népmesekatalógus 6.

- 1990 *A rátótiadák típusmutatója. A magyar falucsúfolók típusai (AaTh 1200–1349)*. Összeáll. és a bevezetőt írta Kovács Ágnes és Benedek Katalin. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

## MARINOV Iván – DEZSŐ András – PÁL Attila

- 2006 *Legendavadászat. Szóbeszéd, tévhitek, átverések nyomában*. Budapest: HVG Könyvek.

## MESSERLI, Alfred

- 2006 How Old Are Modern Legends? *Fabula*, XLVII. 3–4. 277–288.

## MIKOS Éva

- 2010 A folklór fogalma(i) avagy a kifejezés nehézsége. In Szemerényi, Ágnes (szerk.): *Folklór és nyelv*. 59–68. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 2019 Rege, monda, folklór és közköltészet Orbán Balázs Székelyföldjén. *Doromb. Közköltészeti tanulmányok* VII. 287–310.
- 2020 Regeirodalom és népismeret a 19. század derekának sajtójában – A Családi Lapok (1854–1861) *Ethno-Lore* XXXVII. 411–436.
- 2021 Banánkígyó, banánpók. Kortárs mondák, régi hiedelmek. *Doromb Közköltészeti Tanulmányok* IX. [Megjelenés alatt]

## MOSER-RATH, Elfriede

- 1991 *Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen. Alltag im Spiegel süddeutschen Barockpredikten*. Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

## MULLEN, Patrick B.

- 1970 Department Store Snakes. *Indiana Folklore* III. 2. 214–228.
- 1972 Modern Legend and Rumor Theory. *Journal of the Folklore Institute* [of Indiana University], IX. 2–3. 95–109.

## MUND Katalin

- 2004 Racionalizált spiritualitás: a csodakeresés formái egy deszakralizált világban. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. 152–174. Budapest: Balassi Kiadó.

## NAGY Ilona

- 2005 „Folklor in statu nascendi.” Magyar választások 2002-ben. In Csörsz Rumen István (szerk.): *Mindenek gyűjtemény I. Tanulmányok Küllös Imola 60. születésnapjára*. 465–471. Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék. (Artes Populares 21.)
- 2006 A magyar mondakutatás fehér foltja: a modern mondák. *Ethno-lore XXIII*. 397–435. In Uő: *A Grimm meséktől a modern mondákig. Folklorisztikai tanulmányok*. 2015. 233–269. Budapest, L'Harmattan.
- 2007 A Grimm testvérek mesegyűjteményéről. *Ethno-lore XXIV*. 3–50. In Uő: *A Grimm meséktől a modern mondákig. Folklorisztikai tanulmányok*. 2015. 15–63. Budapest: L'Harmattan.
- 2012 Angyalok munkában: modern csoda-elbeszélések. In Landgraf Ildikó – Nagy Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére*. 807–826. Pécs – Budapest, PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan Kiadó. In Uő: *A Grimm meséktől a modern mondákig. Folklorisztikai tanulmányok*. 2015. 215–232. Budapest: L'Harmattan.

## NAGY Olga

- 1977 *Paraszt Dekameron. Válogatás széki tréfékből és elbeszélésekből*. Budapest: Magvető.

## NICOLAISEN, Wilhelm F. H.

- 2008 Contemporary Legends in der englischsprachigen Presse. Moderne Sagen als Zeitungsnachricht. In Schmitt hrsg. *Erzählkulturen im Medienwandel*. München–New York–Münster–Berlin: Waxmann.

## OLASZ Lajos

- 2002 Horthy István kormányzóhelyettes halála. In Romsics Ignác (szerk.): *Mitoszok, legendák, tévhitek a 20. századi magyar történelemről*. 234–278. Budapest, Osiris.

## PECK, Andrew – BLANK, Trevor J. (eds)

- 2020 *Folklore and Social Media*. Logan: Utah State University Press.

## POVEDÁK István

- 2011 Álhősök, hamis istenek? Hős- és sztárkultusz a posztmodern korban. Szeged: Gerhardus.
- 2018 Az UFO-kultúra társadalomtudományi elemzése. In uő (szerk.): *Tapasztalatból hallottam... Alternatív világképek, összeesküvés-elméletek társadalomtudományi elemzése*. 134–190. Szeged: MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport.

## POVEDÁK Istán (szerk.)

- 2014 *Heroes and celebrities in Central and Eastern Europe*. Szeged: Department of Ethnology and Cultural Anthropology.

## RADÓCZINÉ Bálint Ildikó – VIRÁG Gyuláné

- 2013 *Irodalom 6*. Budapest: Oktatási Hivatal.

## RÁTH-VÉGH István

- 1956 *Mendemondák és történelmi hazugságok*. Budapest: Művelt Nép.

## SCHMITT, Christoph (hrsg.)

- 2008 *Erzählkulturen im Medienwandel*. München–New York–Münster–Berlin: Waxmann.

## SHOJAEI KAWAN, Christine

- 1995 Contemporary Legend Research in German-Speaking Countries. *Folklore CVI*. 1. 103–110.

SMITH, Paul S.

- 1984 The Receiving End. When Legend Becomes Rumor. In Smith, Paul S. (ed): *Perspectives on Contemporary Legend. Proceedings of the Conference on Contemporary Legend, Seffield, July 1982*. 197–215. Sheffield: CECTAL Publications.

SYDOW, Carl Wilhelm von

- 1934 Kategorien der Prosa-Volksdichtung. In Seemann, Erich – Schewe, Harry – Kuenzig, Johannes (hrsg.): *Volkskundliche Gaben John Aleier zum siebzigsten Geburtstage dargebracht*. 253–268. Berlin and Leipzig: Wilhelm de Gruyter.

TAMÁS Ildikó

- 2018 Nem jársz át az eszemen. Humor a diáklóklórban. In Nemesi Attila László – T. Litovkina Anna – Barta Zsuzsanna – Barta Péter (szerk.): *Humorstilusok és -stratégiák*. 312–323. Budapest: Tinta Könyvkiadó.
- 2021a Az „első hullám”. A koronavírus folklórja a közösségi médiában a mémek példáján. *Ethnographia* CXXXI. 1. 67–88.
- 2022 „Adj netet!” Nyelvi-képi kifejezőmód és kreativitás a kortárs diáklóklórban. Budapest, Balassi Kiadó.

TASNÁDI-KUBACSKA András

- 1939 *A mondák állatvilága*. Budapest, Királyi Magyar Természettudományi Társulat.

VARGHA Katalin

- 2016a Miért és hogyan végezzünk online folklorisztikai terepmunkát? *Ethno-Lore* XXXIII. 281–295.
- 2016b A digitális folklorisztika felé. Egy új kulcsszó és háttere a nemzetközi kutatásban. *Ethnographia* CXXVII. 4. 624–637.

ZIPES, Jack

- 2006 *Why Fairy Tales Stick. Evolution and Relevance of a Genre*. New York – London: Routledge.

Mikos Éva

Tudományos főmunkatárs, Bölcsészettudományi Kutatóközpont

e-mail: mikos.eva@abtk.hu

Éva Mikos

### The contemporary legends and related genres in the folklore of the 21<sup>st</sup> century

Contemporary legends in Hungary have only rarely been investigated, and scarce and incidental papers have not been able to build up a unified academic discourse. The reason for this might lie in the peculiar research traditions that highlight orality and focus upon the saving-paradigm. Contemporary legends are present in oral culture, but since the end of the 19<sup>th</sup> century they can be found in press and in movies and nowadays on internet as well.

The objective of the author is to mitigate fears about this topic and to open up discourse. In order to do so she emphasizes those features of contemporary legend that are connected to traditional folklore genres, where the continuity between traditional and modern can be pointed out. According

to the author, contemporary legends can be assigned to the triple subgenres of legend, i.e. belief legends, aetiological legends and historical legends.

The genre that is named as contemporary legend is not perfectly delineated and defined in international folklore studies, and shows similarities with several other genres of orality. Thus, certain types and thematic groups of contemporary legends can be related to legend tale, joke, anecdote and comic tales. Legends, let they be traditional or modern ones, are bearers of moral rules, which the majority of the society finds acceptable. The legends prioritize the norm of a life without extremities that is judged to be retained under the swiftly changing social and economic circumstances. The investigation of contemporary legends in oral culture and in written sources makes it possible to interpret the products of folklore as mirroring contemporary social trends and functioning as valve of conflicts.

## A téli ünnepkör szokásai és hiedelmei a moldvai magyaroknál

### 2. rész

#### ÚJESZTENDŐ SZENVEDÉJE ÉS KÖSZÖNTÉSE

A téli ünnepkör napjai a hagyományos időkben olykor szinte összefolytak, ha nem is föltétlenül a történések idején, de utólag, a rájuk való emlékezéskor. Ilyen például a karácsony és az újesztendei, a román *plugusor*ból átvett *ekézés* összekapcsolása az 1929-ben Bogdánfalván született Erdei Péterné emlékezésében:

*„csántam a gyermekeimnek karácsonyfát, met ők kellett nézzék. Osztán kicsántam mindkét kaput, sz bėjöttek az ekékvel, megszirültek a zográdában, ullan mászkáltak vótak, sz bėjöttek az ekével megszirültek a zográdába zegész táncolt. Ökrökvel vótak. Bėjöttek, sz háromszor monták: ho, ho, ho, coppi și frați! Ura! Még léptek hármát, sz osztán még mondtak, sz még léptek, meddig megkerülték az ográdát, sz mentek ki. Akkor édeszapám kártya borval sz pénzvel ién isz megfizettük.”<sup>1</sup>*

Az ó- és az újév fordulóján a moldvai magyarok körében ismert hagyományos *hejgetés*, ami a magyar nyelvterület túlsó, nyugati felén és az erdélyi Udvarhely környékének néhány településén, ugyancsak a téli napforduló táján szokásos *regöléssel* rokon. A nagyon régi kultikus rituálékban gyökerező termékenységvarázslást szolgáló köszöntés napjainkra teljesen összekeveredett a románok által gyakorolt *urálás* nevű újesztendei köszöntéssel. Amiből hasonlóképpen kiszorulóban vannak a hagyományos elemek, mint a jelképes ekéhez és a szántáshoz fűződő, ugyancsak a bő termésért fohászkodók, s a rituális tartalmat egyre inkább felváltják a látványosságra törekvő, fesztiválszerű olcsó, sőt gyakran közönséges és riasztó jelenségek.

Hasonlóképpen összefolynak az emlékekben és a történetekben az óévet búcsúztató és az újesztendőt köszöntő *hejgetés*, valamint az azt felváltó, románból átvett *urálás*, és az év fordulójához kötődő egyéb szokások és hiedelmek. A moldvai magyarok jeles napjai közül talán ez a legnagyobb érdeklődést kiváltó esemény, legalábbis a naptári ünnepeikről szóló közlések jó harmada ezzel a témával foglalkozik. Ami érthető is, hiszen a *hejgetés* mindössze három változatban fennmaradt szövegtöredéke „a magyar folklór legarchaikusabb ’nyelvemlékei’ közé tartozik”, mert (...) „csak évezredekkel mérhető, mióta görgeti és koptatja az idő ezt a törmelékké koptatott szöveget”.<sup>2</sup> A jelentős számú szakirodalom közül Faragó József és Pozsony Ferenc összefoglaló munkáit érdemes megemlíteni, amelyek áttekintést nyújtanak ennek az évszóró, egyszer-

<sup>1</sup> Fazakas M. 1997: 326.

<sup>2</sup> Kovács 1977: 30.

smind évkezdő népszokásnak a rétegeiről. Faragó áttekintése elsősorban a hejgetés és az urálás közti különbségeket hangsúlyozza: „... nyilvánvaló, hogy a hejgetés meg az urálás a moldvai csángómagyar folklórban az újévköszöntés két azonos funkciójú, de tipológiailag önálló-különálló műfaja, és mindössze annyi kapcsolatuk van egymással, hogy a hejgetést az urálás váltotta fel. A műfajváltás évtizedeiben néhány faluban néhány adatközlő néhány esetben az új szokást is a régi névvel illeti, ezt a kis nyelvi zavart azonban nem kívánatos a szakirodalomnak is átvennie.”<sup>3</sup> Pozsony Ferenc pedig arra figyelte fel, hogy „a Moldvába telepedett magyarság magával hozhatott [Erdélyből] zajkeltéssel, alakoskodással kapcsolatos köszöntő jellegű téli szokásokat, s erre a rétegre új hazájukban, a román többségű Moldovában új szokások épültek, amelyeket a szomszédos románságtól vettek át.”<sup>4</sup> Legutóbbi, főleg az urálás keretében a medvealakoskodókkal foglalkozó munkájában az Ojtoz és a Tatros folyók völgyében fekvő magyar és román népességű településeken terjedőben lévő szokásban rejlő a belső-ázsiai sámánizmusra, valamint esetleg mediterrán tradíciókra utaló jegyeket vél fölismeri. Megállapítja, hogy ezt a medvealakoskodást „nem lehet egyszerűen csak a cigányok élő medvével folytatott játékából eredeztetni. A moldvai ortodox románok és a római katolikus hiten lévő csángómagyarok napjainkban is hisznek abban, hogy a Kárpátok rengetegeiben élő medvék különleges mágikus erővel rendelkeznek...”<sup>5</sup>

A témára vonatkozóan elszórt, részben magam gyűjtötte ismeretanyagból több-kevésbé kirajzolódik, hogy miként változott a moldvai magyarok hejgetéséből a románból átvett urálássá ez az óévbúcsúztató–újévköszöntő népszokás. A jelenség folyamatának azonban csak állomásait rögzíthettem, okainak és szándékainak mozgatóerőit inkább csak sejtethetjük.

Az egyik legszembevetőbb jelenség az esemény magyar és román megnevezésének és változatának összekeverése, szinonimaként való használata, vagyis a *rokonértelműség* erőltetése, ami természetesen csak a két fogalom funkciójában fogadható el, de nem a tartalmában. A szokás felhígulásának tünete, amikor az újévköszöntés motívumai keverednek a karácsonyi megénekléssel, amint az a szabófalvi Erdős Szászka Péter elmondásából kitűnik:

„az esztendő utolsó napjának a estéjén gyermekek járnak hejgetni minden házhoz, mennek házak ablakjához, s hejgetek a Krisztus születéséről, akkor jó ki a házból az asszony, s hoz ki s ad a gyermekeknek egy kalást, kovrigot,<sup>6</sup> ha nagyobbak, akkor parát.”

A hagyomány lepusztulásához tartozik az általános nyelvvesztés folyamatának részeként a népszokás szöveges részének románra fordítása. A Szabófalvából kirajzott Balusesten 1970-ben, újesztendőkora legények és a gyermekek *hejgetni* mentek, de oláh nyelvű verset mondtak. Figyelemre méltó, hogy 2000-ben az Onyest közeli Szitáson *hejgetésnek* nevezték ezt az újesztendei népszokást. *Felöltöztek maszkásan, s szé-*

<sup>3</sup> Faragó 1996a: 6. 53–64.; 1996b: 94–103.; Pozsony 1994b: 1–2. 151–166.; 1997: 303–323.; 2018.

<sup>4</sup> Pozsony 1994: 1–2. 165.

<sup>5</sup> Pozsony 2018: 33–34.

<sup>6</sup> Perecet – Erdős Szászka 1994: 50.

pen hejgettek, de magyarul nem mondták, csak régen. A hejgetés megnevezés használatáról a Klézse melletti Somoskáról is van adatunk, ezt Hegedűs Lajos vette magnóra Demse Dávidnétől az 1947–1951. években:

„Újesztendő estjén hējgetnek. Ésszegyűlnek az embērek, legények, s egyiknél van egy ulyan írás, s az mongya az írázsból, a másiknál van harang, hogy a rázzák, mások siltülnek, mikor asztán kivégzik, aszt a szovokat, akkor mongyák: Monáte hēj!<sup>7</sup> – az ésszes eccerre. Rományul mongyák. Hāltam, csak nem tudom mondani, hogy mifélét mondanak, mert én rományul nem tudok.”<sup>8</sup>

Demény István Pál hejgetésre vonatkozó megállapításai sem mentesek a – László Gyula szavaival élve – *termékeny bizonytalansággal* járó látomásoktól. Szükség is van a fantáziára, hiszen a hejgetés legrégebb, 1907-ben közölt szabófalvi szövege – gyűjtője szerint – csupán „egy régi misztérium szegényes maradványa”<sup>9</sup>, de már akkor, a 20. század elején is kezdtek belegyűrűzni – ha nem is föltétlenül etnikai szempontból, de az eredeti misztériumtól – *idegen* hatások. Tapasztalatom szerint a Románvásár környékén, Szabófalván, Balusesten, Jugánban, Kelgyesten, Buteán is kiemelkedő jelentősége volt és van az újesztendei köszöntő ünnepek sorában a kecskének. *A kecske a fő komédiás* – írja Wichmann Györgyné, de akkoriban tiltották a papok mondván, hogy a maskarások elvonják a háziak figyelmét, s azalatt *lopások* történnek.<sup>10</sup> Ugyanezzel az ürüggyel tiltották a Ceaușescu időkben is a hagyományos népszokásokat. Érdekes módon, a kommunizmus bukása óta nem *történnek lopások* az ilyen és hasonló ünnepeken. „... a hejgetés-hajgatás – írja Demény – igen nagy múltra visszatekintő mágikus, rituális énekünk. Maga a hejgetés szó feltehetően az egyik fajta sámánének régi magyar neve. Ami a szövegeket illeti, a töredékesen fennmaradt rituális énekeinket részletekbe menően össze kell vetni a kelet-európai népek, elsősorban a románok, az ukránok, bolgárok rituális énekeivel. Így még sok összefüggésre fény derülhet, és talán még a szövegeinket is értelmezni tudjuk majd. (...) Mind e felsorolt kérdések tisztázásához évekig tartó munkára lesz szükség, ha valaki majd rászánja magát.”<sup>11</sup>

A hejgetés *mágikus, rituális* szokásának elhagyását követően tehát ma már – gyakorlatilag a 20. század óta – a románból átvett *urálásnak* nevezett népszokással köszöntik, illetve búcsúztatják az ó- és az újesztendőt. „A nagy legények – írja Faragó József Wichmann Györgynére hivatkozva – *nem hejgetnek, vagyis a szokás a felnőttek folklórjából a gyermekfolklórba süllyedt*”, ott is csak öt faluban maradt meg az emléke.<sup>12</sup> A továbbiakban ezeknek az emlékéörző falvaknak a számát kívánom szaporítani, ahol tapasztalatom szerint valamilyen mértékben és formában még visszacseng ez a hagyományos forma.

<sup>7</sup> Hajtsátok!

<sup>8</sup> Hegedűs 1952: 134.

<sup>9</sup> Wichmann 1907: 290.

<sup>10</sup> Wichmann 1907: 290.

<sup>11</sup> Demény 1994: 1-2. 149.

<sup>12</sup> Faragó 1996a: 6. 53–64.

A kelgyesti Buláj Péter 1994-ben elmondott emlékei szerint szilveszterkor várták, *jöjjenek az urálók, régen úgy mondták hejgetők. Hamarább öltöztek vala boskorokkal, most nem. Vették vala az ekét, ezek most nem. Hamarább a hejgetők vitték a bikát, most nem. Voltak ostromaik, amikkel pokkantottak.* Szavaiból kitűnik a szokás kiüresedése, ahogy a már csak nevében élő, valamikori *hejgetés*hez idegenből átvett elemek is koptak belőle. Aztán idővel már inkább csak a szokás neve maradt meg, a hagyományos kellékek száma egyre kevesebb lett. A szabófalvi Erdős Szászka Péter 1978-ban már csak a *biszuszkára*, vagyis a pattogtatásra való ostromra emlékezett, valamint arra, hogy *húzták a bikát*.<sup>13</sup> Magyar hejgető szöveget nem kapott a faluban, de a kicsi bubáknak, tréfásan azt szokták mondani: *Sok o tática, sok o mâmica, hoooj!* Már Szabófalván is inkább *urálásnak*, ritkábban *hejgetésnek* nevezik ezt az évvégi szokást: 4-5 gyermek megy a *kaprával*; egy van a kecskében, kettő fel van öltözve bolondnak és énekelnek. Ezek a bolondok hagyományos csángós viseletben vannak, *fehér ing, icár, fején kucsma*, de az arcán nincs se álarc, se mázolás. A Tázló menti Frumószán az újesztendei maszkával járást úgy nevezték, hogy *törökjárás*.

*Annak az emlékére, hogy a török állandóan jött, s csúfságot csinált itt a falukon. Tettek maszkát, törökösen. Mikor errefelé jöttek a komunistok, akkor nem engedték, mert azt mondták, maszkában nem ismerik fel az embert. Félték. A kicsikék jártak urálni, a bulibások csináltak hejgetést, de csak annyi, hogy azt mondták: heeej! Azok is mindcsak románul. Az 1990-es években még voltak öreg emberek, akik tudtak magyarul is urálni.*

A valamikori *hejgetés urálássá* torzult népszokásának magyar nyelvű szövegét – a kutatás által még feltáratlan okokból – leggazdagabb formában Lujzikalagorban megőrzött változatainak viszonylag bőséges gyűjteményét, a diktatúrák idején Tázlói Gábor néven publikáló Zsíros Tibornak köszönheti a néprajztudomány. Nemrég megjelent könyvében<sup>14</sup> az imponáló képanyag mellett egyebek között 11 uráló szöveget is közöl, amiből néhány következtetés levonható. Mindenekelőtt, hogy a közösségben miként kopik a főként szájról-szájra öröklődő, esetenként talán kézírással lejegyzett formában megtárgyalt, emlékezetben őrzött szöveg, amiből a könyvben találunk a 45 sorostól a 176 sorosig mindenféle változatot. Tanulságos összehasonlítani az idősebbektől és a fiatalabbaktól gyűjtött szövegek terjedelmét, a 176 sorból álló és leggazdagabban fogalmazott „urálás” az 1918-ban született, tehát a felvétel idején 67 esztendő Janku Andrásról való, de a huszonéves Palkó György is 158 soros uráló szöveget mondott a csapatával, míg a tizenévesektől már csak 50-90 soros szöveg tellett. A motívumok kopásáról a tízes minta alapján inkább csak sejtéseink lehetnek. Nevezetesen az, hogy a valamikori szöveg körülményesen részletes, hogy úgy mondjam feldíszített szövegből, később miként hullottak ki az emelkedettséget szolgáló elemek, hogy aztán napjainkra már csak – mint a kopasztott csirke – az eredeti szöveg tényeket közlő részei maradjanak meg.

<sup>13</sup> Bika: dörzshangszer. Dézsaszerű, feneketlen edényre (putyina) szörtelenített bőrt feszítenek, amibe lőszört fűznek, s ezt nedves kézzel húzogatva, a hangszer mély, bőgő hangon szól. Péntek 2016: 93.

<sup>14</sup> Zsíros 2021: 292–461.

Ha nem is reprezentatív felméréssel, de hozzávetőleges becsléssel 26, részben vagy egészen moldvai csángómagyar népességű moldvai településen gyűjtött adataim szerint az óesztendőt búcsúztató és az újesztendőt köszöntő, egyre inkább fesztiválszerű felvonulásokon az esetek túlnyomó részében a *kecske*, vagyis a *capra* a főszereplő. Ebben ma már nincs számottevő eltérés a román és a magyar etnikumú települések között. Talán csak annyi, hogy a román népességűeken gyakoribb a *capra* álló figurája, míg a magyaroknál inkább az előrehajló, görnyedő pozícióban „táncol” – valójában ugrándozik – a kecskealakoskodó személy. Dorinel Ichim is úgy fogalmaz Bákó környékének néprajzával foglalkozó könyvében, hogy „*néhány helyen, mint a Szeret bal partján fekvő Corbască, Scărișoara, Răcățiu, vagy a szemközti, jobbparton lévő Orbeni és Valea Seacă, a kecske nem előrehajló, hanem álló helyzetben lévő legény által mozgatva vesz részt a menetben, de gyakorlatilag ott is ő a főszereplő.*”<sup>15</sup> Álló kecske van Berzunțiban is, ahol a falusi esküvő paródiájában a *kecskealakoskodás* szinte teljesen egybemosódik az *urálással*. A Tázló menti Bîrsanesti községhez tartozó Albele és Poiana falvakban a „*kecske menete*” lényegét tekintve az esküvő paródiája. A menet úgynevezett „szépekből” és „csúnyákból” áll, az előbbiekhöz tartozik a *menyasszony*, a *kecske*, a *kapitány*, a *pandúr* és a *doktor*; az utóbbiak *róka*, *farkas*, *berbécs* és *borz* maszkot hordanak. A kecske figurája tehát az emberi alakok között szerepel.<sup>16</sup>

A moldvai magyaroknál is jellemző, hogy az újesztendei kecskejáték korábban a *hejgetéshez*, újabban az *uráláshoz* kötődik. A Románvásár környéki Szabófalván, Balusesten, Jugánban, Kelgyesten, Buteán is kiemelkedő jelentősége van a kecskének, ami valódi kecskebőrrrel borítva, csattogó fa állkapoccsal szerepel. A *maszkások*, dobbal, csengettyűkkel, *bikával uráltak*, táncoltatták a *kecskét*, továbbá *királynak*, *katonának*, *vadásznak* öltöztek. Ismeretes volt a *kecske* a Szabófalvából települt Ploszkucénban is. Több magyar faluban nem a *maszkásokon*, hanem a *tánccon* volt a hangsúly, Magyarfaluban úgy hallottam, hogy a szomszédos román településről jöttek fel medveálarccal, kecskével. Iancu Laura kutatásai szerint azonban „*a magyarfalusiak a medvejátékot régi, hagyományos szokásként tartják számon*”<sup>17</sup>. Nagypatakon az újesztendei megénekléssel keveredett az urálás: az 1919-ben született Csurár Antiné Barbóc Madi úgy beszélt el Gazda Józsefnek, hogy „*Újesztendőbe mentünk énekvel, énekeltünk. Immá mikor nagyecskábbak vótunk, vártuk a legényeket. Ők jöttek klopocelval*”<sup>18</sup> *urálni.*” Külsőrekecsinben óév *szenvedéjén uráltak* a férfiak minden korosztályból. *Egyikük elindult magára, hogy megurálja a barátját, aztán gyűltek mind többen. A legények felkészülnek, csinálnak kecskét, leányruhába öltöznek, egyik nyírásának, másik nyirelnek. Utána folytatják az urálást újesztendő napján, sőt még másnap is. Újesztendőkor, még vízkeresztkor is járnak a kecskével, ugyanúgy, mint uráláskor.*

A Bákó környéki csángómagyaroknál is gyakori a *kecskemaszkos* alakoskodó játék újesztendőkor. Somoskán a *kecske* vászonlepedőre ragasztott papírcsíkokkal volt

<sup>15</sup> Ichim 1987: 99.

<sup>16</sup> Bővebben ld. Halász 2002: 347–354.

<sup>17</sup> Iancu 2011: 52.

<sup>18</sup> Csengettyűkkel

felöltöztetve és cérnával mozgatták a száját. Szerepelt mellette a király, a katona, a cigány, a zsvány és a medve. A *cigánymaszkot* korommal mázolták, a többieket tőkhéjből, bőrből készítették. Szerbeken is papírral mímelik a kecskeször, de a kecskések nem újesztendő napján, hanem az óév utolsó napján járják a falut. Itt különösen sokféle maszkás kapcsolódik a kecskésekhez: fehér ruhába öltöztetett *zsidó*, piros gúnyában a *török*, aztán a *cigány* és *cigányné*, akik kalapácsot és meszelőt visznek a kezükben. A *zsidónál* szalmából készült tojásgyűjtő *kosornya*, a *töröknél* ostor volt. Klézsen különösen gazdag az újesztendei népszokás, a hosszan elnyúló faluban 40-50 csoport is összeállt. Régebben 16-18 esztendő legények járták ilyenkor a falut, újabban már inkább csak a 10-14 esztendősek. Egy-egy csokorban 8-10 legényke van, akad közöttük *medve*, *cigánka*, az egyik a *bikát* bögeti, a másik *szültül*, vagy a *dobot* veri. De a központi szereplő itt is a *kecske*. Ehhez felvarrnak egy lepedőre nádvirágot, vagy rongyot. A kecske fejét nyárfából faragták, s tettek rá kecskeszarvakat. Csináltak egy kecskeszáját fából, s a fejétől lefelé volt egy pálca, ami tartotta a fejét. Amíg mondták az urálás versét, a kecske táncolt.

A kecskézés újesztendőkor Gorzafalván nagy divat, nálunk kevésbé – mondták Szitáson –, de régebben volt. Volt egy kecske, amit egy ember vezetett, és cak-cakolt a szájával. Furulyával, harmonikával muzsikáltak, de nem volt hozzá dramatikus játék. A kecskében meghajolva ült az ember, botot tartott és ő is madzaggal rángatta a kecske száját, amikor táncolt. Vizanteán régebben volt kecske, mentek minden házhoz, de elhagyták, mikor Ceaușescuval bejött a *kollektív*; talán azért, amivel Csoóri Sándornak magyarázta egy székegy ember, hogy miért hagytak fel a kapuállítással: *a népnek, uram, hatalmasan elment a kedve az efféléktől!*

De nem mindenhol! Külsőrekecsinben például még az 1970-es években is vígan járt és táncolt a *kecske*. Megvagdalt papírcsíkokat kötöttek, vagy ragasztottak egy vászonra, az volt a bundája. Egy bottal tartották a fejét, s itt is *mazdagval* rángatták a száját. Csináltak még lovat, medvét is. Máskor cigánynak öltöztek rongyokba. Meglehetősen ötletszerű volt, hogy milyen alakoskodókat szerepeltettek. Este 9-10 óra körül indultak, amikor Máriának harangoznak, a hálaadó vecsernye után. Egy kártyára bőrt feszítettek, középebe lukat fűrtak, s abba lófarokból való ször, ezt húzogatták aztán nedves, hamus kézzel, ez a *bika*. *Sülytűt*<sup>19</sup> is visznek, van csengettyűjük és harangjuk.

*Mikor odaérnek egy házhoz, egy elé megy és kérődzik bé. Katonagúnya van rajta, s kérdi: béengedik-e a kecskét? Ha igen, akkor megfúj egy csörgentyű sípot. Bejönnek, sülytűnek, verset mondanak (oláhul), a gazda megtiszteli őket, ad bort vagy pálinkát, egy kaszér<sup>20</sup> írja ki mennyit adott, s azt később elosztják. Egy kecske jár a faluban, esetleg még egy ló. Óév estéjén, mikor a vecsernye kitelik, akkor indulnak, s újév napján, mikor beharangozzák a misét, akkor végzik. Egyik az ablak alá áll, s kérdi: szabad-e szántani, vetni, gazda uram? Dobval, bikával, csengettyűkkel, sülytűkkel. Közben rikojtanak és az ostorokkal döngöttek. Gazda: szabad. Kint urálnak. Utána behívja őket, s ha nem, kihozza a kalácsot, Vagy 20 csoport szokott urálni, külön a legények külön a házasemberek.*

<sup>19</sup> Furulya

<sup>20</sup> Pénztáros

Lészpédre leginkább a szomszéd román falvakból jöttek a *máskások* a kecskével, emlékezett 1978-ban azokra az időkre a már Mekényesen élő Simon Ferenc Józsefné:

*Egyik egy rossz üstvel, a másik csengettyűvel, harmadik nagy hosszú sapkával... Gyűltek össze az utakon, táncoltak, futtak a lányok után keresztül a kerteken. A lányok futtak el, mert ezek csúfak voltak... Táncoltatták a kecskét, békenték magikat koromval, csináltak magiknak nagy haját, ahogy jártak nálunk a cigányok, meg a mai éfjak. Ezt urálásnak mondták. Olyan gúnyában voltak, ahogy jártak, de mégis látszott rajtuk, hogy urálók. Másféle ruhák voltak a nyakikba kötve, kezükben a csengettyű, ostor. Akkor az egyik húzta a bikát, a mások harsogtattak, csengettek, a másik mondta szájból: áldás, békesség, jó gabona legyen, s aztán még kituggya..., mert rományul mondták. Mikor elvégezték az urálást, vitték ki az ajtóba, s adták oda nekik a kalácsot, rakták a tarisznyába és mentek tovább. Az egész falut végigurálták, ahová csak béengedték őket.*

Figyelemre méltó, hogy a fiatalabb moldvai magyar településeken, amik a madéfalvi veszedelem menekülteiből keletkeztek – például Pusztina, Frumósza, Lészpéd – hagyományosan nem volt ismeretes a kecskealakos óévbúcsúztató játék, urálni is csak újabban kezdtek a szomszédos román falvak mintájára. Lészpeden a fiatalok a település románok lakta részébe jártak *urálni*, mert ott szívesebben fogadták őket, de a kecskemask náluk sem volt jellemző. Ezzel szemben az ugyancsak a 18. század végén, a madéfalvi vérengzést követően Moldvába menekült *Lábnik* falubeliek a kecskejátéknak egy nagyon sajátos és érdekes formáját gyakorolták, ami a velük szomszédos Magyarfaluban egyáltalában nem volt ismert, ott urálni is csak újabban kezdtek. Ezt a lábniki sajátosságot a II. világháború után Lábnikból Magyarországra települt Laczkó István azzal magyarázta, hogy falujuk egy részében románok is laktak, s általában szorosabb kapcsolatban voltak a szomszédos román falvakkal.<sup>21</sup> Ez azonban csak az *urálaskor* szereplő kecske jelenlétét indokolhatja, volt azonban a lábniki magyaroknak egy másik kecskejátékuk is, ami a szomszédos román közösségekben nem ismertek, sőt az 1930-as években az urálaskor nem is mindig szerepelt kecske, csak ebben a kecskés játékban fordult elő. Ennek az a lényege, hogy újesztendő napján egy katonaruhába és egy asszonyruhába öltözött legény<sup>22</sup> a kecskével végigjárták a falut, be-betértek a házakba és előadták, hogy az ember most szabadult a katonaságból, nincsen pénze, hogy megházasodjon, ezért árulja a kecskét, vagy pénzt kér, hogy táncoljon a kecske. Dicsérte a kecskét, az pedig ugrált, döfködt a fehérnépeket, bolondozott. Hosszú kötélen vezették, szaladgált, hajkurászta a gyermekeket, helytelenkedett. Jellegzetessége, hogy a kecske erre az alkalomra szolgáló furlyadallamra táncolt, sőt három sajátos dallam is ismeretes, mindhárom összefügg a kecskével. Az első dallamot akkor játssza a kecskét vezető, katonaruhás legény, vagy a vele járó furlyás, amikor a kecske – mint mondják – *készülődik a tánc*hoz, aprókat ugrik, rázza a farát. A második dallamra

<sup>21</sup> Az 1930. évi romániai népszámlálás szerint Lábnik lakosságának 83 %-a volt magyar anyanyelvű és 84 %-a római katolikus. (Domokos 1941: 129.)

<sup>22</sup> Mint *nyírásza* (menyasszony) és *nyirel* (vőlegény).

belekezd a táncba, ez is apró szökkenésekből áll, s ilyenkor csattogtatja a szokásosan fából faragott száját. Ehhez ének is kapcsolódik, a következő szöveggel:

*Táncolj kecske, ne állj meg,  
Mert az Isten nem ver meg.  
Táncolj kecske, ne állj meg,  
Mert az Isten nem ver meg.  
Kukorica csutika,  
Rázkológgyal Mariska!  
Kukorica csutika  
Ketten hálunk Mariska!*<sup>23</sup>

Néha velük tartott néhány más maszkás, *töröknek, cigánynak* öltözött személy is. Más moldvai faluban nem találkoztam az újesztendei kecskejátéknak ezzel a változatával, ami persze nem jelenti azt, hogy máshol ne lehetne meg.

Van aztán még a harmadik dallam is, amire nem a kecske táncolt, nem is újesztendőkor járták, hanem bármilyen más alkalommal, körbefogózva, mint a legtöbb moldvai táncot, csak a neve *kecsketánc*. Tapasztalatom szerint a *kecskejátéknak* ez a sajátos formája ma már nem ismeretes Lábnyikban sem, mert összekeveredett a román falvaktól átvett urálással. Csupán a 20- század közepén Magyarországra költözöttek leszármazottai, az egyházaskozári Domokos Pál Péter Röplő Páva Kör tagjai szokták színpadi szerepléseik alkalmával bemutatni a moldvai Lábnyikból egykor hazahozott kecskejátékot és a kecsketáncot. Lábnyikban nem is urálásnak, hanem magyar szóval *köszöntésnek* nevezték, mikor újév napján járták a fiatalok falut:

*„egy személy csengőkkel mondta az újévi verset, a másik furuljázott, a harmadik verte a dobot, a negyedik húzta a bikát. Hajnalig bejártuk az egész falut, de még a szomszéd román faluba is átmentünk, csak ott nagyon féltünk a kecskésektől, mert ott az is volt két-három csoport. Azt már legények csinálták, kb. 10-15 legény alkotta azt a bandát és bizony sokszor elverték bennünket. Amikor a házhoz értünk, a versmondó köszönt és elkezdte az ablak alatt: boldog újévet kívánok, és kezdte a verset, amit rományul mondtunk, de jó hosszú volt. Mikor vége lett, behívtak a házba, pénzt és peracet adtak. Mikor elosztottuk, jutott mindenkinek egy nagy tarisznya perez, no meg pénz.”*<sup>24</sup>

Hasonló *kecsketáncot* találunk a Szeret jobb oldalán lévő Külsőrekecsinben is, ott ugyancsak az urálással keveredik, és a „kecskét” két, *nyirelnek* és *nyirásának* öltözött legény vezeti és táncoltatja.

A szerbeki urálásról saját és mások gyűjtéséből viszonylag részletes adatokkal rendelkezem. 1968-ban hallottam az akkor még Szerbeknek (Sirbi), újabban Floreştinek nevezett településen, hogy *újesztendő szenvedéjén este, sötétedéskor indult 6-8 fiatal*

<sup>23</sup> A felvétel Egyházaskozáron készült, Lábnyikban valószínűleg *törökbúza csutikát* énekeltek.

<sup>24</sup> Laczkó 1994: 134.

*legény urálni. Fogtak egy putinát<sup>25</sup>, a fenekit kiverték, s tették reá borjúbőrt, s a ló farkából szőrt húztak bele. Ez a bika. Lúgot csináltak fahamuból, azt tették rá a szőrre, hogy húzódjék bajosan s zúgjon, mikor húzzák. Ezt az udvaron zúgatják s oláhul mondják:*

*Plugusorul...*

*Aha, aha copii și frați*

*Ștați un pic! Și nu mînați*

*Lîngă boi v-alăturați*

*Și cuvîntul mi-ascultați.*

*Hăiii...!*

*La sculat Mihai*

*Bădică Trăian ș-a îneălet*

*Pe-un cal invățat cu mătase*

*Cât vița de groasă*

*Clopoței și viorei*

*Ia mai roata măi flăcu*

*Hăiii...!*

*La onul cînd voi veni să vă*

*Găsim sînătoș-i ca*

*Meri ca toamna ce bogată*

*Ca via cea lucrată.*

*La onul și la*

*Mulți ani.<sup>26</sup>*

Közben rikojtják: *höjjj...!* Utána a házigazda vagy behívja őket a házba, s megtisztelti valamennyit, vagy az udvaron ad nekik pénzt.

Szerbekre az 1960-as években érkezett a medvealakoskodás divatja, ami addig csak a Tatros mentén volt szokásban

*„Komanyestől felfelé, az oláoknál (...) Felöltözve medvebőrbe a cselédlegény, mások mellettük csengettyűkkel. Osztán még öregasszony-ruhákba, cigányruhákba, szemik eldugva. Mennek házhoz, s melik befogadja, kezdenek táncolni. Verik a dobot, táncoltassák a medvét, más furulyával, osztán a medve táncol a furulya után. Mikor elvégezték a divatjaikat, melliket el*

<sup>25</sup> 'putina' (rom. putină) fából készült s a legkülönbözőbb dolgok (zsír, savanyított káposzta, túró stb.) tárolására való fabödön.

<sup>26</sup> Ekécske... Hej- haj gyermekek, testvérek, cseppecskét álljatok-sza meg, ne tereljetek, álljatok az ökrök mellé, s hallgassatok a szavamra. Fölkeltükkor Mihály és Traján bátyókája felnyergelt egy szőlőtőnyi vastag selyem takaróhoz szokott lovat. Harangvirágocskák, ibolyaszálak! Forduljatok még egy kört! Jövőbe mikor erre járunk, olyan egészségesnek találjunk, mint ősszel a bőven termő almafa, a jól gondozott szőlős. Sok boldog újévet! (Balázs Lajosnak köszönöm a fordítást)

*kell táncolják, akkor vége, s az ember fizeti, mennyit akar. Mennek más házhoz. Ostorokval, amik vannak kenderből, lőnek.*<sup>27</sup>

Az 1929-ben született Ambarus Mircea így emlékezett az 1940-es évek urálásaira:

*„Szerbeken minden esztendőben jártak a maszkások, én akkor mindig leány vótam. Szép gyerekek vótam, s engemet annak választottak, hogy leány legyek. Nem tettem maszkot az orcámra, magad jól vagy így, mondták. December 31-én éjjel két-három órakor kezdtük. Volt bacsu<sup>28</sup>, belefűjt a kürtjébe, s gyűltünk össze. Indult a falu egyik végétől a másik végébe. Én örökké könyörögtem, tegyenek be legalább egy zsidónak, vagy köldárunak<sup>29</sup>. De nem! Festették ki a buzáimat<sup>30</sup>, tettek haját a fejemre, kendőt, s egy szép rokolyát. Melik csúfnak volt öltözve, annak mondták köldáru. Fekete maszka a szememre, nagy orr van csinálva, olyan bolondul. Nadrágjuk csúf, gamat, csengettyűk a lábán s a derekán. A zsidó jár, ahogy a zsidók vótak annak előtte, úgy is beszélgettek, mint a zsidók. Vót 4 zsidó, futtak a lányok után. A kecske után ment az éjfűség. Aztán volt a török, veres ruhába, nadrág, veres blúza, egész veresbe, ostorral, mivel lőtt. Az gondolja a kecskét, a török a séf. A cigányok rázkódnak, ahogy táncolnak. Négy leány felöltözve kosztum nácionálba, olyan szép ruhába, harisnyába, virágos ingbe, van bundicájuk, kivágozva szépen, kalapval vaj kucsmával. Csinálnak egy táncot kereken, furulyára. Mikor eltáncolják, utolján a csúfok kezdenek rázkódni, az a ző táncik... A kecske után megy az ifjúság. A zsidók s a köldörárok futnak a lányok után, fogják meg a lányokat. Azok sikoltanak, met nem tudják, hogy kicsoda az. Melyik kiáll a kapuba, arra es reafutnak, fogják meg, emelik fel, csókolják meg, úgy kormosan. Van még az arneuc,<sup>31</sup> azoknak van hosszú botjuk, s recés papír szépen kivágva, rearagaszta a botra, s avval táncolnak, sírülnek. Erőst szép nálunk ez a divat.*<sup>32</sup>

Az a folyamat, minek érzékelhető szakaszait az eddigiek során vázolni próbáltam, tanulságos következménye, hogy a jó évszázada még *anyanyelvi emlékezetünk legföltettebb kincse*-ként jellemezhető hejgetés, ami már az előző századforduló idején is „eltűnőben” volt, száz esztendő alatt nemcsak valóban eltűnt, de – amint azt Faragó József megfogalmazta – „a hejgetés és az urálás a moldvai csángómagyar folklórban az újévköszöntés két azonos funkciójú, de tipológiailag önálló-különálló műfaja, mindössze annyi kapcsolatuk van egymással, hogy a hejgetést az urálás váltotta fel.” Hogy aztán ez a *köszöntőváltás* javára, vagy kárára volt-e a magyar folklórkincsnek, annak taglalásába nem mennék bele, de hogy a nem nagy számban megismert magyar nyelvű urálás szövegek nem *anyanyelvi emlékezetünk legföltettebb kincsei*, az biztos.

A hejgetés legutolsó, egyben közlésük legelső emlékei óta eltelt évszázad során nemcsak a népszokás nyelvi köntöse románosodott el, de egyre több szokáselemet is vett át a román folklórból. A szabófalvi Erdős Szászka Péter emlékei szerint gyermek-

<sup>27</sup> Gazda 1993: 74.

<sup>28</sup> Idős ember

<sup>29</sup> Üstös, itt átvitt értelemben: cigány

<sup>30</sup> Ajak (buză, rom.)

<sup>31</sup> Zsoldos, darabont

<sup>32</sup> Gazda 1993: 74–75.

korában – az 1920-as években – *hejgetni* járt a barátaival, s így írt róla: „*djet végződik be az esztendő, utolsó nap estéjén gyermekek járnak hejgetni minden házhoz, mennek háza ablakjához, s hejgetnek a Krisztus születéséről. Hoznak kecskét, táncoltatták, medve is van. Ilyenkor korindálnak a gyermekek, lányocskák. Rományul köszöntenek.*”. A szomszédos Kelgyesten is már jó ideje románul *korindálnak* újévkor a gyermekek. De még a Bákó alatti, a *déli csángómagyarok* csoportjába tartozóként ismert Bogdánfalva óévűcsúztató szokásairól is azt írja Fazekas M. Izabella:

„Azon éjen mindcsak esszegyűlnek a zemberek, esznek, isznak, osztán járnak plugusorval a rományok. Legények azon eszte mennek leányokhoz, sz éneklik Ószépjéuszt. Román Ószépjéuszt nincsen, románok nem éneklik. (...) Bogdánfalva népe szentmisével, munkaszüneteltetéssel és korindálással ünnepel. Búzahintész réggel van, Nálunk úgy mondják, mennek korindálni, menek korindáljam meg a komámat. Ott kapunk egy kalácst, melliket hozzuk haza. Mikor hintjük a búzát, magyarul mondjuk: Aggyon Iszten bé bort, bé búzát, teli pincekamarát, tarka farkú borjúcskát.”<sup>33</sup>

Ez a *búza* (újabban *rizs*) *hintés* nem tekinthető egyértelműen román szokásnak, és nem is kötődik kizárólag az újesztendőhöz, az aprómag sokaságával inkább a bőség, a szaporodás kívánását jelképezi, ami lakodalomkor, a párok egybekelésekor éppen olyan időszerű, mint újesztendőkor. Elmentek a gyermekek *szemenelni*, búzával, *terebúzával*, hintették a ház *főggyit*, s mondtuk: „*Virágozzál, virágozzék a ház főggye... búzával!*”<sup>34</sup> Ismerték és gyakorolták ezt a szokást Lábnyikban is: „Újév napján mentünk házról házra *búzahintéssel*. Minden gyermek vitt magával egy zacskó búzát és mikor beért a házba, búzát hintett e szavakkal: „*Boldog újévet kívánok, Isten áldja meg a házigazdákat, barmaikat. Szép esőket és bő termést. Erre már adták is a pénzt.*”<sup>35</sup> Elt ez a szokás Szitáson még 2000-ben is. *Újesztendő napján mikor mentek az utcán, búzát tettek a zsebükbe, s ha jött valaki, akkor hintették rá. Újabban, hogy nincs búza, rizskását szórnak. Óesztendő éjjelekor mentek misére, hálaadásra. Utána, kinek volt családja, összegyűltek, s még mulattak.* De most már inkább csak a tv-t nézik, ami – ismerve ezeket a műsorokat – nem valami nagy mulatság.

Az ó- és az újesztendő fordulója különösen alkalmas a túlvilági, vagy legalábbis a nem evilági erők különféle célú és irányú befolyásolására, de legalábbis kifürkészésére. Erről számos adatot közölt Bosnyák Sándor. Elsősorban a már említett aprómagszórással kifejezett jókívánságokról; az év első látogatójából a várható emberi vagy állati szaporulat nemére; továbbá hogy miként akadályozzák meg a tyúkok szanaszét tojását abroncsból, vagy láncból formált karikából való etetéssel; mit mondanak az ilyenkor megszólaló s egymással beszélgető háziállatok; miért nem szabad az év első napján tyúkot vágni... és így tovább a különféle tilalmakig. Ilyen a munka, különösen a házban való söprésnek, bármilyen tárgy kiadásának tilalma, vagy a rontás elhárítására szolgáló cselekedetek, mint az ajtók fokhagymával való megkenése. A következő

<sup>33</sup> Fazekas M. 1997: 327.

<sup>34</sup> Hegedűs 1952: 66.

<sup>35</sup> Laczkó 1994: 134.

esztendei időjárás fürkészése az ilyenkor készített hagymakalendáriummal, amihez szétszednek egy hagymafejet és 12 *kóváját* sorba rakják, sőt tesznek bele, s másnap reggel megnézik melyikben *vizült*, olvadt meg a só, s azt gondolják, az a hónap esős lesz. Végül ilyenkor igyekeznek a lányok megtudakolni férjhezmenetelük idejét, s jövődöbelijük kilétét, de legalábbis megjelenését. Ennek pedig több módja van. Talán a legelterjedtebb a vágyott legény tükör segítségével történő megpillantása az ó- és az újévet elválasztó éjszakán. Volt két tükör, egy a hátánál egy előtte, két gyertya a két tükör mellett. Abban nézte meg a lány, hogy előjön-e a szeretője, s férjhez megy-e abban az esztendőben? Ez az *oglundálás*.<sup>36</sup> De van ennek szerelmi kutakodásnak egy másik, nem kevésbé izgalmas, ugyancsak újév éjszakáján esedékes módja, nevezetesen a *kerítéskaró számlálása*. Ezen az éjjelen a legények és a leányok kimentek valami *kert*, vagyis kerítés mellé, aztán ha nem volt elég sötét, csukott szemmel tapogatták a karókat, s közben számolták, s a hetediket, vagy kilencediket megjelölték. Aztán *azt mondtuk, ha vékonyabb karót találtunk, akkor szegény legényhez megyünk, s ha vastagabbat, akkor gazdagabbhoz*. Bizonyára nagyon izgalmas lehetett ez a sötétben való karótapogatás, ami már önmagában is olyan kalandot jelentett a forróvérű leányok számára, mintha magát a legényt tapogatták volna. Legalább is így emlékeztek rá még vénasszony korukban is.<sup>37</sup>

Nehéz tehát elválasztani az ősztendőt búcsúztató és az újesztendőt köszöntő szokásokat a moldvai csángómagyarok hagyományában. Talán nem járok messze az igazságtól, ha úgy vélem, hogy az év fordulójának profánabb, világibb jellegű, felszabadultabb ünneplése újesztendő szenvedélyén, valamint éjszakáján történik; míg az esztendő első napja köszöntésének jellegében a hagyományos hiedelmek mellett erőteljesebben érvényesülnek az egyház által előírt cselekedetek. Ilyenkor minden településen nagymisére mennek, aki karácsonykor elmulasztotta, most feltétlenül gyón és áldozik. Régebben a fiatalok, ma már inkább csak a gyermekek járnak *köszönteni*, más néven *korindálni*, s aprómagok – korábban búza, árpa, újabban rizs – szórásával fejezik ki termékenységre, szaporaságra vonatkozó jókívánságaikat.<sup>38</sup> Mikor hintik a búzát, Bogdánfalván azt mondják: *Adjon az Iszten bé bort, bé búzát, teli pince-kamarát, sz egy tarka farkú borjúcskát*. Amit aztán a felköszöntött háziak kaláccsal, borral, pálinkával köszönnek meg.

Az újesztendő napja nemcsak *dologtító*, de ismeretes az a halványulóban lévő vélekedés is, miszerint aki ezen a napon alszik, az egész nyáron aluszékony lesz, továbbá van ahol – mint Magyarfaluban – időjárás, termés és házasságjósító napként tartják számon az év első napját. Van, ahol ilyenkor nézik az *oglundát csóréra vetkeve* a lányok, mások ekkor vizsgálják meg a *hagymakalendáriumot*.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Tükör (oglundă u.a., rom.)

<sup>37</sup> Az év fordulójához kötődő szokásokról ld. bővebben Halász 2005: 418.

<sup>38</sup> Bosnyák 1980: 117.; Pozsony 2005: 235–236.; Iancu 2011: 56.

<sup>39</sup> Iancu 2011: 57–58.

## VÍZKERESZT

Vízkereszt, vagyis a liturgikus vízszentelés napja január 6. Többé-kevésbé ehhez kapcsolódik hagyományosan a házszentelés szokása is. De különböző egyházi megfontolásokból a hívek házainak, lakásának szokásos megszentelésének – egyszersmind az egyházi adó beszédésének – idejét újabban egyre előrébb hozzák, van, ahol már karácsony után megkezdik. A házszentelés aktusát egyházi előírások szabályozzák, tehát annak mikéntje a szertartást végző pap természetétől függően ünnepélyes, vagy elsietett. Magyarfaluban a család a házszentelőket – a papot és a segítőt – nyitott kapuval és ajtókkal várja, majd születési sorrendben térdelve hallgatják meg a rövid szertartást, végül megcsókolják a pap kezében tartott feszületet és a pap kezét. A családfő távollétében a legidősebb fiúgyermek égő gyertyát tart a kezében, amit az áldást követően a *megyebíró* a templom számára átvész.<sup>40</sup> Magyarfaluból ismeretes az a szokás – de máshol is ismerhették –, hogy a plébános ennek a gyertyának a füstjével írta fel az ajtófélfára a GMB betűket és az évszámot<sup>41</sup>. Később krétával írták, de 30-40 esztendeje a legtöbb moldvai katolikus faluban ezt is elhagyták. A moldvai magyaroknál – Bálint Sándor szerint, de magam is tapasztaltam Diószénben – szokás volt, hogy a szertartás végeztével az asztalnál helyet foglaló pap kendővel leterített székére zab- vagy kukoricaszemeket helyeztek, amik ettől *megszentelődve s a majorsággal megetetve azok javára váltak*.<sup>42</sup>

Magyarfaluban a 20. század közepéig a házszenteléskor magyar és latin nyelvű imákat mondtak:

*Boldog ház, hol Krisztus lakik,  
Onnét sátán eltávozik,  
Aval es az keserűség,  
Ott lesz a lelkiüdvösség,  
A házszentelés végeztével pedig úgy énekeltek, hogy:  
Jézus... a földje,  
Legyen e háznak őrzője,  
Minden rossznak elűzője...*

Szinte teljesen hasonlóképpen írja le Fazakas M. Izabella az 1924-ben született Erdei Péter elmondása nyomán a Bogdánfalván szokásos házszentelést:

*„Mikor a pap jó bé a kapun akkor mű ki vagyunk állva gyortyával, meggyújtva, a zelső ajtó elejibe. Hol nagyobb a család, kiáll a zegész. Kicsánom a zajtót mindenfelé. Valamit mond a pap mikor jó bé, aztán szentel túl isz, ide isz, mi letérdelünk a gyortyával, megcsókoljuk a keresztet, sz akkor kelünk fel, ők felírták a zajtóra, hogy Gáspár, Menyhárt sz Baltazár. De moszt nem írják.”*<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Iancu 2011. 60.

<sup>41</sup> A három király: Gáspár, Menyhért, Boldizsár.

<sup>42</sup> Bálint 1998: 210.

<sup>43</sup> Fazakas M. 1997: 329

Valóban, egyre több helyről hallom, hogy a papok felhagytak a megszentelt házak megjelölésével, pedig hát nem nagy munka, s többnyire nem is a szenteltvizet hintő pap dolga volt, hanem valamelyik segédje végezte. A pap minden olyan házhoz be-megy, aminek nyitva van a kapuja. Csak azokat hagyja ki, akik törvénytelenül élnek együtt, vagy nem fizették meg az egyházi adót, kivéve a jövedelem nélküli, beteg özvegyeket. Így is általában még Vízkereszt napja előtt végeznek a szenteléssel. *Vízkereszt* napja dologtiltó, akkor nem dolgoznak, az *innap*.

A víz rituális szentelésének módja Moldva katolikus falvaiban általában azonos módon történt. A plébános a település méretétől függően egy vagy több, a templomhoz és a parókiához közel eső kút vizét szentelte meg, a hívek azokból merítették maguknak s vitték haza a szentelményt. Népesebb faluban, ha kimerült a megszentelt kút vize, „*a pap még kijött, sz egy mász kutat isz megszentelt.*”<sup>44</sup> Ahol nem volt a templom közelében elég bővizű kút, ott már előre hordókban gyűjtött vizet szentelt a pap, s abból vittek maguknak a hívek. Szításon hallottam, hogy régebben edényekben vittek vizet a templomhoz, de most már van elég kút. Általános hiedelem szerint a kút vizének a szentelése csak a napnyugtáig érvényes. *Addig vesznek belőle, míg a nap leszentül.*

A megszentelt vízzel odahaza *meghintették az állatokat, a házat, a kutat s az ki-tartott esztendeig. A fejőstárba is cseppentettek belőle, vaj megmosták a fájó fejet.* – hallottam Pusztinában 1994-ben. A maradékot pedig elteszik, és nagy becsben tartják. „*Örökké kell a szenteltvíz – mondják Bogdánfalván – mikor jönnek nagy furtunák*”<sup>45</sup>, *mikor durrog, mikor jég ver, akkor gyúccsuk meg a gyertyát, amelik szentelt. Mikor jön a vad idő, vesszük ki, sz még isszuk, vetünk keresztet.*”<sup>46</sup> Szításon mondták, hogy a szenteltvízből *adnak az állatoknak is, a teint*<sup>47</sup> *azzal nedvesítik. Mikor beteg vagy, mosakodol véle. Mint Iancu Laura írja: „A szenteltvíz funkciói szerteágazóak, a teljes emberi életvilágot lefedik. A laikus szentelés során az emberek nem csak az emberi környezetet, hanem a gazdasági épületeket, a gyümölcsösöket, sőt a mezőket is meg-hintik szenteltvízzel. Hitük szerint ezáltal megvédik az embert, a tárgyakat és a termést a betegségektől és a rossztól. Az eljárás azon kevés szokások közé tartozik, amit szinte minden (felölt) lakos elvégez, az egyház pedig nemcsak aktualizálja, hanem mintegy legitimizálja magát a szokást.*”<sup>48</sup>

## FARSANG

A Kárpát-medencén belüli magyar nyelvterületen *Vízkeresztől Húshagytig* tart ez a vidám mulatozással, jelesnap szokásokkal, dramatikus játékokkal gazdagított, evés-sel-ivással kiegészített időszak. A középkorban gyökerező, elsősorban német hatásra elterjedő szokáshagyomány megjelenésének leglátványosabb mozzanatai idővel mind-

<sup>44</sup> Fazakas M. 1997: 327.

<sup>45</sup> Szélvihar (furtună, u. a., rom.)

<sup>46</sup> Fazakas M. 1997: 327.

<sup>47</sup> Abrak (tain u. a., rom.)

<sup>48</sup> Iancu 2011: 58.

inkább a *farsang farkára*, az utolsó három napjára koncentrálódnak. Mindezen szokás-világ a moldvai csángómagyarokhoz nem jutott el, aminek oka – akárcsak a húsvéti locsolkodásé –, hogy a farsang bajor és osztrák területről terjedő szokása a Moldvába érkező magyarok utolsó hulláma idején, a 18. század utolsó évtizedeiben, talán még Erdélybe sem érkezett meg. Mindenesetre a Vámszer Géza által Csíkból, a Moldvába menekült magyarok utolsó nagyobb hullámának kiinduló helyéről közölt tanulmányában<sup>49</sup> – bár valójában csak csíkmenasági szokásokról ír – elsősorban táncos alkalmakról, bálokról esik szó. Csak az időszak utolsó napjaiból olvashatunk amolyan igazi, karneváli hangulatot idéző, „farsangi bolondozásokról”. Hasonlóképpen élük meg a farsangot a moldvai magyar közösségek, akiknél néhány helyen, az *időszak végén* figyelhetünk meg kimondottan a farsanghoz, annak is a *farkához* köthető szokásokat.

Vízkereszt elmúltával feloldódnak a böjti tilalmak, sor kerül a keresztelőkre, lakodalmakra, korábban a *guzsalyasokra* is. Lehet, hogy máshol is gyakorlat volt, de én csak Pusztinában hallottam arról, hogy február elsején, több helyen *Ignác napján* öltek disznót, ám ezt a szokást – mint mondták –, inkább a *rományok* tartották.

## GYERTYASZENTELŐ

Szűz Mária tisztulásának, a kis Jézus templomi bemutatásának és a gyertya megszentelésének ünnepe február másodikán. Néhány helyen, illetve néhány ember emlékeztében ennek az ünnepnek az emléke összemosisodik a torkokat gyógyító Szent Balázs-napjával, hiszen a pap románul mondott szövegéből különösen az asszonyok keveset értenek és mindkét estben a *gyertya* a főszereplő. De aki érti, az tudja, hogy a *szentelt gyertyának* milyen jelentős szerepe van a mindennapi életben, különösen pedig a rendkívüli esetekben. Ezt gyűjtják meg házszenteléskor, haldokló mellett, vihar idején.

*„Az egész nép menen templomba, viszen gyortyát, sz aszt szenteli meg a pap, misze utaján kimenen szentelészvel végig. Mikor kerülük a templomot a zegész ember vesz egy gyortyaszálát, meggyújcsa, sz adja Iszten neviben másznak. Asztán a szentelt gyortyákat feltesszük a pócba, sz ott tarcsuk. Mikor durrog, jön a nagy eső, akkor meggyújcsuk, sz imádkozunk. Mikor az ember beteg, meggyújcsák, gyútnak többet. Ezelőtt szokot csántak, de rendre-rendre vesz el, me nem igen hisznek. Mikor élt édesapám sz édesanyám, ők nem így vitték a gyortyát, mint moszt. Felfonták, úgy mondták annak, tőke. Gyertyaszentelőkor minden asszonnak vót tőke, mire a gyortyák fel vótak fonva. De az a gyortya, amellik fel vót téve virágospácára, arról kezdték a fonászt, sz osztán a zújasszon örökké [abból] vett, mikor Gyertyaszentelő jött, örökké még vett egy kilócskát. Nagypatakon, csak a túlszó falu, abból a tőkéből a zegésznek kívágnak egy-egy ekkorát [kétarasznyit], azoknak, amellikek bémennek a templomba, mikor temetik el a halottat, abból a tőkéből, mellik az övé, a zasszoné. Náluk tarcsák moszt isz, de nálunk nem. Adták az Iszten nevibe, sz monták, hogy az Iszten bocsásszon meg neki. Mikor a leány sz legény eladódott, abból a virágospálcából kívágtak egy darabocskát, hogy legyen tőkének. A menekező előtt összegyűltek az egész leán sz az egész legén. A legények megcsánták azt a pácát, osztán*

<sup>49</sup> Vámszer 1959: 393 – 405.

*jöttek a leányok, sz addig fonták riva a virágot, amíg telefonták szépen. Arra gyertyát tettek a zalszó végétől a felső végéig. Akkor a gyortya nem vót illen kurta, hosszú, hosszú. Szíriték a gyertyát cénára a kezükvel iűzből, sz osztán azt feltették a virágospálca tetejire, mikor mentek nyireászáért, az kellett égjen. Egyet csántak a nyirelnek, sz egyet a nyireászának.*<sup>50</sup>

A gyertyák szentelésének napját és alkalmát ma még egész Moldvában megtartják, bár a méhészet visszaszorulásával egyre kevesebben használnak *honcsánt*, viaszgyertyákat, ehelyett üzletben vásároltat szenteltetnek. Gyertyaszentelő alkalmán hagyományosan elsősorban az asszonyok vettek részt, amikor a pap megáldotta az oltár elé helyezett gyertyákat. Ez a nap „*nálunk – Magyarfaluban – üllő ünnep*<sup>51</sup> *volt, de a kommunisták idejében azt mondták, hogy nem még üllő nap, hanem nevezetes nap*”. Az ekkor megszentelt gyertyát részben célszerű, részben pedig rituális cselekedetekre használták, mint világítás, tűzgyújtás, családi ünnepek fényének emelése; máskor pedig boszorkányok vagy hiedelemlények, félelmek, égháborúk távoltartására, imák, házszentelések, gyónások és általában az emberélet jeles fordulókora – születés, elsőáldozás, bérmlás, esketés, temetés – az ünnep hangsúlyozására. A Gyertyaszentelő Boldogasszony napjához kapcsolódó, Magyarfaluban ismert hiedelem szerint „*ha aznap csepeg az ereszhija, akkor hamar tavaszodik, ha nem, akkor későn*”.<sup>52</sup>

## SZENT BALÁZS NAPJA

A Balázs-áldás kiszolgálásának napja február 3. Bogdánfalván, és gyakorlatilag valamennyi csángómagyar közösségben Szabófalvától Szitásig, Szent Balázst a nép a torokbajok gyógyító orvosaként tiszteli.

*„Balázskor a pap örökké megmondja, hogy a zember, mellik akar sz elbír menni, jöjjön ki a szentegyházba. Az áldás erősz szokat használ nyakszérelem ellen. Tesznek így két gyertyát, vasztagabbat keresztbe, felteszik ide a nyakra, a pap ott mond neány szót, sz az használ.”*<sup>53</sup>

A Gorzafalva közelében fekvő Szitáson 2000-ben hallottam, hogy *Balázs napján elmegyünk a misére, s olvasnak a nyakunkra. A pap két gyertyát keresztbe tesz a nyakunknál s imádkozik. Mindenkinek. Azért nem kap semmit. Az nekik kötelességük. Nem nagyon értjük, hogy mit mond, mert oláhuul mond valami olyat, hogy távozzék a betegség.* Hasonló szertartásra kerül sor valószínűleg mindenhol, ilyenkor a pap – a Liturgikus Lexikon szerint – a következőket mondja, mégpedig román nyelven: „*Szent Balázs püspök és vértanú közbenjárására óvjon téged az Isten a torokbajtól és minden más bajtól.*”<sup>54</sup> A szertartáson főként idősek, gyermekek és betegek vesznek részt.

<sup>50</sup> Fazakas M. 1997: 330.

<sup>51</sup> Dologtöltő

<sup>52</sup> Iancu 2011: 62–63.

<sup>53</sup> Fazakas M. 1997: 331.

<sup>54</sup> Verbényi – Arató 1989: 41.

## A FARSANG UTÓJA

Már a farsang utolsó hetében történnek olyan események, amelyek a nagyböjtre való testi és szellemi felkészülést szolgálják. Ilyen a héten esedékes *kövércsütörtök* – ami a farsang végére jellemző bőséges étkezésekre utal. Onyesten is ismerik a *húshagyat* előtti *kövércsütörtök* jelenségét, Somoskán *kövércsütörtök*-nek mondják. Moldvában tehát nem a hamvazószerdát követő csütörtököt nevezik kövércsütörtöknek (*zabálócsütörtök*, *torkoscsütörtök*, *tobzódócsütörtök*) mint Székelyföldön, hanem egyértelműen a farsang utolsó csütörtökét. Pusztinában úgy tartják, hogy ezen a napon hétszer – egyesek szerint kilencszer – kell enni, hogy „*kövéreggyünk meg*”. Ennek a napnak jellegzetes étele a *palacsinta*, de tyúkot is vágnak, régebben töltötték is. Vizanteán erre a napra a *gömböst* (sertésgyomorba töltött főtt belsőségek) káposztával főzik meg. Süteményeket, *pánkót*, *bélest* is készítenek, italt vesznek elő. Vagyis főként olyan ételeket fogyasztanak, ami más, közösleges csütörtökön még véletlenül sem kerül az asztalra. Jelképes értékük van tehát ezeknek az ételeknek, nem csupán a test táplálására szolgálnak. Hogy mennyire nem, azt jelzi a kövércsütörtöki ételek másik szerepe: szegényeknek, elesetteknek adnak belőle, *istennevében*, egy vagy több kedves halottjuk üdvözléséért. Pusztinában, mikor átadják a szegény szomszédnak a kolbászt, a szalonnát, azt mondják: „*Adom anyámétt...*”. A másik így köszöni meg: „*Essék anyádétt...*” Somoskán azt mondják: „*Essék a hóttakétt!*”<sup>55</sup> Magyarfaluban *halottak csütörtökének*, *hóttak csütörtökének*, Diószénben, Szabófalván *halottak húshagyásának* nevezik ezt a napot. Egyértelműen úgy fogalmazznak, hogy az ezen a napon, *istennevében* adott hússal „*hagynak húst*” a halottak. *Legyen a hóttaknak, hogy ők es haggyanak húst* (Magyarfalu). Szabófalván úgy tartják, hogy ezen a csütörtökön „*hattak a hultak húst, nem műk*”.

Ugyancsak hangsúlyozottan bőséges, rituális étkezésre kerül sor a farsang utolsó vasárnapján, amit általában *húshagyó vasárnapnak*, Pusztinában *pirosvasárnapnak* nevezik, több helyen pedig (Bogdánfalva, Diószén, Lábnyik, Magyarfalu, Nagypatak, Szabófalva, Trunk) *piroskavasárnapnak* mondják. Ilyenkor ugyanis *piroskákat*, hagyományosan csak ezen a napon fogyasztott, illetve ajándékozott, túróval töltött, vízben főzött, újabban zsírban sült süteményt készítenek. Diószénben a következőképpen csinálják:

„...a tésztát kiterítettük, túróval tettünk és tojást vértünk közéje szépen, édességet, sok mindenfélét, szagossat beléltettünk, és akkor asztán még annak volt jó íze. Akkor szépen kifőszük, bétettük egy ullyan lábazsba, és szépen leraktuk őket, és betettük a relbe szépen, s ottan mekpirítottuk, s akkor kivettük és osztogattuk uty tovább mindenkinek.”<sup>56</sup>

A szomszédos Trunkon, ahol mindig jóval szegényesebb körülmények között élt a lakosság, még emlékeznek rá, hogy az öregek túró helyett kását tettek a *piroskába*.

<sup>55</sup> Hegedűs 195: 133.

<sup>56</sup> Hegedűs 1952: 165.

A kövércsütörtök és a piroskavasárnap azonban csak előkészülete a farsang végét jelentő húshagynak (*húshagyó, húshagyás, húshagyás, farsang hagyattya*), amikor hangsúlyozottan bőséges az étkezés. Ilyenkor is tyúkot vágnak, gyakran töltenek, és látványos mulatozásra is sor kerül. A tyúkba került tölteléket keménytojással, kenyérmasszával, kukoricakásával – újabban rizzsel –, s a tyúk főtt s apróra vágott belsőségeivel készítik és többnyire a *kuptorban*<sup>57</sup> sütik meg. A töltött tyúk fogyasztás szokásának fennmaradásához valószínűleg az a hiedelem is hozzájárul, hogy a húshagyó keddi tyúk akkor is megdöglik, ha nem vágják le.<sup>58</sup> A moldvai csángó falvakban kenyértészta-ból *palacsintát* is sütöttek *húshagynak*.

Ennek a két napnak, húshagyó hétfőnek és kednek, a moldvai magyarok körében különös jelentősége van. Széltében elterjedt mondájuk szerint a csatából késve hazaérkező Szent István vagy Szent László király kérte az Istentől (máshol a pápától), hogy engedje: ő is megülhesse, megünnepelhesse a farsang végét, *húst hagyhasson*. „*A jó Isten neki megengette, és kedden este a szüleivel húst hagyott*”.<sup>59</sup> Magyarfaluban úgy mesélik, hogy a háborúból hazatérő Szent István az édesanyjától kérte, hogy akkor legyen húshagynak, amikor ő hazaér. Amint *Lükő* Gábor rámutatott, a monda első ízben egy 17. századi, magyar forrásra utaló moldvai krónikában tűnik fel.<sup>60</sup>

Ezt a Szent István, vagy Szent László által „szerzett” két napot ünnepelik tehát a moldvai katolikusok a farsang végén.<sup>61</sup> Húshagynak, vagyis kedden szokás megvendégelni a szegényeket, jól tartották a muzsikusokat is. Tekintettel arra, hogy Moldvában nem hamvazószerdát követően – böjtfelfüggesztéssel – ülik meg a kövércsütörtököt, kedden éjfélig minden zsíros ételt meg kell enni, hogy kárba ne vesszen. Több helyen emlegetik – félig-meddig tréfásan –, hogy a nagy mulatozásban kifáradva kedd este lefeküdtek aludni, de éjfél előtt felkeltek s még egy jót ettek. Ha mégis maradt valami étel, azt odaadták a cigányoknak. Rotundán úgy tartják, hogy csak hét évesnél fiatalabb gyermekek ehettek meg szerdán a keddről maradt ételt. A húshagyókeddi étkezések bősége azonban elsősorban a családok módosságától függött, sok helyen bizony nem okozott gondot a maradék. Csak Kickófalvából, Dzsidafalvából és Vizanteából van olyan adatunk, hogy a húshagyó kedden megmaradt húsos ételt a következő csütörtökön, vagy vasárnap elfogyaszthatták, de ilyenkor egy napon csak egy alkalommal ehettek.

Viszonylag keveset tudunk a húshagyókeddi mulatozással járó alakoskodás egykori, hagyományos formáiról. Mert amíg az eredeti jellegében kiveszett – vagy talán kipusztított – hejgetést felváltotta a hasonló funkciójú, de románból átvett, olykor némileg magyarított urálás, addig a századunk elején még gazdagon virágzó farsangvégi maskarázás, hagyományos, kötött elemekből álló bolondozás mára szinte nyomtalanul eltűnt, pusztán a tánc maradt meg, de újabban az is eldiszkósodott. Pedig a század első évtizedében Szabófalván még *Szent István napjának* nevezték ezt az alkalmat –

<sup>57</sup> Kemencében

<sup>58</sup> Nyisztor 1997: 133.

<sup>59</sup> Pusztina – Hegedűs 1952: 71.

<sup>60</sup> Lükő 1936: 48.

<sup>61</sup> Bővebben lásd: Halász 2002: 356–357.

ami nyilvánvaló utalás a mondabeli, két elnyert napra, s rendkívül archaikus elemeket tartalmazó *maszkázásra*, mulatozásra került sor. Ennek néhány homályos részlete ma már csak a legöregebb szabófalviak emlékezetében él: „*A legények köttek tyúkot a kalapjukra, s úgy mentek táncolni. Tettek maszkát, kacagtak. Legény vett vala katrin-cát, fusttát, sze vala tánc. Táncoltak a pojánán, kinn a Miszénél, hol jó le a mart.*”<sup>62</sup> Az 1920-as évektől emlékező Erdős Szászka Péter azonban már nem tudott maszkásokról, csak a húshagyati táncról: „*Az kedd napján djet hadnak huszt, vala tánc az ifju lyegén s lyánokból s ot a falu szélén meg nagyot készülnek fel s szépen táncolnak.*”<sup>63</sup> *Húshagyászbba vult tánc* abba a két napba, *hetfűn sz kedden, ej de moszt nincen!* – emlékezett Szabófalván, az 1913-ban született Éva Mihály. Kelgyesten pedig úgy tudták, hogy farsang végén három napig tartott a tánc: vasárnap, hétfő, kedd. *Kedden csináltak vala matahálát. Vetköznek vala fel az éffűk. Mindenféle rossz rongyákba. Mennek az úton, dzsermekék kacagnak utánuk.*

A Szabófalváról a 19. század végén kirajzott Balusesten és Ploszkucénban már harminc esztendeje sem emlékeztek farsangvégi alakoskodásra, csak arra, hogy ilyenkor táncos mulatozás volt a falu szélén. Fontos adat ebben a témakörben a klézsei Hadaróg Lucáé, aki az 1990-es évek elején még emlékezett, hogy fiatal korában húshagyókedden komédiázni jártak:

„egy-egy csokor legén felmászkalódott, megkenték magikot koromval. Rossz üstöket vertek, *bedenágokat*<sup>64</sup> hordoztak e vállikon, s így tréfálkoztak e lányokval, melyikvel várták ez úton, hogy lássák, mikor mennek el a komédiások. Bétértek e házakhoz, hol megtisztelték őket borval és meleg palacsintával.”<sup>65</sup>

A klézsei legények egykori húshagyati mászkálódásáról tudósít – nagyanyja elmondása alapján – *Botezatu* Viktória, s leírja, hogy felöltöztek „nyirelnek s nyirásának, megfestődtek korommal, hagy legyenek *bedenágos cigányok* vagy *cigánykák*, s úgy mentek végig a falun, muzsikálva.”<sup>66</sup>

Ezen kívül még Jugánból és a Szeret bal partján lévő Rotundából van adatunk arról, hogy a *farsang* (románul *cîșlegi*) végén, *húshagyatkor* (románul *lăsat de sec*) régebben három napig tartott a tánc: vasárnap, hétfőn és kedden éjfélig. Jugánban medve jelmezesekekre is emlékeztek, Rotundán pedig arra, hogy a legények lánynak, lányok legénynek öltöztek. Külsőrekecsinből ismeretes, hogy *farsang farkán* a kerítéseken való átjutást szolgáló *hágdosóknál* felnőtt férfiak keresztbe tett deszkán ülve iszogatnak, libikóka-szerűen hintáznak. *Libbantásnak* nevezik ezt a szokást és kizárólag húshagyókedden kerül rá sor. Nem tekinthetjük egyértelműen játéknak, mert az emlékezet szerint idős emberek is művelték.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Wichmann 1907: 288.

<sup>63</sup> Erdős Szászka 1994: 50.

<sup>64</sup> Meszelőket (*bidinea*, u. a., rom.)

<sup>65</sup> Pozsony 1994a: 240.

<sup>66</sup> Botezatu 1998: 7.

<sup>67</sup> Harangozó Imrének köszönöm ezt az adatot.

Eddig csak Trunkból és Klézséről van adatunk arról, hogy a népi emlékezet megőrizte a húshagyat előtti *bőség* és az utána következő *ínség* farsangvégi jelképes küzdelmének emlékét. Trunkban idős emberek emlékeznek rá, hogy gyermekkorukban, 60-70 esztendővel ezelőtt szüleik *mesézték* nekik, ha kimennek a határ kiemelkedő helyére éjjel, *csórélábbal*, akkor ott hallanak egy *mózsikát*, s meglátják, hogyan verekszik *Csontkirály* a *Babkirállyal*.

„Ottágyon tördeli a csontkiráj a babkirájnak a kezeit a csontokkal. Éjjelig volt a csontkiráj, hogy ettük a pecsenyét, aztán indult a babkiráj. Csontkiráj haragutt a babkirájra, hogy immá minnek jössz? Mát nem hacc el ingemet? Mi gyermekek hittük, s tátámék monták, ojan beszéd volt, ni. Este monták: ne mennyünk, me nagyon sötét van, úccse láttyuk, reggel meg aszt monták: már émentek onnan. Immá nincsenek ott a kirájok.

Újabban Turai Tünde közölt hasonló tartalmú szöveget a klézsei Bezsán Mihálytól.<sup>68</sup> Ugyancsak Klézsén hallotta *Botezatu* Viktória nagyszüleitől, hogy „a *Csontkirály* milyen, se hogyan verekedik.”<sup>69</sup>

Húshagyatig aztán be kellett fejezni a *guzalaszokat* (Ploszkucén), a *gyiléseket* (Bogdánfalva), a *guzsalyasokat* (Klézse), vagyis a fonókat. Klézsén úgy tartják, hogy amit húshagyatkor (hétfőn, kedden) fonnak, az hurkává válik<sup>70</sup>. Pusztinában pedig kedd reggelén már nem fontak, mert ha igen, „*golyvásak leszünk belőlle*”.<sup>71</sup>

A húshagyókeddi mulatozásnak Moldvában is az éjféli, vagy az esti harangszó vetett, vet véget.

## Irodalom

BÁLINT Sándor

1998 *Ünnepi kalendárium* 3. Szeged: Mandala Bt. Kiadó

BOSNYÁK Sándor

1980 A moldvai magyarok hitvilága. Hoppál Mihály (szerk.) *Folklór Archivum* 12. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

BOTEZATU Viktória

1998 Húshagyati emlékek. *Moldvai Magyarság* 94–95. sz.

DEMÉNY István Pál

1994 A hejgetés meg a sámánének. *Néprajzi Látóhatár* 1–2. 135–150.

DOMOKOS Pál Péter

[1941] *A moldvai magyarság*. : Szerzői kiadás.

1987 *A moldvai magyarság*. : Fekete Sas Kiadó.

<sup>68</sup> Turai 1999: 141.

<sup>69</sup> Botezatu 1998: 7.

<sup>70</sup> Szentimrei 1981: 195.

<sup>71</sup> Hegedűs 1952: 66.

## DÖMÖTÖR Tekla

- 1977 Betlehemezés, betlehemes játék. In (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon 1.* 269. Budapest: Akadémiai Kiadó

## ERDŐS SZÁSZKA Péter

- 1994 Emlékféli... Levelek Szabófalváról. In Forrai Ibolya (szerk.): *Csángók a XX. században. Élettörténetek.* Néprajzi Közlemények XXXIII. Budapest: Néprajzi Múzeum.

## FARAGÓ József

- 1996a A hejgetéstől az urálásig. *Honismeret* XXIV. 6. 53–64.  
1996b A szabófalvi hejgetés emlékei. *Erdélyi Múzeum* LVIII. 1-2. 94–103.

## FAZAKAS M. Izabella

- 1997 Az egyházi év ünnepei Bogdánfalvában. In Pozsony Ferenc (szerk.): *A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5.* 324–341. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság

## GAZDA József

- 1993 *Hát én hogyan siratnám. Csángók a sodró időben.* Budapest: Szent István Társulat.

## GYÖRGYI Erzsébet

- 1980 Karácsonyfa. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon.* 3. 61. Budapest: Akadémiai Kiadó.

## HAJDÚ Mihály

- 1980 *Az 1646–47. évi Bandinus-féle összeírás névstatistikái.* Magyar Személynévi Adattárak 30. : ELTE Magyar Nyelvészeti Tanszékcsoport Névutató Munkaközössége.

## HALÁSZ Péter

- 1992 Adatok a moldvai magyarok kecskemaskos játékához. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és Tradíció I-II. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére.* 173–179. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.  
2002 A tavaszi ünnepkör. In Halász Péter: *Bokrétába kötögetem vala... A moldvai magyarok néprajzához.* 355–396. Budapest: Európai Folklór Intézet.  
2005 *A moldvai csángó magyarok hiedelmei.* Budapest: General Press Kiadó  
2015 A „csiki karácsony”. In Halász Péter: „Cserefának füstje hozta ki könnyvemet...” 55–56. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

## HARANGOZÓ Imre

- 1997 „Áldja meg az Isten ez háznak gazdáját...” Adalékok a moldvai magyarok karácsonyi és újévi szokásrendjéhez. In Buka László (szerk.): *Válogatott írások a regőlésről.* Debrecen: Magányos Kiadó.  
2001 *Elmentem a Szent Estány templomába. Kalandozások népi hitvilágunk forrásainál I.* Budapest: Masszi Kiadó.

## HEGEDŰS Lajos

- 1952 *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések.* Budapest: Közoktatásügyi Kiadóvállalat.

## IANCU Laura

- 2011 *Jeles napok, ünnepi szokások a moldvai Magyarfaluban.* Budapest: Lucidus Kiadó.

## ICHIM, Dorinel

- 1987 *Zona etnografică Bacău.* București: Editura Sport-Turism.

## JÁKI Sándor Teodóz

- 2002 *Csángókról, igaz tudósítások.* Budapest: Való Világ Alapítvány.

KOVÁCS Sándor Iván

- 1977 Egy képzelt irodalomtörténettől a valóságos rendszerig. In Weöres Sándor: *Három veréb hat szemmel. Antológia a magyar költészet értékeiből és furcsaságaiból.* 30–31. Budapest: Szépirodalmi KönyvkiadóKÓKA Rozália
- 2008 *Hadikfalvi betlehemes.* Budapest: Fekete Sas Kiadó.

LACZKÓ István

- 1994 Emlékek egy moldvai csángómagyar életéből. In Forrai Ibolya (szerk.): *Csángók a XX. században. Élettörténetek. Néprajzi Közlemények XXXIII.* 89–206. Budapest: Néprajzi Múzeum.

LÜKŐ Gábor

- 1936 *A moldvai csángók I. A csángók kapcsolata az erdélyi magyarokkal.* In Györffy István (szerk.) *Néprajzi füzetek 3.* Budapest

Magyar Katolikus Lexikon

- 2008 *Magyar Katolikus Lexikon XIII.* Budapest: Szent István Társulat.

MAGYAR Zoltán

- 2007 *Árpád-házi Szent Erzsébet. Történelem, kultusz, kultúrtörténet.* Budapest: Kairosz Kiadó.

MANGA János – PÓCS Éva

- 1980 Mikulás. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon 3.* 618. Budapest: Akadémiai Kiadó.

MÁRTON Gyula

- 1972 *A moldvai csángó nyelvjárás román kölcsönszavai.* Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.

NYISZTOR Tinka

- 1997 Töltött tyúk a pusztinai ünnepi étkezéseken. In Kuti Klára (szerk.): *Morzsák. Tanulmányok Kisbán Eszter tiszteletére.* 127–137. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet

PÉNTÉK János (szerk.)

- 2016 *Moldvai magyar tájszótár I/1.* Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület.
- 2017 *Moldvai magyar tájszótár I/2.* Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület.

POZSONY Ferenc

- 1994a *Szeret vize martján.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
- 1994b Újesztendőhöz kapcsolódó szokások a moldvai csángóknál. *Néprajzi Látóhatár* III.1-2. 151–166.
- 2005 *A moldvai csángó magyarok.* Budapest: Gondolat Kiadó
- 2018 *Medvék, hejgetők, urálók. Voltak-e samanisztikus hagyományok a moldvai csángó falvakban?* Zabola-Kolozsvár: Csángó Néprajzi Múzeum – Kriza János Néprajzi Társaság.

SZENTIMREI Judit

- 1981 Szöttesek, varrások-hímzések. In: Dr. Kós Károly – Szentimrei Judit – dr. Nagy Jenő: *Moldvai csángó népművészet.* 177–359. Kolozsvár: Kriterion Könyvkiadó.

TÁTRAJ Zsuzsanna – KARÁCSONY MOLNÁR Erika

- 1997 *Jeles napok, ünnepi szokások.* Jelenlévő Múlt. Budapest: Planétás Kiadó.

TURAI Tünde

- 1999 Történeti tudat vizsgálata Klézsén. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időben.* Magyarságkutatás könyvtára XXIII. 131–143. Budapest: Teleki László Alapítvány.

VÁMSZER Géza

1959 Adatok a csíki farsangi szokásokhoz. *Ethnographia*. LXX. 393–405.

VERBÉNYI István – ARATÓ Miklós

1989 *Liturgikus lexikon*. Budapest: Ecclesia Kiadó.

VERESS Sándor

1989 Moldvai gyűjtés. In Berlász Melinda és Szalay Olga (szerk.): *Magyar Népköltési Gyűjtemény* XVI. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság – Múzsák Kiadó.

WICHMANN Györgyné

1907 A moldvai csángók szokásaiból (Szabófalváról). *Ethnographia* XVIII. 287–294.

ZSÍROS Tibor

2021 *Képek, emlékek Moldvából és Erdélyből (1974–1990)*. Budapest: Fekete Sas Kiadó.

Halász Péter

Néprajzkutató

e-mail: tatrosmente@gmail.com

Péter Halász

### Winter rituals amongst Hungarians in Moldavia

Moldavian Csángós are Hungarians who migrated east from the Carpathian-basin between the 13–18<sup>th</sup> centuries. Regrettably, the number of ethnographic descriptions about their culture is rather small; the aim of this paper is to increase this number. Winter festivals are the most numerous amongst seasonal feasts, probably because people had more time for feasting during the winter, and also because Eurasian peoples had their New Year festivals during this period. This paper focuses primarily on the rites and beliefs in the Advent season, Christmas, New Year and the carnival season. These have elements rooted in both western and eastern Christian church teachings and in pre-Christian traditions. They also mirror the tenuous relations of the Moldavian Catholic church, due to which the interests of different religions often cannot fully prevail. Some of the few documents concerning Catholic Hungarians in Moldova inform us about these conditions, the decline of the traditional world, and the confusion of values, thus the divergence between individual cases are far greater than the differences between local and regional characteristics.

There is no exact date for the beginning and end of the winter period in the ritual year. In this paper the author starts with *Elizabeth's day* (19 November), which heralds the beginning of Advent and an end to merry-making, and finish with *Shrove Tuesday*, the closing day of the carnival season. This “winter period”, which in 2022 lasted for ca. 93 days, consists of three parts: (1) *Advent season* (28 November – 23 December), (2) *Christmas season* (24 December – 6 January), (3) *Carnival season* (7 January – 1 March).

Moldavian characteristics are: prophylactic rites against the evil appearing in the form of wolves on *St. Andrew's day*; the so-called “*Csik Christmas*” brought to Moldavia 258 years ago by Seklers and manifesting the difference between the Orthodox and Roman Catholic calendars; or the folk rites of *Shrove Tuesday* at the end of the carnival season. Such characteristic features could also be the interethnic connections revealed by comparative study on the period's feast days, had we had enough

reliable observations gained through systematic and scientific research. However, such observations are still to be made by folklorists.

Religious Advent and Christmas folk customs such as *attending the rorate, nativity plays, chanting, the consecration of houses and holy water* that were banned or politically restrained during the communist dictatorship, together with numerous other folk customs in the Hungarian language religious practices of Moldavian Hungarians have been deprived of their religious content by the state during the last 70–75 years. The goal of the paper is to present valuable historical examples of some of these customs.

## Egy recens archaikum hangszertípus. Az afroázsiai hárfák története és típusai

Habár a hárfatípusú hangszerek szinte az egész világon elterjedtek, de Amerikában, Ausztráliában és Óceánia szigetvilágában az ókorban még nem ismerték ezt a hangszertípust, mert ezeken a területeken elsőként a modern európai hárfatípusok jelentek meg jóval később a klasszikus zene hangszereként. Éppen ezért jelen tanulmány csak az ókortól a napjainkig fennmaradt megőrzött régiesség, vagyis recens archaikum jellegű hárfatípusok történeti és tipológiai áttekintésére koncentrálnak. Az archaikusabb morfológiai jegyeket mutató íj- és szöghárfák kialakulása és ókori elterjedése az afroázsiai nyelvcsalád – korábbi nevén sémi-hámi nyelvcsalád – elterjedési területéhez hasonlóan Afrika északi része és a Közel-Kelet. Emellett az Égei-tenger vidékén Kerosz és Naxosz szigetein a korai kükladikus kultúra II. korszakából (Kr. e. 2700-2300) úgynevezett kerethárfás ábrázolások is fennmaradtak, amely hárfatípus a középkortól kezdve az európai hárfák jellegzetessége lesz.<sup>1</sup> (1. kép) Valószínűleg a kükladikus kerethárfákkal hozható összefüggésbe egy a Kr.e. 3300-3000 közötti időszakra datált megiddói kerethárfa ábrázolás, amely leginkább egy a hárfák és a lírák közötti átmeneti hangszertípusnak tekinthető.<sup>2</sup>

Felépítését tekintve a hárfa olyan húros, pengetős hangszer, amelynek húrjai hegyesszögben húzódnak a hangszertest és a nyak között.<sup>3</sup> Ezen belül a hárfák három alaptípusa az íjhárfák, a szöghárfák és a kerethárfák. Habár az íjhárfákat gyakran fordítják ívhárfának, de a *bowharp* és az *arched harp* már csak azért is íjhárfának fordítandó, mert a hárfák legrégebbi típusai az íjhárfák kialakulását a zenélőíjakkból eredeztetik.<sup>4</sup> Megjegyzendő azonban, hogy a paleolit időszakból egyetlen zenélőíj ábrázolásnak vélt alkotás maradt fenn. A dél-franciaországi Les Trois Frères-barlang (Három-fivér barlang) magdaléni korú Kr.e.13-15 000-ből származó ábrázolásán egy félig állat, félig ember vagy állatnak beöltözött szájíjjal zenélő emberalak látható.<sup>5</sup> Ezzel az ábrázolással kapcsolatban azonban többen kifejezték kételyeiket, mert az ábrákat az idők folyamán gyakran átrajzolták, ezért lehetséges, hogy a zenélőíjnak vélt ábra később

<sup>1</sup> A keleti Mediterráneum bronzkori kerethárfáinak eltűnése után a görög vázafestményeken csak a Kr. e. 5. század második felétől tűnik fel a hangszertípus, majd Írországból és Skóciából a Kr. u. 8–9. századi ábrázolásokon bukkannak fel ismét a valószínűleg a kelta törzsek által elterjesztett kerethárfák.

<sup>2</sup> Braun 2009:17.

<sup>3</sup> Jóllehet napjainkban a hárfákat jellemzően az ujjakkal pengetik, amint az II. Assur-nászir-apli asszír király (Kr. e. 883–859) kalhú (nimrudi) palotájának domborművein látható, a szöghárfákat hosszú, pálcaszerű pengetővel is megszólaltathatták. Engel 1864: 43. Emellett a Kr.e. 2. század és a Kr.u.12. század közötti időszak indiai hárfaábrázolásain is az látható, hogy jellemzően plektrummal szólaltatták meg ezeket a hangszereket. Knight 1985:11.

<sup>4</sup> Sachs 1940: 80.

<sup>5</sup> Leroi-Gourhan 1967: 494.



1. kép. Kükladikus kerethárfa Kr.e. 2600-2300  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Cycladic\\_Harp\\_player\\_MET\\_47.100.1#/media/File:Marble\\_seated\\_harp\\_player\\_MET\\_gr47.100.1.R.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Cycladic_Harp_player_MET_47.100.1#/media/File:Marble_seated_harp_player_MET_gr47.100.1.R.jpg) (Letöltés: 2021. 09. 22.)

került oda és semmi köze az állatbőrbe öltözött emberhez.<sup>6</sup> Hasonlóan bizonytalanak tekinthető a neolit időszak zenélőjének ábrázolása, mert a Szahara algériai részén található Taszilin-Ádzser Kr.e. 6000-5000 közötti időszakra datált sziklarajzai között található ábrázolás kora becsült adat és annak ellenére, hogy az ábrázolt két tollkoronás alak egyike két fát ütöget egymáshoz és a másik egy íjat tart a kezében, a jelenet egyaránt felfogható zenélés, vagy éppenséggel vadászjelenet ábrázolásának is.<sup>7</sup> Egyelőre szintén kérdéses egy a Csád északkeleti részén az Ennedi-fennsík sziklarajzai között talált jól felismerhető íjhárfa ábrázolás pontos datálása.<sup>8</sup> Ugyanis a sziklarajzok korának meghatározása nem egyszerű feladat, mert a legtöbb esetben olyan alapanyagokat használtak, amelyek alkalmatlanok a szénizotópos vizsgálatra, ezért az Ennedi-fennsík sziklarajzait egyéb módszerekkel, az ábrázolásokon látható flóra és fauna elemzésével kb. 5000 évesre becsülik.<sup>9</sup> Viszont amennyiben a szaharai sziklarajzok datálása pontosnak bizonyul az Mezopotámiából áthelyezné az íjhárfa kialakulásának a helyét Észak-Afrikába.

A sumér ábrázolások között Ur (ma Tell el-Mukajjar) városából az első dinasztia idejéből és az ún. Mezilim időszakból (Kr.e.2600) ismert hangszertest nélküli íjhárfa vagy polikord, vagyis többhúros zenélőjének is felfogható ábrázolások, amelyeknél nincs külön rezonátortest a hangszernyakhhoz illesztve, hanem a valószínűleg üreges kiképzésű hangszernyak alsó vége vastagodik meg és az szolgálhatott rezonátorként.<sup>10</sup> (2. kép) Az ékírásos szövegek alapján a sumér zenélőjének elnevezése a *giš.ban* (akkád *qaštu*), amely kisebb volt, mint a *giš.ban.tur.* elnevezésű vadászíj és az aljára egy hang-erősítő funkciójú tökrezonátort erősítettek.<sup>11</sup> Viszont a korai sumér íjhárfa ábrázolásokon látható megnyújtott felső rész felveti annak a lehetőségét, hogy a szomszédos Elámból kölcsönözték a hangszert, mert a későbbi elámi ábrázolások jellegzetes hang-

<sup>6</sup> Pfeiffer 1982: 178.

<sup>7</sup> Mazonowicz 1975: 130.

<sup>8</sup> [https://research.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?museumno=2013%2C2034.6861&objectId=3643151&page=8&partId=1](https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?museumno=2013%2C2034.6861&objectId=3643151&page=8&partId=1) (Letöltés: 2021. 09. 22.)

<sup>9</sup> Lessen-Ertz 2012: 32.

<sup>10</sup> Rashid 1984: 52.

<sup>11</sup> Dumbrill 1998: 180–181.



2. kép. Sumér íjhárfa Kr.e. 2600 (Rashid 1984 nyomán)

szere a hosszú vékony íjhárfa.<sup>12</sup> A protoelámi kultúra már a Kr.e. 4–3. évezredben kifejlődött és habár az övezetben létrejött önálló elámi írást a mai napig nem sikerült megfejteni, a szigetnyelvnek tartott elámi nyelvvel kapcsolatban felvetődik az afroázsiai nyelvekkel való genetikus kapcsolat lehetősége.<sup>13</sup>

Az íjhárfa típus egyelőre legkorábbinak tekintett Kr. e. 3000 körülre datált ábrázolása egy a sumér Uruk (ma Varka) városából származó ékírásos táblán látható piktogram, amelyik függőleges íjhárfára hasonlít.<sup>14</sup> Emiatt vannak olyan vélemények, hogy az íjhárfát a sumérek már a Kr. e. 3400 körüli vagy még korábbi időtől kezdve használhatták, illetve afféle fejlődési sorrendet követve Kr. e. 1900 körül Mezopotámiában az íjhárfa eltűnt, helyette egy új változat, a szöghárfa jelent meg.<sup>15</sup> Azonban már az első dinasztia idejéből (Kr.e. 2450) Ur városából, Pu-Abi (Sub-ad) királyné sírjából előkerült<sup>16</sup> hárfa bizonyítja a szöghárfa típus korai jelenlétét.<sup>17</sup> Illetve az Égei-tenger vidékén Kerosz és Naxosz szigetein a korai kükladikus kultúra II. korszakából (Kr. e. 2600–2300) kerethárfán játszó zenészeket ábrázoló márványszobrocskák maradtak fenn.<sup>18</sup> Hasonló kerethárfa ábrázolások láthatóak a minószi civilizáció egyes pecsétnyomóin is a Kr. e. 1900–1700 közötti időszakból.<sup>19</sup> Azonban az ezt követő ezer éves

<sup>12</sup> Dumbrill 1998: 191.

<sup>13</sup> Blench 2006: 148.

<sup>14</sup> Rashid 1984: 52.

<sup>15</sup> West 1992: 70.

<sup>16</sup> A sír jele PG 800.

<sup>17</sup> Rashid 1984: 42.

<sup>18</sup> Lawergren 2000: 6.

<sup>19</sup> West 1992: 70.



3. kép. Görög kerethárfa Kr.e. 320–310 [https://en.wikipedia.org/wiki/Psaltery#/media/File:Psalterion\\_001.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Psaltery#/media/File:Psalterion_001.jpg) (Letöltés: 2021. 09. 22.)



4. kép. Egyiptomi íjhárfa Kr.e. 2600 (Hickmann 1961 nyomán)

periódusból nem ismertek az Égei-tenger vidékén hárfás ábrázolások és a Kr. e. 5. század második felében tűnnek fel ismét keret és szöghárfa ábrázolások a görög vázafestményeken.<sup>20</sup> (3. kép)

Mivel az ókori Egyiptomban a gízai nekropolisz IV. dinasztia időszakából (Kr.e. 2600) származó sírkamra ábrázolásokon először megjelenő ember nagyságú íjhárfa jelentősen eltérnek a sumér ábrázolásokon látható hangszerektől, felvetődött annak a lehetősége, hogy az ókori egyiptomi íjhárfa a sumér íjhárfától függetlenül alakulhattak ki a harci és a vadász íjából.<sup>21</sup> Ugyanis a különböző hárfatípusok későbbi története egyértelműen a diffúzió vagy a stimulus diffúzió jelenségét mutatja, vagyis a különböző hárfatípusok és a belőlük kialakított nyugat-afrikai rokonhangszerek történeti kapcsolatba hozhatóak egymással, ezért nem valószínű, hogy a Kr.e. 3. évezredben egyszer csak három különböző helyszínen (Mezopotámia, Egyiptom és az Égei-tenger szigetvilága) egymástól függetlenül felbukkantak az íj- a szög- és a kerethárfa.<sup>22</sup> Habár a hárfákról a legkorábbi adat egy Kr. e. 3000 körülre datált sumér piktogram, azonban a sumér ábrázolások nagyobb számban csak a Kr.e. 2600-tól adatolhatóak. Viszont ebből az időszakból már egyiptomi íjhárfa ábrázolások is arról tanúskodnak, hogy a hangszertípus már jellemző udvari hangszer, ezért felvetődik annak a lehetősége is, hogy az ókori egyiptomi íjhárfa időben megelőzhették a mezopotámiai íjhárfaikat. (4. kép) Ezt a mai Csád területén található Ennedi-fennsík sziklarajzai között találha-

<sup>20</sup> Wegner 1986: 46.

<sup>21</sup> Hickmann 1961: 20.

<sup>22</sup> Az ún. stimulus diffúzió jelenségének lényege szerint nem feltétlenül az új termék, jelen esetben adott hárfatípus átvételéről van szó, hanem csak az ötlet átvétele (hegyesszögben futó húrok kialakítása) adja meg a stimulust a helyi invenció létrejöttéhez. Kroeber 1940: 1.

tó íjhárfa ábrázolás is alátámaszthatja, ahol egy az ókori egyiptomi íjhárfákhoz hasonló felépítésű hangszerábrázolás látható.

Szintén felvetődik annak a lehetősége is, hogy más hangszerekhez hasonlóan az íjhárfák elterjedését is adott nyelvcsaládhoz tartozó népesség migrációihoz kössük.<sup>23</sup> Az afroázsiai nyelvek őshazáját illetően nincs egyetértés, mert a nyelvészeti hipotézisek alapján a Közel-Kelet, a Szahara keleti része, Észak-Afrika és a mai Etiópia-Eritrea területe egyaránt szóba jöhet.<sup>24</sup> A legújabb populációgenetikai kutatások ez utóbbi helyszínt valószínűsítik.<sup>25</sup> Az afroázsiai nyelvet beszélő egyiptomi nép ősei a Kr. e. 8. évezredben a Nílusnál kerestek új lakhelyet és a szintén ehhez a nyelvcsaládhoz tartozó szemita akkádok már a Kr.e. 3. évezred elején megjelentek Mezopotámia térségében. Ezek alapján adódik a feltételezés, hogy az afroázsiai nyelvet beszélők alakíthatták ki a zenélőíjakkból az íjhárfákat, amelyek korai formája jelent meg Egyiptomban. Majd az akkádok által elterjesztve Mezopotámiában a szöghárfákat, az Égei-tenger szigetvilágában pedig a szöghárfákból kialakított kerethárfákat fejleszthették ki a Kr.e. 3. évezred közepén.<sup>26</sup>

A már Kr.e. 3000-től lakott Esnunna (Tell Aszmar, Barna-domb) – eredetileg sumér, később az akkádok által irányított – ókori városából egy olyan az óbabiloni időszakra (Kr.e. 1950–1530) datált szöghárfa ábrázolás került elő, amelyen az ikonográf adaton kívül kiválóan követhető játéktechnika látható, mert a lefelé fordított, ujjakkal megszólaltatott szöghárfa hangszertestét a zenész mellkasának támasztja játék közben. (5. kép) Ez a szöghárfa és játéktípus a diffúzió jelenségének eklatáns példájaként évezredek, birodalmakon és sok ezer kilométeren átívelve az asszír (Kr. e. 1186–1172), az újbabiloni (Kr. e. 995–539), az elamita (Kr. e. 668–627) és szeleukida (Kr. e. 323–140) kultúrákból egyaránt adatolható.<sup>27</sup> Ezt követően Egyiptomban a késői időszak (Kr. e. 1085–341), a Kr. e. 5. századi görög vörös-fekete alakos amforák ábrázolásain, illetve a görög-római időszak (Kr. e. 332–395) terrakottafiguráinál szintén megfigyelhető.<sup>28</sup> Belső-Ázsiában a legkorábban a horezmi (Kr. e. 4–3. század) és a szeleukida (Kr. e. 323–140) kultúrákban jelenik meg ez a játéktechnika, de nem perzsa, hanem görög–makedón átvétel útján.<sup>29</sup> (6. kép) Később, az 1–3. századi szogd, afraziábi és Szászánida kultúrák ábrázolásain szintén feltűnik és a 13. századi mozarab, valamint a 14. századi mezopotámiai és egyiptomi, illetve a 16. századi belső-ázsiai perzsa ábrázolásoknál egyaránt adatolható ugyanez a játéktechnika.<sup>30</sup> (7. kép) Ezen túlmenően a selyemút mentén ez a hárfatípus megjelent a keleti Han-dinasztia (Kr. u. 25–220) korabeli Kínában, ahol *konghou* elnevezéssel egészen a Tang dinasztia (705–907)

<sup>23</sup> Brauer-Benke 2018: 153.

<sup>24</sup> Blench 2006: 144–243.

<sup>25</sup> Hodgson-Mulligan-Al-Meeri-Raam 2014.

<sup>26</sup> A Kükladikus kultúra időszakából nem maradt fenn írás és a vele kapcsolatba hozható minoszi kultúrához köthető *lináris A* írás nyelvezetét sem sikerült még meghatározni.

<sup>27</sup> Rashid 1984: 88–126.

<sup>28</sup> Hickmann 1961: 137.

<sup>29</sup> Karomatov-Meškeris-Vyzgo 1987: 68.

<sup>30</sup> Farmer 1966: 52.



5. kép. Óbabilóni szöghárfa K.e. 1950–1530 (Rashid 1984 nyomán)



6. kép. Görög szöghárfa K.e. 25 [https://hu.wikipedia.org/wiki/F%C3%A1jl:Banqueters\\_hetaera\\_Louvre\\_Myr272.jpg](https://hu.wikipedia.org/wiki/F%C3%A1jl:Banqueters_hetaera_Louvre_Myr272.jpg) (Letöltés: 2021. 09. 22.)



7. kép. Perzsa szöghárfa 1523-1524 [https://hu.wikipedia.org/wiki/F%C3%A1jl:Mihr\\_u\\_Mushtari\\_harp.jpg](https://hu.wikipedia.org/wiki/F%C3%A1jl:Mihr_u_Mushtari_harp.jpg) (Letöltés: 2021. 09. 22.)



8. kép. Kínai szöghárfa 1494-1552 [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Konghou\\_from\\_silk\\_painting\\_by\\_Qiu\\_Ying,\\_%22Spring\\_Morning\\_in\\_the\\_Han\\_Palace%22.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Konghou_from_silk_painting_by_Qiu_Ying,_%22Spring_Morning_in_the_Han_Palace%22.jpg) (Letöltés: 2021. 09. 22.)



9. kép. Szászánida szöghárfa Kr.u. 260 [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e2/Bishapur\\_zan.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e2/Bishapur_zan.jpg) (Letöltés: 2021. 09. 22.)

időszakáig kedvelt udvari hangszer volt és Kínából átvéve *konghu* elnevezéssel Koreába és *kugo* néven Japánba is elterjedt. (8. kép) Mivel Kínában (Koreában és Japánban is) a hárfa elterjedése és a használata is szorosan összekapcsolódott a buddhizmussal, annak visszaszorulásával a Szung-dinasztia idején sok más „idegen” hangszerrel együtt, 1100 körül eltűnt Kínából.<sup>31</sup>

A Szászánida dinasztia (226–642) időszakában a hangszertípus perzsa elnevezése a *chang*, ahol a királyi udvar jellegzetes női hangszere volt. (9. kép) Szafi ad-Dín al-Urmawí (1216–1294) *Kitáb al-adwár* (A zenei stílusok könyve) című zeneteoretikai művéhez írt kommentárjában a perzsa Abd al-Qádir Marághí (kb. 1350–1435) részletesen ismerteti a *chang* hárfát.<sup>32</sup> A hangszert, a játékmódját és az elnevezését (çeng) is a perzsáktól átveszik a törökök, akiknél az Ottomán Birodalom 17. századi időszakában válik nagyon népszerű női hangszerré.

Hasonló hárfatípus *čangi* (*čangi*) elnevezéssel, de eltérő, a zenész jobb térdén tartott játéktechnikával Grúzia északnyugati hegyvidéki részén Szvanétia régióban a grúzok egyik alcsoportjának tartott, de önálló nyelvvel és csoportazonossággal bíró szvánok körében is elterjedt.<sup>33</sup> A szván *čangin* azonban nemcsak szöghárfa, de kerethárfa változatai szintén ismertek, amit a szomszédos észak-oszét kerethárfák felé átmenetet mutató *duadastanon* és az abház *ayumáa* kerethárfa típusokkal rokonítanak.<sup>34</sup> A felépítésük és a hasonló játéktechnika miatt, a nyugat-szibériai hantik és manysik körében elterjedt *tór-sapl-yukh* kerethárfákat és a szölkup *pyngkyr* szöghárfákat is ehhez a csoporthoz sorolják, amelyeket az 1930-as évekig használtak.<sup>35</sup>

A szibériai hárfákkal kapcsolatban korábban gyakran felbukkanó merész gondolat, miszerint azok az ókori sumér hárfák évezredes túlélői, amit nemcsak a morfológiai hasonlatossággal, hanem az obi-ugor nyelvű népcsoportok sumérokkal való antropológiai rokonságával is indokolnak.<sup>36</sup> Ennél valószínűbb feltételezés, hogy az obi-ugor népek,

<sup>31</sup> Lawergren 2008: 265.

<sup>32</sup> Farmer 1966: 96.

<sup>33</sup> A cirill betűs átírásból adódó hangtani eltérések miatt az Atlas of Musical Instruments of the Peoples Inhabiting the USSR (AMIPU) angol átírású terminusai, illetve az arab, perzsa, kínai stb. hangszer elnevezéseknél a The New Grove Dictionary of Musical Instruments terminusai az irányadók.

<sup>34</sup> AMIPU 1975: 217–219.

<sup>35</sup> Randel 2003: 384.

<sup>36</sup> Marcuse 1975: 403.

akik folklórjának egy része a lókultusz köré csoportosítható és az övre szerelhető tegezük alapján, ami a sztyeppi lovasok sajátja, minden bizonnyal kapcsolatba kerültek az ősiráni nyelvet beszélő lovas népcsoportokkal és a kaukázusi népek szintén többször kapcsolatba kerültek iráni nyelvű népekkel, ezért hozzájuk is eljuthattak a lovas nomád népek által használt hárfatípusok. Az eurázsiai sztyeppe övezet peremén az Altaj-hegységbeli Pazirik lelőhelyén és az északnyugat-kínai Hszincsiangban az ásatások során több viszonylag jó állapotban fennmaradt Kr. e. 5–4. századra datált hárfát tártak fel a régészek, amelyek felépítésükben, formájukban nagyon hasonlítanak a Kr. e. 700 körüli asszír domborműveken látható szöghárfákhoz<sup>37</sup> és a szkíták és más lovas nomád népek közvetítésével terjedhetett el a sztyeppéken.<sup>38</sup> Ezért a szibériai kerethárfák a kaukázusi kerethárfákhoz hasonlóan az asszír szöghárfák leszármazottjai lehetnek és csak jóval később alakulhattak ki a szöghárfák azon típusából, amelyeknek hatyúnyakszerűen visszahajló nyaka van. Ezt igazolhatja, hogy a hantik kerethárfájának *khutang* azaz 'hattyú' elnevezésű típusánál jól láthatóan a keretet adó összekötő rész későbbi fejlemény lehet, és az formailag eltér az egyébként szöghárfa típusú kialakítástól.<sup>39</sup>

Az Altaj hegységben Pazirik lelőhelyén feltárt szkíta kori halomsírokból előkerült Kr. e. 390 körülre datálható szöghárfa típus az asszír szöghárfák formai jegyeit mutatja és ennek a típusnak a végső forrása az óbabiloni időszakra (Kr.e. 1878–1829) datált Esnunna (ma Tell Aszmar) eredetileg a sumérok által alapított ősi városából előkerült domborművön látható, plektrummal megszólaltatott szöghárfa típus.<sup>40</sup> (10. kép) Ugyaninnen ismert a másik, fordított játékmóddal megszólaltatott korábban említett szöghárfa típus ábrázolása és az íjhárfák egyik típusának ábrázolása szintén fennmaradt. Ez utóbbi Esnunna városából előkerült domborművön látható, plektrummal megszólaltatott íjhárfa típus eredete egészen Kis város királya Meszilim uralkodásának időszakáig (Kr.e. 2600) visszavezethető és a legkorábbi megjelenítése Adab (Bismaya) ásatásából előkerült homokkő lapon maradt fenn.<sup>41</sup> (11. kép) Ez a plektrummal megszólaltatott a sumér forrásokban *zá-mi* és az akkád forrásokban *sammú* elnevezésű íjhárfa típus eredetileg az Elámhoz tartozó Marhaši-ból származhatott, ahonnan az iráni népek által később Belső-Ázsia irányába Baktriában és Szogdiában is elterjedt és akár az Indus-völgyi civilizációban is megjelenhetett.<sup>42</sup> Az valószínűsíthető, hogy Iránból vehették át az indiaiak, ahol az ikonográfiában a Kr.e. 2. századtól jelent meg és a 9. századig volt használatban.<sup>43</sup> Mivel már az Indus-völgyi civilizáció (Kr. e. 3000–1800) írásjegyei között vannak hárfára hasonlító jelek, de utána a Kr. e. 2. századig terjedő időszakból hárfaábrázolás nem ismert, egyelőre kérdéses, hogy a legtöbbször vallási, a buddhizmussal összefüggő kontextusban szereplő íjhárfák, csak a Kr.e. 2. században jelenhettek meg Indiában vagy a hangszertípus addig is megszakítás nélkül használatban lehetett.<sup>44</sup> (12. kép)

<sup>37</sup> A 9-húros asszír hárfáktól eltérően, a szkíta hárfák csak 5-húrosak.

<sup>38</sup> Lawergren 2008: 264.

<sup>39</sup> Auty-Hatto 1980: 377.

<sup>40</sup> Rashid 1984: 88–126.

<sup>41</sup> Frankfort 1970: 39.

<sup>42</sup> Steinkeller 2012: 266–70.

<sup>43</sup> Duchesne-Guillemin 1969: 113–115.

<sup>44</sup> Lawergren 2008: 262.



10. kép. Óbabilóni szöghárfa Kr.e. 1950–1530 (Rashid 1984 nyomán)



11. kép. Óbabilóni íjhárfa Kr.e. 1950–1530 (Rashid 1984 nyomán)



12. kép. Indiai íjhárfa Kr.u.2. század (Kaufmann 1981 nyomán)



13. kép. Burmai íjhárfa 1900 [https://en.wikipedia.org/wiki/Saung#/media/File:Saung\\_harp\\_musician.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Saung#/media/File:Saung_harp_musician.jpg) (Letöltés: 2021. 09. 22.)

Az ősi *vína* elnevezés fennmaradt a dél-indiai pardhan népcsoport plektrummal pengetett *bín-baja* „bín-hangszer” íjhárfa elnevezésében, mert a *bín* hindi nyelvjárásban *vína*.<sup>45</sup> Habár a *vína* terminust az indiai forrásokban a különböző időszakokban más-más húros hangszerre alkalmazták, de a szövegkörnyezetből ki lehet következtetni, hogy éppen milyen hangszertípusról lehet szó, illetve pl. a *vinácárya* alakot egyértelműen az íjhárfák jelölésére használták.<sup>46</sup> A burmai íjhárfák őseinek az Indiában ma már nem használt *vína* nevű hárfát tekintik. A *szaung gauk* burmai íjhárfa, egyike annak a kevés ázsiai hárfaféleségnek, amely még napjainkban is élő tradíciót képvisel.<sup>47</sup> (13. kép) Az íjhárfa Mianmarba (Burmába) Délkelet-Indiából érkezhetett még 500 előtt, ahol a buddhista dinasztiák (szunga, kanva, andra, pallava és gupta) udvari hangszere volt.<sup>48</sup> Az indiai udvari íjhárfa a *saptatantri vína* jellemzően héthúros volt.<sup>49</sup> A burmai hárfának a 19. század elején még hét húrja volt, majd ezt megnövelték 13-ra, miközben konstrukcióját ennek megfelelően megerősítették.<sup>50</sup> A 20. század elejétől 14 majd az 1960-as évektől már 16 húrral használják.<sup>51</sup> Mivel Buddha az előző életeiről szóló Dzsátaka mesék egyikében híres *vína* (íjhárfa) játékosként a benáreszi udvarban élt, az íjhárfa a hangszerábrázolások és az írott források szerint is erősen kapcsolódott a buddhista valláshoz. Ennek köszönhetően tűnhetett el Indiából és maradhatott fenn Mianmarban.<sup>52</sup>

Ázsiával ellentétben, ahol szöghárfák és kisebb mértékben az íjhárfák is elterjedtek, Afrikában dominánsan az íjhárfák jelenléte adatolható és a szöghárfák nagyon ritkák. A történeti néprajz komparatív vizsgálati módszerei alkalmazásával az adatok áttekintése arra enged következtetni, hogy az ókori Egyiptom hasonló szerepet játszott az afrikai hangszerek elterjedésében, mint az ókori görög és római hangszerek hatása az európai hangszerkultúrára. Emellett a Ptolemaida-dinasztia<sup>53</sup> révén, amelyik Kr. e. 305–30-ig irányította az ókori Egyiptomot, egy hellenisztikus hatás is érte Afrikát, amely nemcsak Észak-Afrikában, de áttételes módon még szubszaharai Afrikában is nyomokat hagyott és közrejátszott abban, hogy pl. a görög lírák Afrikában is elterjedtek, sőt a kialakulásának helyszínétől eltérően napjainkig fennmaradtak.<sup>54</sup> Viszont az afrikai hárfák morfológiai áttekintése arra enged következtetni, hogy az Észak- és a szubszaharai Afrika területén elterjedt hárfák nem az ókori görög, hanem az ókori egyiptomi hárfatípusok leszármazottai lehetnek.<sup>55</sup> Más elképzelések szerint az íjhárfák Délkelet-Ázsiából a nyári délnyugati irányú monszunszeleket kihasználó hajózással Kelet-Afrikába érkezőkkel együtt jelenhetett meg az afrikai kontinensen, mert a hangszertípus elterjedése (Kenya, Uganda, Kongói DK északi része, Dél-Szudán, Közép-

<sup>45</sup> Knight 1985: 17.

<sup>46</sup> Zin 2004: 323.

<sup>47</sup> Lu 2009: 260.

<sup>48</sup> Becker 1967: 21.

<sup>49</sup> Kaufmann 1981: 164.

<sup>50</sup> Baines 1992: 295.

<sup>51</sup> Williamson 1981: 227.

<sup>52</sup> Lawegren 1994: 228.

<sup>53</sup> Más elnevezéssel Lagida-dinasztia vagy XXXIII. dinasztia.

<sup>54</sup> Brauer-Benke 2015: 42.

<sup>55</sup> Randel 2003: 384.

afrikai Köztársaság, Csád déli része, Kamerun, Gabon, Egyenlítői-Guinea és Nigéria) összefüggésbe hozható a jamgyökér elterjedési területével.<sup>56</sup> Mivel azonban az észak és nyugat-afrikai hosszú nyakú lantok esetében, amelyeknél sokkal inkább fennmaradtak az ókori egyiptomi lantok morfológiai jegyei, egyértelmű az egyiptomi származás, valószínűbb hogy az afrikai íjhárfa is az ókori egyiptomi hangszerek leszármazottai és nem délkelet-ázsiai átvételek.<sup>57</sup>

A 20. század második felében, néhol még napjainkban is, főleg Közép-Afrika egyenlítőiől északra eső részein a nyugati szavannáktól Ugandáig terjedő vidéken fordultak elő öt-tíz húros íj és szöghárfa, amelyeket állítva, fektetve, és minden lehetséges tartással az ének kíséretére használtak.<sup>58</sup> A közép-afrikai hárfa kisebb méretű hangszertestét, a zenészek a rezonanciát növelve a hasukhoz szorítva játszanak. Ezzel szemben Kelet-Afrikában a zenészek a hangszertestet az ölükebe véve, a hangszert vízszintesen tartva játszanak. Az afrikai hárfasok dominánsan férfiak, kivételnek tekinthető Mauritániában az *árdin* szöghárfa, ami jellegzetes női hangszer. Az afrikai hárfa-kon jellemzően recitált orális történeteket, geneológiákat, énekelt verseket, recitált és énekes betétekkel tarkított epikus meséket kísérnek, illetve ördögűző és az őskultusz-szal kapcsolatos szertartások alkalmával használják.<sup>59</sup>

Afrikában meglehetősen ritka a kerethárfa típus. A kerethárfa Libériában és Sierra Leonében a *loma* népcsoport után *loma hárfának* is nevezik. Az afrikai kerethárfa többől készült rezgőtestébe függőlegesen van belevezetve a hárfa nyakát képező pálca és a húrok egy másik, a nyak aljához erősített pálcától húzódnak a nyakig. Egy harmadik pálca teszi teljessé a keretet, amely nagyobb stabilitást ad a hangszernak. A hangszertípust *kru* hárfának is nevezik, amely elnevezését a *kru* népcsoport után kapta, akik az európai hajókon szolgáltak matrózként.<sup>60</sup> (14. kép) A népcsoport a foglalkozása után kapta az elnevezését (*crew man* vagyis legénység) és Nyugat-Afrika partvidékén hajózva mindig vittek az útra magukkal kisméretű hárfaikat is. Más tipológia ezt a hangszertípust „keretes citerának” minősíti és a *kru* népcsoporttól származtatja, akik által a *baule*, a *kissi*, a *mende*, a *ngere* és a *toma* népcsoportoknál is elterjedt.<sup>61</sup> A korábbi kutatások alapján a „keretes citerák” nyilvánvalóan valamely szöghárfa típus leromlott formáinak tekinthetőek.<sup>62</sup> Azonban figyelembe véve európaiakkal való, a *kru* népcsoport életmódjából adódó interakciókat egyáltalán nem kizárható, hogy a hangszertípus kialakulására hatással lehettek a csak Európára jellemző kerethárfa típusok. A budapesti Néprajzi Múzeum Afrikai Gyűjteményének anyagában egy Madagaszkárról származó, idiokord<sup>63</sup> 7 húros keretes hárfa található, amely felépítésében rokonítható a nyugat-afrikai kerethárfaival.<sup>64</sup> Mivel a *kru* népcsoport tagjai az Európa

<sup>56</sup> Murdock 1959: 223.

<sup>57</sup> Lawergren 1981: 111.

<sup>58</sup> Baines 1992: 152.

<sup>59</sup> DeVale 1989: 53.

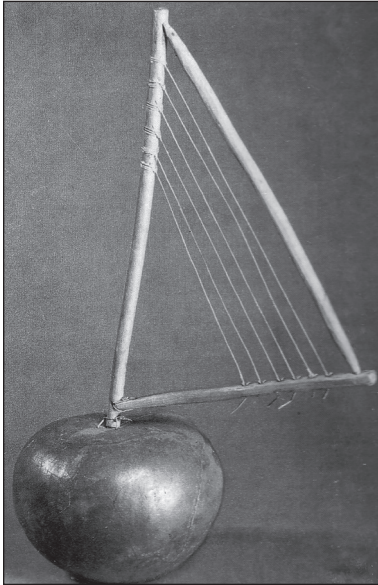
<sup>60</sup> Kubik 1989: 72.

<sup>61</sup> Wegner 1984: 76.

<sup>62</sup> Sachs 1929: 159.

<sup>63</sup> A húrok a keret anyagából vannak kihasítva.

<sup>64</sup> Leltári szám: 31980



14. kép. Kru keretharpa Libéria (Kubik 1989 nyomán)



15. Egyiptomi íjhárfa Théba Kr.e. 1422–1411 [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f1/Maler\\_der\\_Grabkammer\\_des\\_Nacht\\_004.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f1/Maler_der_Grabkammer_des_Nacht_004.jpg) (Letöltés: 2021. 09. 22.)

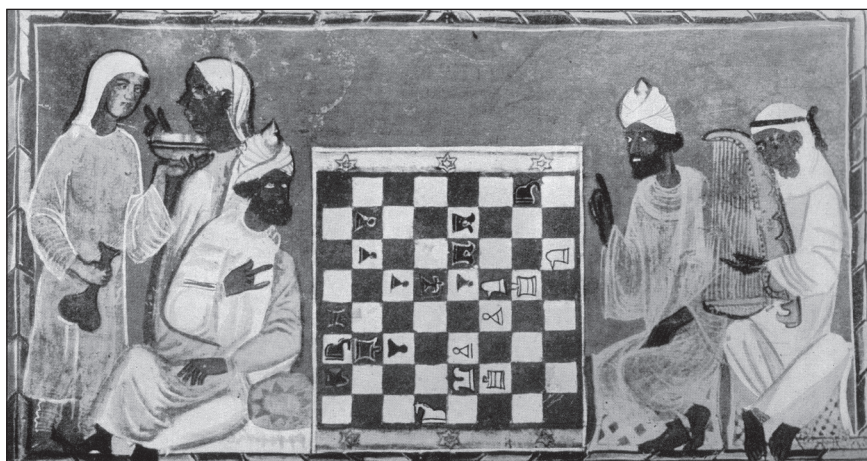
és India közötti távolsági kereskedelem hajóin szolgáltak, valószínűsíthetően általuk jelenhetett meg a hangszertípus Madagaszkár szigetén.<sup>65</sup>

Az ókori Egyiptom történetében a legelső és egyben a legfontosabb húros hangszer a hárfá volt, amely a IV. dinasztia időszakából (Kr.e. 2600) egészen V. Ptolemaiosz koráig (Kr.e. 203) folyamatosan jelen van és a többi hangszerhez képest kiemelten nagyszámú ábrázolás alapján a legnépszerűbb hangszernek is tekinthető. A IV. dinasztia idejéből adathozható nagyméretű íjhárfák még a XVIII. dinasztia, azon belül II. Amenhotep idejéből Kr.e.1450–1425 származó ábrázolásokon is felismerhetők, jellegzetességük, hogy nincs külön hangszekrényük, mert a hangszertest ívének alsó része vastagodik meg és alakul át hangszertestté.<sup>66</sup> (15. kép) Ez a típus egészen a XXV. dinasztia időszakáig Kr.e.751–656 jelen van az ábrázolásokon. Az ókori Egyiptomban Ehnaton (IV. Amenhotep) fáraó uralkodásának idején Kr.e.1353–1336 közötti időszakban jelennek meg először a Kis-Ázsiából átvett szöghárfák.<sup>67</sup> Már a XVIII. dinasztia időszakának (Kr.e. 1425–1405) ábrázolásainál megfigyelhetők a női hárfás zenészek és az általuk használt, nagyobb, edényes hangszertestű hárfá típus. Ezt a berber nyelvű *tuareg* nők egészen a 20. századig használták. Az említett Északnyugat-Afrikában fennmaradt ókori egyiptomi

<sup>65</sup> A Népzeji Múzeum hangszereinek 2020-as teljes körű, szakértői vizsgálata alapján az sem kizárt, hogy a hangszer származását illetően tévesen jelölték meg Madagaszkárt.

<sup>66</sup> Hickmann 1961: 31.

<sup>67</sup> Uő: 130.



16. kép. Mozarab szöghárfa 13. század (Farmer 1966 nyomán)

előképekre visszavezethető hárfatípusok nem az arab népesség mozgásával, hanem a Belső-Líbia déli területén élő ókori berber törzsek által terjedhettek el.<sup>68</sup> Ezt igazolhatja, hogy Észak-Afrika arab eredetű népcsoportjai között sem a 20. században, sem az ikonográf adatok alapján nem adatható az egyiptomi eredetű hárfák használatának a szokása. Ellenben amint azt a 13. századi egyiptomi és a spanyolországi mozarab ábrázolások bizonyítják, ebben az időszakban még a maghrebi arabok között is elterjedt volt a korábban említett, keleti és nyugati irányban is elterjedt, babilóniai eredetű, lefelé fordított a hangszerestet a mellkasnak támasztott játéktechnikával megszólaltatott szöghárfa típus.<sup>69</sup> (16. kép) Ezzel szemben a Mauritániában használt, *árdín* elnevezésű szöghárfán az európai hárfa játékmóddal megegyező módon játszanak és ez a hárfatípus és a játékmód az ókori Egyiptom thébai nekropoliszának ábrázolásairól ismert, amit a Kr.e. 15. század első felére datálnak.<sup>70</sup> (17. kép) Szintén jellemző különbség, hogy amíg a babiloni eredetű szöghárfán férfi zenészek játszottak, az ókori egyiptomi ábrázolásokhoz hasonlóan a mór hárfások kizárólag hölgyek.<sup>71</sup> Az árdín hárfákon a nagyméretű dob alakú hangszerestet egyben dobként is szolgál, mert a hárfajátékos mellett ülő másik hölgy az előadás közben dobol a hangszeresten.<sup>72</sup> (18. kép) Mauritániában a zenészek külön kasztot alkotnak és a férfiak és nők is az ún. griotok (berber *íggíw* [hn.] vagy *tígíwít* [nn.]) zenészcsoportjába tartoznak, akik a mesterségük fogásait generációról generációra átörököltve sajátítják el.<sup>73</sup>

A mór szöghárfához hasonlóan a nyugat-afrikai íjhárfák hangszereste szintén nagyméretű kabaktökből készült, mint például a több népcsoport körében is elterjedt morfológiailag és elnevezésében is rokon íjhárfa típus a *bolon* (*bolombato*, *bolombata*,

<sup>68</sup> Wachsmann 1964: 87–88.

<sup>69</sup> Farmer 1966: 52.

<sup>70</sup> Hickmann 1961: 71.

<sup>71</sup> Wachsmann 1964: 88.

<sup>72</sup> Nikiprowetzky 1962: 54.

<sup>73</sup> Collaer 1983: 174.



17. kép. Egyiptomi szöghárfa Kr.e. 1425–1405 (Hickmann 1961 nyomán)



18. kép. Ardin szöghárfán játszó griot Mauritánia (Collaer-Elsner 1983 nyomán)

*bulumbato*) íjhárfa.<sup>74</sup> A *bolon* íjhárfa a *mande* (Mali, Guinea, Elefántcsontpart), a *fulbe* (Kamerun, Nigéria) a *senúfo* (Elefántcsontpart, Mali), *susu* (Guinea, Sierra Leone, Szenegál, Mali) és *kissi* (Guinea, Sierra Leone, Libéria) népcsoportoknál elterjedt hangszertípus.<sup>75</sup> A *bolon* íjhárfaikat eredetileg a vadászok használták, később a jelik vagy griotok a hőseposzok profi előadóinak jellegzetes hangszerévé vált. A *bolon* íjhárfaiknak jellemzően kevés, három vagy négy húra van és egyes típusain a hárfalantokra jellemző kéztartó is megfigyelhető. (19. kép)

A német hárfalant (*Harfenlaute*) terminust a német organológusok terjesztették el a hangszertípus morfológiai felépítését alapul véve: 1) lant típusú a hangszernyak és a hangszertest, 2) lantokra jellemző húrtartó láb, 3) a húrok lefutása a hangszertesthez lant és hárfaszerű.<sup>76</sup> A nemzetközi terminológiában azonban problémát jelent, hogy az angolban a „*harp-lute*” név más hangszertípust is takarhat, ezért a szaklexikonok két különböző hangszerre is használják az elnevezést.<sup>77</sup> Emiatt vannak kutatók akik problémásnak ítélik a hárfalant kifejezést és helyette a „*bridge-harp*” vagyis *'hid-hár-*

<sup>74</sup> Charry 2000: 75.

<sup>75</sup> Az afrikai népcsoportok elnevezéseinél a *The Peoples of Africa. An Ethnohistorical Dictionary* az irányadó.

<sup>76</sup> A Hornbostel-Sachs féle osztályozás szerint a hárfalantok nem tartoznak a 322. csoportot alkotó hárfákhoz, hanem egy önálló csoportként (323.) határozzák meg ezt a hangszertípust. Hornbostel-Sachs 1914: 540.

<sup>77</sup> NGDM 1984:152..

*fa'* elnevezést javasolják, amely definíció a nagyméretű húrtartó lábra utal.<sup>78</sup> Ehhez hasonlóan a későbbiekben a német nyelvű szakirodalomban elterjedt a „*Stegharfe*” elnevezés, ami alapján minden olyan hangszert hárfának tekintenek, ahol a húrok a hangszertest fölött és egymás fölött párhuzamosan helyezkednek el.<sup>79</sup> A különböző afrikai hárfatípusok morfológiai csoportosítása tekintetében újszerű javaslat volt a longitudinális és vertikális húrrögzítésű hárfák típusok megkülönböztetése és ez utóbbin belül az ún. csap hárfák és cövek hárfák típusok elkülönítése, illetve ez utóbbi típus húrtartó-lábas és húrtartó-hidas csoportjának elkülönítése.<sup>80</sup>

Más vélemények szerint a hárfalantok azért nem rokoníthatók a hárfák típusú hangszerekkel, mert a hárfákon található hangoló szegek nem találhatók meg a hárfalant típusú hangszereken. Mert azok gyűrűs húrbeszívó megoldásai a nyugat-szudáni kultúrkörben elterjedt 1-2 húros, ívelt húrtartó lábas lanttípusain fennmaradt hasonló gyűrűs húrbeszívó megoldással rokoníthatók.<sup>81</sup> A Hornbostel-Sachs hangszertipológia rendszert 2008-ban felülvizsgáló MIMO<sup>82</sup> konzorcium az újabb típus meghatározások között a 323-as csoport hárfalant hangszertípus megnevezés helyett a cövek hárfák magasított húrtartó-lábas típus meghatározást használják. Ennek altípusai a 323.1-es cövek íjhárfák magasított húrtartó-lábas, mint a *bolon* és a *simbango*, a 323.2-es cövek hárfák húrtartó híddal<sup>83</sup> és a 324-es csapos hárfák magasított húrtartó-lábas.<sup>84</sup> Összességében azonban a hárfák alapvető definíciója alapján, miszerint azok húrjai hegyesszögben húzódnak a hangszertest és a nyak között, a nyugat-afrikai hárfalantok, mivel azoknál a nyak és a húrtartó láb között futnak a húrok hegyesszögben, felépítésüket tekintve a hárfáktól eltérő önálló hangszertípusnak tekinthetők.<sup>85</sup>

Ennek alapján, habár a hangszerkutatók közül néhányan a „*híd-hárfák*” közé sorolják, az egyenes hangszernyak miatt, szintén a hárfalantok közé sorolandó Maliban a *fulbe* és a *mande* népcsoportok körében elterjedt a 6 húros *donso ngoni* és a 8-12 húros *kamale ngoni*, amelyek a *bolon* íjhárfához hasonló hangszertestű, de már egyenes hangszernyakú húros hangszerek. A *ngoni* elnevezés a *senufo-tagba* nyelvekben a húros hangszerek jelölésére szolgál és valószínűsíthetően a helyi hosszúnakú lanttípusok hangszernyaka szolgálhatott mintaként a hárfalantoknak. Így a 2-3 húros íjhárfákon hosszú, egyenes hangszernyak alkalmazásával lehetőség nyílt 10-20 húros hangszertípusok kialakítására, amellyel már jóval kimódoltabb dallamok előadását is lehetővé tette.<sup>86</sup> Viszont a *donso ngoni* és a *kamele ngoni* hárfalantokon még nem alkalmazzák a kora hárfalantra jellemző két kéztartó fogantyút. Amíg *kamele ngoni* leginkább a fiatal fiúk és lányok hangszere és ebből kifolyólag a játszott dallamok repertoárja a házassággal és a szerelemmel kapcsolatos. Ezzel szemben a *donso ngoni*

<sup>78</sup> Knight 1971: 27.

<sup>79</sup> Wegner 1984: 176.

<sup>80</sup> DeVale 1989: 56.

<sup>81</sup> Kubik 1989: 188.

<sup>82</sup> Musical Instrument Museums Online

<sup>83</sup> Egyéb elnevezéssel húrtartó hidas hárfák vagy hárfalantok.

<sup>84</sup> Birley-Myers-Villaert 2011: 15.

<sup>85</sup> Brauer-Benke 2009: 106–107.

<sup>86</sup> Charry 2000: 80.

hárfalanton kizárólag vadászok játszottak, akik a vadászati technikákról és nagyobb vadászati sikerekről szóló dalaik, illetve a vadászathoz alkalmazott mágikus szertartások kíséretéhez használták a hangszertípust.

Szintén az íjhárfák és a hárfalantok közötti átmeneti típusnak tekinthető Maliban a *mande* népek *sinbi* elnevezésű hangszere, amelynél a húrok egy nagyobb méretű húr-tartó lábba fűrt lyukon futnak keresztül. A *sinbi* íjhárfán, amelynek vannak olyan típusai, amelyeknek teljesen egyenes a hangszernyaka, két fából faragott fogantyúja van, amelynél fogva tartja a zenész játék közben a hangszert. Elefántcsontparton a *senufó* népcsoportnál elterjedt hangszertípus a *korikaariye* vagy *kori*, amely a *sinbi* hangszertípushoz hasonlóan ívelt nyakú, magas húr-tartó lábas, íjhárfa típus.<sup>87</sup> A *korinak* szintén vannak kéztámasszal ellátott és anélküli típusai. A *kori* íjhárfa típus felépítése és az elnevezése egyértelműen rokonítható a *kora* hárfalant elnevezésével.

A *kora* hárfalantok a *mande* népcsoport körében Bissau-Guinea, Gambia, Guinea, Mali és Szenegál területén elterjedtek.<sup>88</sup> A hárfalant hangszertípus első európai leírása a skót utazótól Mungó Parktól 1799-ből ismert.<sup>89</sup> A helyi szájhagyomány szerint eredete a 16. századig a Mandinka Kabu birodalom idejére vezethető vissza, amely a mai Szenegál, Gambia és Bissau-Guinea területén feküdt.<sup>90</sup> A *kora* hárfalantokon a griot zenészkaszt hivatásos eposzénekesei játszanak, akik a helyi hősepikei hagyományok őrzői. Hasonló egy-egy uralkodó vagy nemesember melletti a helyi szóbeli hagyományok, genealógiák, énekek és eposzok memorizálására és előadására specializálódott énekmondó zenészkaszt sok nyugat-afrikai népnél fölbukkannak, mint például a *mande* jeli, a *wolof* gewel, a *fulbe* gawlo, a *hasszánijja arab* iggawen és a *yoruba* arokin. (20. kép)

Nemcsak hárfalantokat, de klasszikus íjhárfákat is használnak a specializálódott énekmondó zenészkaszt tagjai, mint például Nigéria középső részén a Jos-fennsíkon élő *tarok* népcsoportnál, ahol az 5-6 húros, pentaton hangolású íjhárfákat a szociális kritikák előadásainak zenei kíséretéhez használják.<sup>91</sup> Szintén adott társadalmi csoporthoz köthető hangszerhasználat figyelhető meg Nigéria keleti részén és a vele szomszédos Kamerun észak-nyugati területein, ahol az íjhárfákat presztízshangszerként a kovácsok kasztja használ.<sup>92</sup>

Elefántcsontparton a *baule* és az *akan* népcsoportnál elterjedtek azok az alaplappal ellátott antropomorf íjhárfa típusok, amelyeken egyfelől a helyi matrilineáris vagyis anyajogú leszármazási rendszerekre utaló nőalakok, illetve az őskultusszal kapcsolatba hozható férfialakok vannak kialakítva a nagy dobozos rezonátortestű íjhárfák nyúlványain.<sup>93</sup> A *baule* dobozos íjhárfák hangszertest oldalába vésett geometrikus motívumok és női arcok vagy maszkok domborfaragása a *baule* népcsoportra jellemző ábrázolásmód. Szintén elterjedt motívum az egyiptomi fáraókhhoz hasonló hosszú szakállat

<sup>87</sup> Glaze 1981: 83.

<sup>88</sup> Knight 1971: 24.

<sup>89</sup> Park 1799: 155.

<sup>90</sup> Kubik 1989: 188.

<sup>91</sup> Blench 2005: 7.

<sup>92</sup> Blench 2005: 7.

<sup>93</sup> Laurenty 1989: 50.

viselő férfialak, amely az őskultuszt és a bölcsességet szimbolizálja, illetve a hangszertest oldalába vésett gyíkforma hullóábrázolás, amely a helyi proverbiumok és mesék jellemző állat alakja.<sup>94</sup> A hangszeren kialakított hatalmi szimbólumoknak számító antropomorf ábrázolás célja, hogy a hangszeren játszó személyt az ősök szellemétől származó spirituális erővel töltse fel és a hangszer megszólaltatása által a szellemvilágban tartózkodó ősök szellemei és a zenész által közvetítve a helyi közösség között kapcsolat jöhesse létre. A nyugat-afrikai íjhárfák eredete valószínűsíthetően a közép-afrikai íjhárfákhoz hasonlóan az ókori Egyiptomig vezethető vissza, de a hangszertípus dobozos felépítése, illetve az azon kialakított szobor nyúlvány és domborfaragás állat alakjai már a helyi őskultuszok szokáshagyományát tükrözik.

Az ókori egyiptomi íjhárfák a Meroitikus Királyság 4. században bekövetkezett hanyatlása miatt, a nílus-szaharai nyelvű népek dél-szudáni és kelet-afrikai irányú vándorlásával kezdhettek elterjedni.<sup>95</sup> Az ókori Egyiptom XV. dinasztia (Kr.e.1700-1500) fáraóinak idején használt íjhárfákkal mutat hasonlóságot a Csád déli részén, Kamerunban, a Közép-Afrikai Köztársaságban és a Kongói DK északi területein elterjedt íjhárfa típus.<sup>96</sup>

Az íjhárfák további afrikai elterjedésének fontos kiindulópontja lehetett a Csád tó déli része, amely a glottokronológiai kutatások alapján a bantu nyelvű népek őshazája lehetett és a bantu expanzióval együtt terjedhettek el déli és délkeleti irányban az ókori egyiptomi eredetű íjhárfák.<sup>97</sup> Ezt támaszthatja alá a *kundi* elnevezésű íjhárfa típus, amely különösen a *zande* és a *mangbetu* népcsoportok körében elterjedt és nagyfokú hasonlóságot mutat az évezredekkel korábban használt ókori egyiptomi íjhárfákkal. (22. kép) Az ősi khundi elnevezés *khu-* előtagja jelentése „tisztá, egyszerű” és a *-ndi* utótag jelentése „játszani, boldognak” lenni.<sup>98</sup> Ez az íjhárfa típus Közép-Afrikából a *banda*, a *barambo*, a *boa*, a *bojele*, a *gundi* (*pigmeus*), a *lengola*, a *baenya*, a *ngbaka*, és a *nzakara* népcsoportok köréből szintén adatolható *kundi* elnevezéssel vagy ennek névváltozataival, mint a *nkundi*, *kondu* és a *kunda*.<sup>99</sup> A leggyakrabban 5 húros, de esetenként akár 10 húros *kundi* hárfatípus jellegzetes húrtartó metódusa, hogy a húrokat a hangszertestbe fűrt lyukakon átvezetik és egy oldalirányba elforgatott facsaphoz rögzítik, amelyeket a húr feszessége tart a helyén.<sup>100</sup> Igen gyakori a *kundi* íjhárfák anropomorf felépítése, mert a hangszer nyakára emberi fejet, formázó faragást és a hangszertest végére lábakat alakítanak ki. A közép-afrikai antropo- és zoomorf íjhárfák nem absztrakt céllal készültek, hanem a szakrális szimbolikát tartották szem előtt kialakításuknál.<sup>101</sup> Ez a szakrális jelképrendszer pedig az őskultusszal és a patri- illetve a matrilineáris leszármazási rendszerekkel hozható összefüggésbe. (23. kép) Közép-Afrikában a *nzakara* népcsoport körében a *kundi* íjhárfát szólóhangszerként használták

<sup>94</sup> Laurenty 1989: 50.

<sup>95</sup> Wachsmann 1964: 86.

<sup>96</sup> Laffont 1973: 17.

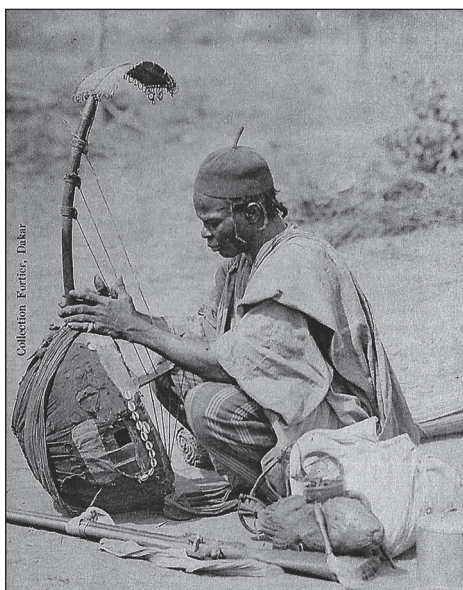
<sup>97</sup> Wachsmann 1964: 86.

<sup>98</sup> Giorgetti 1965: 74.

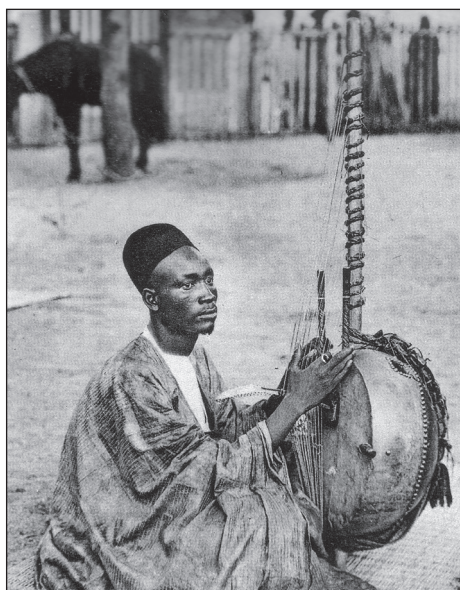
<sup>99</sup> Gansemans 1986: 122.

<sup>100</sup> Kubik 1964: 41.

<sup>101</sup> Laurenty 1989: 48.



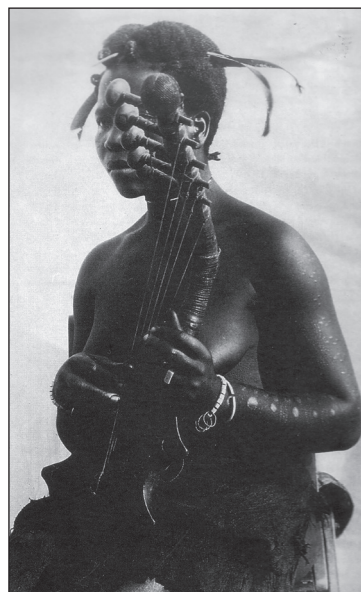
19. kép. Bolon ijháfán játszó griot Guinea (Kubik 1989 nyomán)



20. kép. Kora hárfalanton játszó griot Szenegál (Kubik 1989 nyomán)



21. kép. Férfifejes kundi ijháfán játszó mangbetu férfi Kongói DK [https://en.wikipedia.org/wiki/Harp#/media/File:Magpetu\\_vona.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Harp#/media/File:Magpetu_vona.jpg) (Letöltés: 2021. 09. 22.)



22. kép. Nőfejes kundi hárfán játszó zande nő Kongói DK (Ganseman-Schmidt-Wrenger 1986 nyomán)

az ún. *ba-ya-bia* vándorköltők, akik a régi királyságokban a mesék, legendák, epikus elbeszélések és siratók előadói és megbecsült őrzői voltak.<sup>102</sup>

Valószínűleg a *kundi* hárfák kelet-afrikai elterjedésével alakulhattak ki a Kongói DK keleti részén, Ugandában és Kenyában elterjedt 5-8 húros *kinubi* íjhárfák.<sup>103</sup> A hangszertípus elterjedése Tanzánia északnyugati részén a *haja*, keleten a Morogoro környékén a *luguru* és a tengerparti régióban a *kwere* népcsoportok köréből szintén adatolható.<sup>104</sup> Azonban a közép-afrikai *kundi* hárfáktól eltérően a kelet-afrikai *kinubi* hárfákon nem alkalmaztak antro- vagy zoomorf kialakítást, ami valószínűleg a térség egy részének korai iszlamizációjával magyarázható.

A szöghárfák felé mutat átmenetet a Gabonban, Kamerun déli részén, a Közép-afrikai Köztársaság nyugati részén és a Kongói DK északnyugati részén elterjedt *ngombi* hárfa típus, amely a *kundi* hárfától eltérően, annál nagyobb, jellegzetesen doboz formájú hangszertesttel rendelkezik. A *ngombi* hárfa nyaka nem nyúlik bele mélyen a hangszertestbe, mint a *kundi*-hárfa esetében, ezért azzal majdnem derékszöget zár be. A rezonátortestet a *kundi* hárfához hasonlóan kecskebőrrel fedik és hangnyílásokat is kialakítanak rajta, illetve a végére ellenkező irányba tekintő férfi és női fejet faragnak. (23. kép) Gabon belső területein valószínűsíthetően már a 16. században elterjedt a *ngombi* hárfák használata, mivel Praetorius *Syntagma Musicum* művének a XXXI-es tábláján bemutatott héthúros íjhárfa típus a Gabon keleti részén élő *kele* népcsoport *ngombi* hárfáival azonosítható.<sup>105</sup> A *kele* népcsoport körében elterjedt *ngombi* hárfa ábrázolása a 19. századból is adatolható, amely időszakban nyolchúrossá vált a hangszer.<sup>106</sup> A 20. században a *ngombi* hárfa már általában 8 vagy 10 húros és anhemitonikus (felhang nélküli) pentaton hangsorú.<sup>107</sup>

Az afrikai íjhárfák vallási kulturális örökségét jól szemlélteti a Gabonban és Kamerumban a *babongo* (pigmeus), a *mitsogo* és a *fang* népcsoportok eredetileg animisztikus, újabban szinkretikus vallása a *bwiti*, amely szertartások jellegzetes hangszere a *ngombi* hárfa. A hangszer a mikro- és makrokozmosz részeivel az élők és az istenek, illetve az ősök szellemeinek a kapcsolatát jelképezi, amelyben a mikrokozmosz a hárfa teste, mert az anyaméhet és ezáltal a női princípiumot szimbolizálja és így az élet hangját jeleníti meg. A hárfa nyaka viszont a férfi potencia jelképe, ezért a hangszernyak és a hangszertest szexuálisan egyesül és együtt alkotják a hárfát.<sup>108</sup> A hangszertest baloldala vörösre, míg a jobboldala fehérre van festve, amely két szín az életet hordozó nedveket szimbolizálja. A *ngombi* hárfa nyolc húrja, ami a nyolc szent fát jelképezi, szintén kétszer négyes női és férfi párba osztható. A makrokozmosz természetfeletti szint is megragadható a *ngombi* hárfa felépítésében, mert a hárfatest és az általa kibocsátott hang Nyinywar Mbege (az éjszaka erőinek az úrnője) testével és hangjával azonosítható. A hárfa nyaka a gerincet, a hangoló csapok a bordákat, a húrok az inakat és az izom-

<sup>102</sup> Gansemans 1986: 122.

<sup>103</sup> Cuney-Hare 1974: 398.

<sup>104</sup> Lewis-Makala 1990: 50–51.

<sup>105</sup> Kubik 1989: 17.

<sup>106</sup> Chaillu 1863: 331.

<sup>107</sup> Gansemans 1986: 124.

<sup>108</sup> St. John 2004: 314.



23. kép. Antropomorf ngombi íjhárfa ngbaka férfi Közép-afrikai Köztársaság (Ganseman-Schmidt-Wrenger 1986 nyomán)



24. kép. Ennanga íjhárfa játszó ganda zenész Uganda (Kubik 1982 nyomán)

zatot szimbolizálják. A kisebb hanglyukak a keblek, amelyek a táplálék forrásai és a nagy hangnyílás a mély hang a női princípium, vagyis a születés szimbóluma. A *ngombi* hárfa megszólaló hangok Nyingwar Mbege hangjai, egyben női hangok a szánalom és a vigasz hangjai, amelyek speciális védelemmel ruházzák fel a *bwiti* zenészeket a gonosz szellemek ellen, miközben elhívják az ősök szellemeit. Mivel Nyingwar Mbege az éjszaka erőinek az úrnője, szimbóluma a hold. Ezzel szemben a nap a férfierőnek a jelképe. Az esténként tartott *bwiti* rituálé a nappal és az éjszaka, ebből kifolyólag az élők világa, illetve az ősök és az istenek világa közötti összeköttetést jelenítik meg.<sup>109</sup>

Az ókori egyiptomi íjhárfa a bantu nyelvű népek déli irányú vándorlásával terjedhetett el Uganda déli részén a *ganda*, a *soga* és a *nyoro* népcsoportok körében az archaikus felépítésű nyolc húros *ennanga* íjhárfa típus.<sup>110</sup> Az *ennanga* íjhárfa a 19. században a Buganda királyság udvari hangszer volt.<sup>111</sup> A hangszer faragott fatál alakú rezonátor teste marhabőrrel van lefedve és a hangszernyak csak a hangszertestet beborító zsinórzat segítségével van a rezonátortesthez rögzítve, így a hangszernyakat csak a húrok feszessége tartja.<sup>112</sup> A húrok a nyakra kis csigolyákkal vannak rögzítve, amelyeken gyíkbőrbe csavart banánfarost gyűrűk vannak, és amelyek segítségével lehet a hangolást elvégezni. Ezek a gyűrűk növelik a rezonanciát, ezért tovább tart a rezgés és nő a hangerő. Az *ennangát* ekvipentaton nyolcfokú skálára hangolják, ami a *ganda* zene jellegzetessége.<sup>113</sup> (24. kép)

<sup>109</sup> St. John 2004: 315.

<sup>110</sup> Wachsmann-Trowell 1953: 399.

<sup>111</sup> Speke 1863: 324.

<sup>112</sup> Kubik 1966: 22.

<sup>113</sup> Kubik 1982: 78.



25. kép. Adungu íjhárfaikon katolikus liturgiát kísérő alur zenészcsoporth Kongói DK Köztársaság (Ganseman-Schmidt-Wrenger 1986 nyomán)

A bantu nyelvű népcsoportok déli irányú migrációi mellett a nílus-szaharai nyelvű ún. *nilota* népek déli vándorlása szintén hozzájárult az ókori egyiptomi íjhárfa közép-és kelet-afrikai elterjedéséhez. Szudán déli részén és Uganda északi területein az *acholi*, illetve a Kongói DK északkeleti és Uganda északnyugati részén az *alur* népcsoportok körében elterjedt íjhárfa típus az *adungu*. Ezenkívül a szomszédos *kebu*, *lugbara* és *madi* népcsoportoknál szintén ismert, akik az *alur* népcsoporttól vették át.<sup>114</sup> Az *alur* népcsoport kilenc fős csoportokban a katolikus liturgiák kíséretére használja a nyolc-húros *adungu* íjhárfaikat. A különböző méretekből adódóan más-más játéktechnikával játszanak az *adungu* hárfákon, mert a kisebb méretű hárfákat a zenész a hasa magasságában tartva a rezonátortesttel felfelé fordítva szólaltatja meg. A közepes méretű hárfákon a zenész a teste előtt oldal irányban tartva játszik, míg a legnagyobb méretű *adungu* hárfákat a földre helyezik és a hangszertestre ülve játszanak rajta.<sup>115</sup> (25. kép)

Ezzel szemben Ugandában a változó húrszámú<sup>116</sup> *adungu* íjhárfaikat szólóhangszerként alkalmazzák és Uganda déli területein az ún. *oludhuru* zenei forma kísérő hangszere.<sup>117</sup> Uganda keleti és Kenya nyugati területein a *teso* népcsoport körében elterjedt az *adungu* íjhárfa típussal rokonítható *adeudeu*.<sup>118</sup> A *nilota teso* népcsoport a mai Etiópia területéről vándorolt délre, a mai lakhelyére, ezért a morfológiai hasonlóságok mellett az *adeudeu* elnevezés valószínűsíthetően a szintén *nilota adungu* íjhárfa elnevezés névváltozatának tekinthető. Az 5 vagy 6 húros *adeudeu* íjhárfa jellegzetessége a hangszernyak végére erősített madártoll. Az *adeudeu* hárfát jellemzően az epikus

<sup>114</sup> Wachsmann-Trowell 1953: 43.

<sup>115</sup> Gansemans 1986: 170.

<sup>116</sup> Általában 7 húros, de akad 14 húros változata is.

<sup>117</sup> Wachsmann-Trowell 1953: 43.

<sup>118</sup> Hyslop 1975: 18.

és lírai énekek kíséretére használták és bár korábban jellegzetes törzsfőnöki hangszer volt, az 1970-es években már a templomi énekeket kísérték vele.<sup>119</sup>

## ÖSSZEGZÉS

Összességében a történeti adatok áttekintése felveti annak a lehetőségét, hogy a hárfa típusú hangszerek Észak-Afrikában alakulhattak ki a zenélő íjakból, és az ókori Egyiptomból, illetve az afroázsiai nyelven beszélő népcsoportok migrációi által terjedhetett el a használatuk más népcsoportok körében is. A hangszertípus terjedése a legtöbb esetben jól nyomon követhető diffúz jellegű átvételeket mutat és nem valószínű, hogy egymástól függetlenül több népcsoport körében is feltalálták volna. Példának okáért az óbabiloni időszakban felbukkanó fordított tartással megszólaltatott szöghárfa típusnak a Kr.e. 20. századtól a Kr.u. 16. századig, vagyis 3600 évig nyomon követhető a használata. Nyugaton Spanyolország andalúziai területéig, míg keleten Japánig terjedt el, majd eltűnt a zenei használatból. A fordított tartással megszólaltatott szöghárfa típus elterjedése nyugati irányban az iszlám, keleti irányban pedig a buddhizmus terjedésével hozható összefüggésbe. Ennek köszönhetően nyugaton a kereszténység, keleten a taoizmus és a sintó vallás szabott határt az elterjedésének, illetve a zenei használatból való kiszorulásának. Ehhez hasonló, a buddhizmussal összefüggésbe hozható elterjedést mutat az íjhárfa ázsiai elterjedése. A hangszertípus fennmaradása szintén annak a függvénye volt, hogy a buddhizmus mennyire maradt gyakorlat az adott országokban. Ezzel szemben Afrikában az ókori Egyiptomból származó szöghárfák csak Északnyugat-Afrikában a berber népcsoport használatában maradtak fenn, illetve az íjhárfák átalakultak Nyugat-Afrikában a hárfalant hangszertípussá. Az ókori egyiptomi íjhárfák a bantu és a nilota nyelvű népcsoportok déli délkeleti vándorlása által terjedtek el Közép és Kelet-Afrikában. Ezen a területeken szintén megragadható a vallással való kapcsolatuk, mert amíg a közép-afrikai hárfák antropo és zoomorf felépítése egyértelműen összefüggésbe hozható az animisztikus őskultusszal, addig a kelet-afrikai iszlamizált népcsoportok körében ez a morfológiai sajátosság már nem tapasztalható. Szintén a közép- és kelet-afrikai íjhárfák napjainkig való továbbélését eredményezhette, hogy a korábbi törzsfőnöki társadalmi rendhez kötődő epikus énekek előadása helyett már a keresztény liturgikus énekek kíséretéhez használják. Az ókori egyiptomi íjhárfák a Meriotikus Királyság 4. században bekövetkezett hanyatlása miatt, a núbiai nyelvű népek dél-szudáni és kelet-afrikai irányú, illetve a bantu nyelvű népek déli irányú vándorlásával kezdhettek elterjedni. De ez a déli irányú migráció többszöri állomásokkal tarkított, lassú, több évszázados folyamat lehetett, mert Dél-Afrikába már nem jutott el a hangszertípus, holott a bantu nyelvű népek jelen vannak a térségben.

<sup>119</sup>Hyslop 1975: 18.

## Irodalom

- AUTY, Robert- Hatto, Arthur Thomas  
 1980 *Traditions of Heroic and Epic Poetry: The Traditions*. Modern Humanities Research Association.
- AMIPIU  
 1975 *Atlas of Musical Instruments of the Peoples Inhabiting the USSR*. In Vertkov, K. – Blagodatov, G. – Yazovitskaya, E. (eds.) Moscow: State Publishers Music.
- BAINES, Anthon  
 1992 *The Oxford companion to musical instruments*. London: Oxford University Press.
- BECKER, Judith  
 1967 The Migration of the Arched Harp from India to Burma. *The Galpin Society Journal* Vol. 20 (Mar.), 17–23.
- BIRLEY, Margaret – MYERS, Arnold – WILLAERT, Saskia  
 2011 Revision of the Hornbostel-Sachs Classification of Musical Instruments by the MIMO Consortium. <http://www.mimointernational.com/documents/Hornbostel%20Sachs.pdf> (Letöltés: 2021. 09. 22)
- BLENCH, Roger  
 1984 The Morphology and Distribution of Sub-Saharan Musical Instruments of North African, Middle Eastern, and Asian Origin. *Musica Asiatica* vol. 4. 155–191.
- BLENCH, Roger  
 2006 *Archaeology, Language, and the African Past*. Lanham: Altamira Press.
- BRAUN, Joachim  
 2009 Ancient Israel/Palestine and the New Historiography of Music: Some Unanswered Questions. *Archaeomusicological Review of the Ancient Near East*. vol. 1. 17–24.
- BRAUER-BENKE József  
 2009 A hárfalant. Egy nyugat-afrikai hangszer története. *Afrika Tanulmányok* III. évf. 3-4. sz. 104–109. Pécs: Publikon Kiadó.  
 2015 Az afrikai líra hangszertípus történeti áttekintése. *Afrika Tanulmányok*. IX. évf. 1. sz. 37–53. Pécs: Publikon Kiadó.
- CHAILLU, Paul Belloni du  
 1863 *Voyage et aventures dans L’Afrique Equatoriale*. Paris: Michel Lévy Frères.
- CHANG, Jack  
 2012 *The Horizontal Forearm Harp: Assyria’s National Instrument*. Vol. 74, pp. 75–87. British Institute for the Study of Iraq.
- CHARRY, Eric S  
 2000 *Mande Music: Traditional and Modern Music of the Maninka and Mandinka of Western Africa*. Chichago: University of Chicago Press.
- COLLAER, Paul-ELSNER, Jürgen (eds.)  
 1983 *Nordafrika*. Musikgeschichte in Bildern I. 8. Lipcse: Deutscher Verlag für Musik.
- CUNEY-HARE, Maud  
 1974 *Negro musicians and their music*. New York: Da Capo Press.

DUCHESNE-GUILLEMIN Marcelle

- 1969 La harpe à plectre iranienne, son origine et sa diffusion, *Journal of Near Eastern Studies*, 28, 109–115.

DUMBRILL, Richard J

- 1998 *The Archaeomusicology of the Ancient Near East*. London: Tadmora Press.

ENGEL, Carl

- 1864 *Music of the Most Ancient Nations*. London: Murray.

FARMER, Henry George

- 1966 *Islam*. In: Musikgeschichte in Bildern III. 2. Leipzig: Deutscher Verlag für Musik.

FRANKFORT, Henry

- 1970 *The Art and Architecture of the Ancient Orient*. Harmondsworth: Penguin.

GIORGETTI Filiberto

- 1965 Zande Harp Music. *African Music Society Journal*, Vol. 3, No. 4, 74–76.

GLAZE, Anita Joyce

- 1981 *Art and Death in a Senofo Village*. Bloomington: Indiana University Press.

HARICH-SCHNEIDER, Eta

- 1973 *A History of Japanese Music*. London: Oxford University Press.

HICKMANN, Hans

- 1961 *Ägypten. Musikgeschichte in Bildern*. Bd. 2. Lfg. 1. Leipzig: Deutscher Verlag für Musik

HODGSON, Jason A – MULLIGAN, Connie J. – AL-MEERI, Ali – RAAUM, Ryan L.

- 2014 Early Back-to-Africa Migration into the Horn of Africa. *PLoS Genetics* 14 Jun; 10(6): e1004393.

HORNBOSTEL, Erich Moritz von-SACHS, Curt

- 1914 Systematik der Musikinstrumente. *Zeitschrift für Ethnologie*. 4-5.

HYSLOP, Graham

- 1975 *Musical Instruments of East Africa: Kenya*. Nairobi: Nelson

KAROMATOV, Fajulla – MEŠKERIS, Veronika – VYZGO, Tamara

- 1987 *Mittelasien*. In: Musikgeschichte in Bildern Bd. II. Lfg. 9. Leipzig: Deutscher Verlag für Musik.

KLIMBURG, Max

- 2004 The Arts of Societies of the Kafirs of the Hindu Kush. *Journal of the Royal Society for Asian Affairs*. Academic Search Premier EBSCO. 35 (3).

KNIGHT, Roderick

- 1971 Towards a notation and tabulature for the kora. *African Music Society Journal* 1.(5) 23–35.

- 1985 The Harp in India Today. *Ethnomusicology* Vol. 29, No. 1 (Winter), 9–28.

KUBIK, Gerhard

- 1966/67 Ennanga Music. *African Music Society Journal*, Vol. 4, No. 1, 21–24.

- 1964 Harp Music of the Azande and Related Peoples in the Central African Republic: (Part I – Horizontal Harp Playing) *African Music Society Journal*, Vol. 3, No. 3, 37–76.

KUBIK, Gerhard ed.

- 1982 *Ostafrika. Musikgeschichte in Bildern*. Bd. 1. Lfg. 10. Leipzig: Deutscher Verlag für Musik.

- LAFFONT, Elisabeth  
 1973 Des cordophones congolais. *Arts d'Afrique Noire*, Paris 6/16–23.
- LAURENTY, Jean-Sébastien  
 1989 Anthropomorphism, Zoomorphism, and Abstraction in the Musical Instruments of Central Africa. In: *Sounding Forms: African Musical Instruments*. New York, 47–52.
- LAWERGREN, Bo  
 1981 Acoustics and Evolution of Arched Harps. *The Galpin Society Journal*, Vol. 34 (Mar.), 110–129.  
 1990 *The Ancient Harp from Pazyryk*. Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie, Band 9-10. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern.  
 1994 Buddha as a Musician: An Illustration of a Jataka Story. *Artibus Asiae* 54 (3–4), 226–240.  
 2008 Angular Harps Through the Ages: A Causal History Studien zu Musikarchäologie VI, *Orient-Archäologie* 22. 261–281.
- LENSEN-ERZ, Tilman  
 2012 Pastoralist appropriation of landscape by means of rock art in Ennedi Highlands, Chad”. *Afrique : Archeologie et Arts* (8): 27–43.
- LEWIS, Gareth W.-MAKALA, E. G.  
 1990 *Traditional Musical Instruments of Tanzania*. Dar es Salaam: The Music Conservatoire of Tanzania.
- LU, Hsin-chun Tasaw  
 2009 *The Burmese Classical Musictradition: An Introduction Fontes Artis Musicae* Vol. 56, No. 3 (July-September ), 254–271.
- MARCUSE, Sibyl  
 1975 *A survey of musical instruments*. Harper & Row.
- MURDOCK, George Peter  
 1959 *Africa, its people and their culture history*, New York: McGraw-Hill Book Company.
- NGDMI  
 1984 *The New Grove Dictionary of Musical Instruments*. SADIE, Stanley (ed.) 1-3. London.
- NIKIPROWETZKY, Tolia  
 1962 The Music of Mauritania. *Journal of the International Folk Music Council*, Vol.14. 53–55. Cambridge: University Press.
- OLSON, James S  
 1996 *The Peoples of Africa. An Ethnohistorical Dictionary*. Westport: Greenwood Press.
- PARK, Mungo  
 1799 *Travels of the Interior Districts of Africa*. London: Bulmer and Co; Murray.
- RANDEL, Don Michael  
 2003 *The Harvard dictionary of music*. Cambridge: Harvard University Press.
- RASHID, Subhi. Anwar  
 1984 *Mesopotamien*. Musikgeschichte in Bildern. Bd. 2. Lfg. 2. Leipzig: Deutscher Verlag für Musik.
- SACHS, Curt  
 1940 *The History of Musical Instruments*. New York: W.W. Norton & Company.

- SPEKE, John Hanning  
1863 *Journal of the discovery of the source of the Nile*. Edinburgh and London: William Blackwood.
- STEINKELLER, Piotr  
2012 New Light on Marhaši and its Contacts with Makkan and Babylonia. In Giraud J. et Gernez G. (éd) *Aux marges de l'archéologie*, 261–274. Paris: Éd. De Boccard.
- St. JOHN, Graham  
2004 *Rave culture and religion*. London: Routledge.
- De VALE, Sue Carol  
1989 African Harps, Construction, Decoration, und Sound. In: *Sounding Forms African Musical Instruments*. New York, 53–58.
- WACHSMANN, Klaus  
1964 Human Migration and African Harps. *Journal of the International Folk Music Council*, Vol. 16. 84–88.
- WACHSMANN, Klaus-TROWELL, Margaret  
1953 *Tribal Craft of Uganda*. Oxford: University Press.
- WEGNER, Ulrich  
1984 *Afrikanische Saiteninstrumente*. Berlin(west): Museum für Völkerkunde.
- WEST, Martin Litchfield  
1992 *Ancient Greek Music*. Oxford: University Press.
- WILLIAMSON, Muriel Coghill  
1981 The iconography of arched harps in Burma. In: Widdes, David Richard-Widdes, Richard-Wolpert, Russel F. (eds.) *Music and tradition: essays on Asian and other musics presented to Laurence Picken*. 209-228. Cambridge: University Press.
- ZIN, Monica  
2004 Die altindischen vīṇās, in: *Musikarchäologie IV. Orient-Archäologie*, (ed.): Hickmann, Ellen- Eichmann, Ricardo, 321–362. Bonn: Leidorf.

*Dr. Brauer-Benke József*

Tudományos főmunkatárs, Bölcsészettudományi Kutatóközpont Zenetudományi Intézete  
e-mail: brauer-benke.jozsef@abtk.hu

*József Brauer-Benke*

### A recent archaic instrument type (The history and typology of Afro-asian harps)

An examination of historical data suggests that harp-type instruments may have evolved from musical bows in North Africa, and their use was taken over by other ethnic groups through migrations of Afroasian speaking ethnic groups or by the cultural influence of ancient Egypt. The prevalence of this type of instrument clearly shows acquisition by diffusion, so it is unlikely to have been invented independently among several ethnic groups. For instance, the use of a specific type of angular harp with a downward turned resonator,

which appeared in the Old Babylonian period, is detectable from the 20<sup>th</sup> century BC until the 16<sup>th</sup> century AD in Eurasia and Africa. During these 3600 years, the instrument spread in a vast area from Andalusia in Spain to Japan, and then disappeared. The spread of this type of instrument can be linked to the spread of Islam in the West and Buddhism in the East. Corollary Christianity in the West and Taoism and Shinto in the East set limits to its spread. The spread of Buddhism correlates with the spread of arched harp in Asia. The survival of this instrument type depended on the extent to which Buddhism remained a practice in a given area. In Africa, on the other hand, angular harps originating from ancient Egypt have been preserved only among Berbers of Northwest-Africa. Moreover, musical bows morphed into harp lutes type in western Africa. Ancient Egyptian musical bows spread through the southern-southeast migration of the Bantu and Nilota-speaking ethnic groups in Central and East Africa. The connection between religious practices and the spread of this instrument is detectable. In contrast to previous anthropomorphic and zoomorphic Central African harps, musical bows lacked this structural feature among the Islamized ethnic groups in East Africa. Consequently, this instrument is preserved in this region. However, instead of accompanying epic songs, it is the instrumental accompaniment of Christian liturgical songs.

## Sertés a 17-19. században Nagykőrösön és vidékén

A történeti forrásokban vidékünkön, a Homokhát felső területén – közelebbről Nagykőrösön – a 17. századtól lehetséges a jószágállományt, az állatfajtákat figyelemmel kísérni és azok ismeretében, némi betekintést nyerni a táplálkozási szokások világába is.

A ló, szarvasmarha, juh, sertés, nyúl, baromfi, méh, valamint a vadállomány, a halak a táplálkozás alapvető élelmiszer *alapanyagát*, a húst biztosították a táplálkozásban. A sajátos történelmi körülmények miatt – mint például a török hódoltság időszaka a vizsgált területen –, az állatállomány egyéb szerepére, jelentőségére, rendeltetésére is szükséges rávilágítani. Mindezekről Nagykőrös gazdag, a 17. század elejétől megmaradt történeti dokumentumai tájékoztatnak a Duna-Tisza közén, közelebbről a Homokhátság vidékén. Tekintettel arra, hogy írásos források csupán a városi tanács hivatali működéséből maradhattak fenn, Nagykőrösön azonban viszonylag széleskörű gazdálkodást folytattak és háztartást tartottak fenn a 19. század közepéig, a lakosság gazdasági helyzete, táplálkozási szokásai jószerivel az ismeretlenség homályában maradnak, csupán részletekre derülhet fény.

A mezővárosok – így Nagykőrös, csekély mértékben Kecskemét – történeti forrásai értékes adatokat szolgáltatnak a táplálkozásra vonatkozóan is. Nagykőrös abban a szerencsés helyzetben van, hogy a 17. század elejétől fennmaradtak iratok, amelyek között páratlan értéket képviselnek a város számadáskönyvei. A mezővárosi tanács élén a főbíró állt, a második bíró pedig a város pénzügyeit intézte. Könyvelte a bevételeket és kiadásokat. Mivel a városi hatóság saját konyhát tartott fenn az ide látogató népes *vendégereg* ellátására,<sup>1</sup> a tanács megbízottja rendszeresen vásárolt fűszereket, zöldségféléket, lisztet, kását,<sup>2</sup> valamint a hússzükséglet biztosításához nélkülözhetetlen aprójószágot. A vadakat is fogyasztottak, nagy mennyiségben hal is került az asztalra.

### SERTÉS, MINT HASZONÁLLAT

A *sertés* vagy *disznó* minden időben fontos haszonállatnak számított Nagykőrösön is. A város saját gazdálkodást folytatott a 19. század közepéig, jelentős állatállományal (ló, szarvasmarha, juh), saját sertésállománnyal is rendelkezett. Az őrzésére pásztort, *kondást*, *kanászt* fogadott fel. *Sertés* vagy *disznó* néven említik, a fiatal jószág *süldő*, *malac* néven ismeretes. A kant szaporításra tartották, de rendszerint – ha hízóra fogták – kiherélték, *ártány* lett belőle.<sup>3</sup> A nőstény jószág a *koca*. A történeti

<sup>1</sup> A 17. században törökök, magyar végváriak, erdélyi követek, majd a 18. században nagy számban megforduló különböző ezredbeli katonák tisztjei, vármegyei tisztviselők, földesurak.

<sup>2</sup> Novák 2020b: 39–63.

<sup>3</sup> A történeti források a sertés kiheréléséről nem tesznek említést, akárcsak a bikával kapcsolatban. A ló herélését rendszerint említik, az értékes *paripa* jelentős vagyontárgyat képezett.

forrásokban kanca néven is említik, mint történt 1678. november 12-én „Két Ártánt Disznót vettünk 5. Tall. Egy Kancza Disznót magnak valót 2. Tall. dn 60.”, majd december 25-én „Egy Kancza Disznót megis Varas számára” vettek 2 tallerért.<sup>4</sup> A kocát is ivartalanították hízlalás céljából, kimiskárolták. Erről bizonyosodhatunk meg például 1701-ben: „A<sup>o</sup> 1701 die 20 8<sup>bris</sup> Varas Sertessei közzül hereltek s jegyzettek megh 16 artannak valo malaczokat, es jedgyzetek hat neszmenyeltket [miskároltak]”.<sup>5</sup> A történeti etimológia nem ismeri ezt a szót. Nagykörösön is csupán egyszer említik a történeti források, ugyanakkor a kan sertés heréséről nincsen híradás, csupán ártányt említenek. Valójában a nöstény disznó petefészkének eltávolítása történt a szaporodás megakadályozása érdekében. A napjainkban is általánosan ismert *miskárolás* kifejezést csupán 1844-ben említi a történeti etimológia.<sup>6</sup> A kandisznó herelés nem, a nöstény ivartalanítása, a *neszmenyelés* is csupán egy alkalommal fordul elő, a miskárolásról pedig szó sem esik a forrásokban.

A sertésállomány szaporodott, a pótlás és a szükségletek miatt rendszerint helyben és közeli-távoli helyeken vásároltak jószágot. Számos példa említhető, a számadó bíró feljegyzéseiből.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> MNL PML NkV SzK 1678/79. 199-200. pag.

<sup>5</sup> MNL PML NkV SzK 1701/02. 19. pag.

<sup>6</sup> Kiss – Papp – Benkő 1970: 935.

<sup>7</sup> 1630-ban „Wottunk 4 Disznót waros Praedikator es Mester számára fl 3 dn”; 1634-ben: „Werő [választási] Disznokat wöttünk f 16 dn Boldisar Martontul”; 1636-ban: „Konia Istvannak attunk hogi Kecskere [Tiszakécske] az diznok weget küldöttük wolt dn 20. Wöttünk az Tiza Mellet a’ Praedikator; Mester; es az Waros számára 5 diznot f. 16 dn 20. Giöplöket kötözték az labokra”, úgy hajtották Körösre; 1638-ban: „Nagy Giörgynek kett izben attunk hogi az Diznokert az Tiza melle mönt f dn 52. Wontak el tüle a’ Tolvaiok dn 35.”; 1647-ben: Domokos Gergely által ide az Waras hazhoz wettünk egí Sertes Marhat f 3 dn 2/II.”; 1655-ben: „Diszno Pasztomant wöttem 19. Talleron”; 1678-ban: „Két Ártánt Disznót vettünk 5. Tall. Egy Kancza Disznót magnak valót 2. Tall. dn 60. 25 Decemb. Egy Kancza Disznót megis Varas számára 2. Tall.”; 1679-ben: „Negy Ártánt vettünk Rőző Fiatul 6 Tall. [...] Egy Disznót vett’ fn 4”; 1730 A<sup>o</sup> Dni 1730. január 4-én: „Oláhoktól a Város számára vettem 6 sertést f. 42,- Vettem item három sertést f. 20,,50”; 1738. október 27-én: „Egy élő Sertést vett. f. 15”; 1747. december 29-én: „Hahnagy Becser János által Város számára 8. Sertéseket Váradról [Nagyvárad] hajtottam parjat 18 Vonás Forintokon és egy Márjason vevén -,67 ½”; 1754. szeptember 2-án: „Tumlier Kapitan Ur’k Discretioban adván S: V: e’gy Sertést azért adtam egy Oláhnak f. 4,,16 ½”; szeptember 15-én pedig: „Vettem Város számára Tur Keviben lako Mihály János Urtól 9. Sertést [...] f. 53,,55. Az uton költ el mig oda jártunk Tur-Kevibe ‘s ide hajtottak f. 3,,28 ½”; 1757. augusztus 27-én: „Boros Mihály, Tenke Andrásal a’ Tiszán túl menvén, Város Számára S. V. sertések vásárlására, jóllehet hiába jártak, költöttek f. 2”; 1763. március 1-jén: „Erdő hegyin [Erdőhegy, Arad vármegye] lakozó Horgas Jánostól vettem 3 Sertést Város számára [...] 18,,28 ½”; 1764. július 9-én: „Bitzo Kovács Jánost küldettem Város számára Sertést vásárlani Gyomára”, december 28-án „Szűcs György Hahnagy Turra Sertésekért menvén”; 1767. október 16-án: „Gyulán lakó Czonalonga Demeterül vettem Város Számára hat Disznót” 18 forintért; 1771. május 27-én: „Sz. Andrási [Békésszentandrás] Rácz Jánostól Város szükségére 6. hizlalni való Sertéseket vettem [...] 33,- Die eod. Nobodi lakos Miskán Tamástól egy Sertés 3. malaczával együtt” 9 forintba került; 1789. július 17-én: „Arad Vgyei Kereskedőktől 12 Sertéseket vettem” (18 ft áron); 1802. szeptember 17-én: „7 Sertést vettem a’ Város számára Körös Szent Mártonyi [Kunszentmárton] Gál Istvántól” 173 forintért; 1804. január 8-án: „Az itt Qvartélyozó Kapitány Urnak a’ engedelme mellett vettem egy Sertést Dobozi lakos Darabos Jánostól 16”; majd július 19-én: „Vettem a’ Város számára 6 sertéseket Kis Jenő Oláh Hadzi Jánostól

A lóhoz és tehénhez hasonlóan sertést is legeltettek a város belső területén. A lakosság házas portáin építettek disznóolat a hizóra fogott jószág számára, de a városi tanács is tartott sertést a gazdasági udvarán. Például az 1747. évi számadásokból kiderül, hogy fából ácsolt ólat vásároltak a vásárban: „*Vettem egy Lábas ólat a 'Major Házhöz f. 7' – jegyezte fel a számadó bíró.*”<sup>8</sup>

A város – akárcsak a gazdák – kondába vagy csürhébe verték a disznókat, és disznópásztort, kanászt, vagy kondás gondjaira bízta.<sup>9</sup> Érdekességként említhető meg, hogy a kanászokat is ellenőrizte a magisztrátus és ehhez felügyelőt, *komisszáriust* alkalmazott. Erre vonatkozóan 1702-ből maradt fenn dokumentum, amelyben az illető bérezését állapították meg: „*András Diszno Comissarius conventioja. Nadrág 1. Ing Lábra való 2. Süveg 1. Pár Csizma 1. Szűr. 1. Malacz 1.*”. Ugyanebben az esztendőben „*Ács András Kanász Bére*” volt 6 magyar forint, egy-egy szűr, dolmány, nadrág, süveg, „*Ing Lábra való 2*”, „*Bőr Kapcza*” és egy *szopósmalac*.”<sup>10</sup> A konda őrzésére még 1701-ben is Ács András kanászt fogadták fel, akinek pénz nem járt, de ruhaféléket (ködmön, szűr, 2 nadrág, ing, „*labra való*”, bőrkapca) és malacot kapott, ugyanakkor 25 disznót is tarthatott.<sup>11</sup> 1778-ban Halgas Jánost fogadták fel kanásznak, akinek bérezését a számadó bíró állapította meg: „*Per Partes külömböző időkbén Halgas János Kanásznak illy rendell fizettem Város 13 Sertéssért, mellyek azután hizóba mentek [...]* It. Hat Öregért [...] Item 18. Süldőért”.<sup>12</sup>

(126 ft áron; 1804. július 2-án pedig: „*Vettem a 'Város számára itt az a Piaczon egy György nevű Oláhtul 8 darab hizallni való sertéseket*” forint összegben. MNL PML NkV SzK 1630/31. 5. pag. A városi tanács javadalmazta a református lelkészt és iskolaigazgatót, akiknek sertés (jobbára herélt disznó vagy ártány) is biztosított; SzK 1634/35. 103. pag.; SzK 1638/39. 130. pag.; SzK 1647/48. 191. pag.; SzK 1655/56. 174. pag.; SzK 1678/79. 200. pag.; SzK 1701/02. 19. pag.; SzK 1729/30.; SzK 1738/39.; SzK 1748/49.; SzK 1753/54.; SzK 1756/57.; SzK 1753/54.; SzK 1756/57.; SzK 1763/64.; SzK 1764/65.; SzK 1771/72.; SzK 1802/03.; SzK 1803/04.; SzK 1804/05. A fenti adatok bizonyítják, hogy sertést a Tiszántúlról (Kis- és Nagy-Sárrét), a Körösök vidékéről (Nagyvárad, Doboz, Kisjenő, Hegyhát) vásárolták. A 18. század végén is az Erdélyi-középhegység vidékéről (Bihar) a románok falkaszámra hajtották Nagykőrösön keresztül a disznókat, melyekből a tanács vásárolhatott is. „*Sertésekkel kereskedő Oláhok 3. napi Pascuumért fizettek 2*” forintot, jegyezték fel a számadáskönyvben 1779. május 30-án. Érdekességként említhető meg, hogy sertéseket hajtok megszálltak a város vendégfogadójában, mint történt 1797. november 5-én, s károkozás történt: „*Uj Vendég fogadóba Motoz nevű Oláhnak diszna a kályhát ki törvén fizetett*” 4 forint büntetést. MNL PML NkV SzK 1797/98.

<sup>8</sup> MNL PML NkV SzK 1747/48. 1747. jún. 26. A deszkából ácsolt, mozdítható *lábásólat* vagy *hidasólat* Felső-Magyarországról hozták a kereskedők (Hont, Nógrád, Kishont és Gömör Vármegyék). Az ól valójában lábakon álló zárt deszkaépítmény volt, amelybe zárva lehetett tartani a sertést. Novák 1977: 243–307.

<sup>9</sup> „*35 Város Sertéseitül a Kanásznak adtam 2,70*” – jegyezte fel a számadó bíró. MNL PML NkV SzK 1777/778. 1777. ápr. 24.; 1779. április 6-án: „*Halgass János Kanásznak Város Sertéseitől őrzésért fizettem 2*” forintot. SzK 1778/79.

<sup>10</sup> MNL PML NkV SzK 1702/03. 12-13. pag.

<sup>11</sup> MNL PML NkV SzK 1701/02. 13. pag.

<sup>12</sup> MNL PML NkV SzK 1778/79. 1778. ápr. 27.

A város és a gazdák tehát kondába verték a disznókat és legelőn tartották a kanász őrzése alatt, rendszerint vizenyős rétségeken, a közlegelőnek csupán egy részén, s a pusztákon. A régi állapotokról Galgóczy Károly írt:

„Régen, míg a nagy terjedelmű közlegelők fenállottak, Nagy-Kőrösön minden háztartó gazda, földmives, iparos, kereskedő, hivatalnok, még a napszámos és szerződéses cseléd is tartott házilag legalább egy pár sertést, a melyből házi szükségletre hizót nevelt. Könnyen tehetette, mert volt legelője. Még az is könnyítésére szolgált, hogy a sertések nevelésére is voltak egész tavasztól ősziig kint háló sertésnyájak, melyekben a tulajdonosnak egész időn át gondja se volt sertéseire, megfizette a közös pásztorklás és a közlegelő díját s gond nélkül nevelte sertését csak akkor fogván ki a nyájbol, mikor azt hizóra vetni kellett [...] Nagy-Kőrös város saját sertésnevelésével, hizlalási szükségletére még a régi időkbe se érte be; hanem az alsó vidékekről, a Bánságból, Slavóniából, Szerbiából sok falkával hajtatott a kőrösi piacra és vásárra minden évben a hizlalni való sertés [...] Legelőfelosztás óta s tanyákon széjjel sok részben megmaradtak a sertésnyájak és kurtakanászok, sőt talán szaporodott is azok száma; de megszűnt a lakosság azon nagy részben maglo-sertés tartása és nevelése, amelynek legelőterülete nincs s csak hizlalásra szükségli a sertést.”<sup>13</sup>

Nagykőrösön legeltetésre különösen alkalmas határrész volt az *Alsó- és Felső-Füzes*, az *Arbózon Ludas-tó*, s más vizenyős területek. A közlegelőt óvta a városi hatóság a disznóktól, mert tőrassal okoztak kárt, rongálták. A város pusztáira is kihajtották a kondákat. Kecskemét *Felső-Alpár* pusztáján (Lakitelek) tartotta a disznókat. Nagy-kőrös a Tisza melletti Inokára, az *Inokai* rétre hajtatta ki. Például „*Pro Ao 1718. Die Septembr. Inokai reten legelő Varas Sertesseinek Arendajaban fn 2 „25. A’ Kanasznak Fize’te’s’e’ben att. fn. 2.*” – jegyezték fel a kiadások között.<sup>14</sup> Mindkét helyen a Tisza biztosított vizenyős legelőt és dagonyát a sertések számára.

A városi tanács szükségletei kielégítése érdekében tehát rendszeresen a Tiszántúlra küldte megbízottait sertések vásárlására. Többek között Mezőtúron, Túrkevéen, Hódmezővásárhelyen,<sup>15</sup> de még Nagyváradon is jártak sertéseket venni. A táji adottságok, a Kis- és Nagy-Sárrét, a Tisza, Kőrös, Berettyó folyók mocsaras világa az ősi fajtáknak biztosított életteret. A *régi sertés*, *túrmezei* fajták mellett a *vadkanschörű hegyi sertés* is megtalálható lehetett, amellyel a románság kereskedett. A tudományos szakirodalom *szalontai sertés*ként nevezi ezt az ősi fajtát, amely alapját képezi a mangalica fajtának.

<sup>13</sup> Galgóczy 1896: 524–525.

<sup>14</sup> MNL PL NkV SzK 1718/19. 63. pag.

<sup>15</sup> Vásárhelyen még a 20. században is az ősi sertéstartás maradhatott fenn a Kék-tó környékén. A környékbéli tanyasi gazdák kicsapták oda disznáikat, s ősszel befogták, hogy hizlalásra, vágásra kerülhessenek. A félig vad sertések a vaddisznóval is keveredhettek. Novák 2015.

A sertésenyésztésben alapvető változás állott be a 18. században, a régi fajták mellett egyre inkább teret hódított a mangalica, amely már a belterjesebb állattenyésztés kibontakozását is jelentette.<sup>16</sup>

Bár a város határában fekvő kiterjedt erdőségek jellegzetes fája a tölgy volt, annak makk terméséről – vélhetően erdőgazdasági, erdészeti okokból adódóan –, nem rendelkezett a magisztrátus. A távoli Pótharaszti pusztán azonban lehetőség adódott a makkoltatásra. Az ottani téli tartásért a kanásznak külön fizetett a magisztrátus, mint történt az 1716-ban: „*A Város Sertésseinek Makkon valo teleteteseert fizettünk fn 6,,20*” – jegyezte fel a számadó bíró, 1778-ban pedig: „*Minthogy a ’ múlt ősszel Város Sertéssei Peszeki Kanász eleiben Pótharaszti Erdőben Makkolásra hajtódtak, azon Kanásznak őrzésért adtam 3*” forintot.

A szomszédos falvakból is hajtottak Pótharasztra a söremarha mellett disznókat is, mivel a makkos erdőt árendába bocsátotta a város. Például Pilis földesura, „*M[éltóságos, gróf]. Beleznaý Miklos Ur a ’ Potharaszti Makkért fizetett*” 72 forintot és 60 dénárt 1779. február 10-én. 1801. október 1-jén pedig „*A ’ Pótharaszti Erdőben lévő Makkoltatást a ’ N Tanáts ’ k jóvá hagyásából, az ott lévő Újj Árendáns ’ k Veisz Ferdinándnak, s compagniajanak Árendában kiadtam 50*” forint bérleti díjért, jegyezte fel a második bíró.<sup>17</sup>

A sertéstartás a lakosság nélkülözhetetlen foglalkozása volt, nem hiányozhatott a gazdaságból, háztartásból a táplálkozásban betöltött alapvető szerepe miatt. Nagykőrös város 1689. évi adóösszeírása járasonként és tizedenként feltüntette a lakosság jószágállományát. Például a kisnemes Csete Gergely járásában, Vég István és Szűcs Gergely tizedében 108 gazdát és 288 náluk lakót (rajtuk kívül 8 szolgát és 1 szolgálót) írtak össze. A jószágállomány ebben a tizedben:

<sup>16</sup> „*A szalontai sertés révén Bihar vármegye sertésenyésztése már régóta híres. De valamint mindeütt a jót elnyomja a jobb, így történt ez a szalontai sertéssel is, melyet a kisjenői kondorszörű szőke mangalica egészen eltüntetett. A szalontai sertés goromba, nagy állat volt; fején az arczél egyenes, feje hosszú, nyaka középhosszúságú, háta közepesen ívelt, fara arányos szélességű, de lejtős, mélysége szép, törzhossza nagy, oldalai laposak, lapoczkái és konczai húsosak, lábai középhosszúságúak voltak, csontozata erős, bőre szívós, sertői hullámosak, sűrűek s a verestől a sötétbarnáig váltakozó színnel bírtak. A szalontai sertés lassu fejlődű, de szívós, edzett állat volt; zsírja kevésbé jól hizott, de kemény, ősztövéres, eltartható szalonnát és sok húst adott. Az utolsó tiszta szalontai nyáját a Királyhágón túl 1878-ban oszlatták fel, de egy évvel később a kisbéri m. kir. állami méneshirtok, a fajta jelleg fentartása végett, egyik gazdaságában 4 kannal és 20 koczával szalontai tenyésztet rendezett be [...] De közbe jött egy körülmény, mely a kisbéri kondát megszüntette. A sertésnek ugyanis oly szálkás, goromba húsa volt, hogy a Berlinbe jutott rakomány még kolbász-gyártásra is alig volt felhasználható. Ennélfogva a kisbéri jószágigazgatóság kénytelen volt angol kanokkal keresztezési kísérleteket végezni. [...] Bihar vármegyének jelenleg legértékesebb sertésfaja kétségtelenül a szőke kondorszörű, mely a kisjenői főhercegi uradalomnak mangalica-tenyésztetéből keletkezett s a fekete szörű u. n. Szunyogh-fajta.*” Borovszky (szerk.) é.n.; Szabadfalvi 1991.; Paládi-Kovács 1988., 1993: 105–106.

<sup>17</sup> MNL PML NkV SzK 1716/17. 37. pag.; SzK 1778/79. 1778. ápr. 13.; 1779. febr. 10.; SzK 1801/02.

|               |     |               |             |
|---------------|-----|---------------|-------------|
| Ökör          | 104 | Ló            | 11          |
| Tinó          | 3,5 | Tavalyi csikó | 1           |
| Tehén         | 39  | Méh           | 48 (kaptár) |
| 3dfű Tehén    | 1   | Disznó        | 20          |
| Tavalyi borjú | 11  | Süldő         | 24          |

1. táblázat A jószágállomány Vég István és Szücs Gergely tizedben.

Ebben a tizedben élt hatodmagával és egy szolgálával Monori Szalai György, aki 62 forint 50 dénár adójával szintén a tekintélyesebb cívisek közé tartozott. Ezt igazolja a jószágállomány is: 8 ökör (ezen kívül nála volt még 2, az öccsée), 1 söre vagy hízómarha, 6 tehén, 3 tavalyi borjával és 2 harmadfű növendékével (üsző), 5 ló, 3 anyadisznó és 6 süldő malac.

Gerecze Péter járásában, Bartha Mihály és Nagy István I. tizedében 78 gazda és 255 ottlakó (ügyszintén 20 szolga és 6 szolgáló) élt. A vagyoni állapotuk:

|         |     |               |             |
|---------|-----|---------------|-------------|
| Ökör    | 123 | Csikó tavalyi | 1           |
| Tehén   | 55  | Disznó        | 18          |
| 4dfű    | 1   | Süldő         | 39          |
| 3dfű    | 2   | Süldő nyári   | 2           |
| Üsző    | 1   | Juh           | 543         |
| Tavalyi | 18  | Méh           | 18 (kaptár) |
| Ló      | 39  |               |             |

2. táblázat A jószágállomány Bartha Mihály és Nagy István tizedben.

Ebben a tizedben lakott az armalista nemes Beretvás János 5 tagú családjával (2 szolga és 1 szolgálója is), 113 forint 25 dénár adót fizetett. Ingó vagyonába tartozott 10 ökör, 5 tehén, 3 tavalyi borjú, 4 ló, 3 anyadisznó és 2 süldő, 150 juh. Egy szőlő, 5 kaszáló és mezeikert képezte ingatlan vagyonát.<sup>18</sup>

Ugyancsak Gerecze Péter járásában, Búz István és Bakó István tizedében hetedmagával, valamint 4 szolgálával és 1 szolgálóval együtt lakott nemes Siros Mihály. Ő is a legvagyonosabbak közé tartozott 133 forint és 87 dénár adóval, valamint jelentős számú jószágállománnyal: 12 ökör, 5 tehén, 3 harmadfű üsző, 7 ló, 2 disznó, 15 süldő, 188 juh. Az adó tárgyát képezte még két szőlő és 4 kaszáló is.<sup>19</sup>

A városi tanács is tartott gazdaságában sertéseket. Vásárolt saját szükségleteire a helyi lakosoktól is.<sup>20</sup> Jóllehet a törökök nem tartottak rá igényt a korán tiltása következtében.

<sup>18</sup> A szőlő és kaszálók területének nagysága nem ismeretes, csupán darabszámmra tüntették fel.

<sup>19</sup> MNL PML NkV SzK 1689/90.

<sup>20</sup> A város perceptora könyvelte 1792. augusztus 10-én: „Bozóki Istvántól vettem a Város szükségére hat hízó setést 66” forintért. MNL PML NkV SzK 1792/93.

Magyar részre, a város földesurainak viszont rendszerint ajándékozni kellett, mint tette azt a kecskeméti magisztrátus is 1671-ben: „*Anno 1671 Kalocza Janos Uram Feo Birosagaban Ado Szedő biro Toót György [...] az mely Urainktól Disznokat Vettű' Kohary Urunk eő Nga számára*

|                |   |           |                |     |         |
|----------------|---|-----------|----------------|-----|---------|
| Szabo Berta    | 2 | Tall. 5.  | Dekany György  | 2   | fl. 9   |
| Katona Istvan  | 2 | Tall. 5   | Kamaras        | 2   | Tall. 5 |
| Csaba Mihaly   | 2 | Tall. 9   | Szivosne       | 2   | fl. 9   |
| Mago Mihaly    | 1 | Tall. 5,5 | Kalocsa Janos  | 2   | fl. 9   |
| Barko Benedek  | 3 | fl. 18    | Hegedűs Janos  | 1   | fl. 4   |
| Kovacs Mihaly  | 1 | fl. 4     | Barthai        | 1   | fl. 4   |
| Szabo Gergely  | 2 | fl. 9     | Kathjie        | 1   | fl. 4   |
| Molnar Mihaly  | 2 | fl. 9     | Szőcs Istvanne | 1   | fl. 4   |
| Kincsős István | 2 | fl. 9     | Szabo György   | 2   | fl. 8   |
| Balogh Istvan  | 1 | fl. 4     | Szelesse'      | 2   | fl. 9   |
| Olah János     | 4 | Tall. 10  | Kakulya Janos  | 2   | fl. 9   |
| Pathay Andras  | 2 | fl. 9     | Hamarika       | 1   | fl. 5   |
| Nagy Péter     | 2 | fl. 4     | Városee        | 4'' |         |
| Sziz Lukacz    | 2 | fl. 8     |                | 51  |         |

Összesen 51 sertést vásárolt fel a magisztrátus 199 forint értékben.<sup>21</sup>

A vármegye előjáróinak is hajtottak Nógrádba disznókat, de ajándékozták is. Nagykőrös városnak különös érdekében állt, hogy a 18. század végén a város autonómiáját veszélyeztető támadások elhárítására ügyvédet is fogadjanak. Ő is ajándékban részesülhetett, mint történt 1795. október 18-án: „*Tettes Somodj Antal Uramnak mint Városunk Fiscalissanak a 'szokás szerént vettem 2 Sertést 12,- Ezen Sertéseknek Pestre való vitelére Fonyi Mihály Drabant küldetvén [...] Ugyan Ttts Somodj Antal Ur'k egy esztendőre járó Honorariumot meg adtam 54 forintot*”, könyvelte el a második bíró.<sup>22</sup>

A 18. században a sertéstartásban már a belteljesség jelei mutatkoztak. Ehhez nagymértékben hozzájárult a takarmányozás, a fontos gazdasági növény, a kukorica termesztése, s a burgonya jelentősebbé válása a hagyományos földművelő gazdálkodásban.<sup>23</sup> Nagykőrös Hangács határrészén épült ki a város tanyája, majorja, ahol a többi jószág mellett a sertés is tartásra kerülhetett. Erre utal az a városi számadás, amely szerint itatásra vályút vásároltak 1770-ben, amikor a „*László Király Napi Vásárban*” (június 27.) a város embere „*1 Valut vett a 'Sertés olhoz f. 1*” értékben.<sup>24</sup> 1773. június 24-én a vásárban „*egy Hidas ólért*” fizettek 7 forint és 50 krajcárt.<sup>25</sup>

Akorabeli iratokban nem találhatók adatok a sertés fajta megnevezésére. Csúpan az ivarára vannak utalások (ártány, *kanca disznó, koca, kan*). Érdekeség, hogy a marha fogal-

<sup>21</sup> MNL BKML KkV SzK 1671/72. 6-7. pag.

<sup>22</sup> MNL PML NkV SzK 1795/96.

<sup>23</sup> Paládi-Kovács 2009: 304–305.

<sup>24</sup> MNL PML NkV SzK 1770/71. 1770. jún. 26.

<sup>25</sup> MNL PML NkV SzK 1773/74.

mába nem csak a szarvasmarha, de más haszonállat, mint a sertés és egyebek is beletartoztak. Ezt igazolja a már említett történeti adat, amely „sertés marhát” említ 1647-ben.<sup>26</sup>

A sertés fajtájára nincsenek adatok a 17-18. században. A kereskedők által Nagy-körösön áthajtott állatok között sok disznó is található, amelyeket a Kárpátokon túlról, az Erdélyi Középhegység vidékéről oláh kereskedők tereltek Pest irányába. A fajtájára nem derült fény, vélhetően azonban a tüskés szőrű erdélyi sertés és a szalontai fajta lehetett.<sup>27</sup> A későbbi évszázadokban elterjedt mangalicáról is csupán a 18. század legvégén történt említés: „Vettem a' Város számára Tokány András Pótharaszti Árendás Urtól hat Magulicza hizó Disznót” 48 forintért, jegyezte fel a számadást végző bíró 1800. október 22-én.<sup>28</sup> A zsírsertés a *sumadia* sertésből származtatható, s tenyésztésében az uradalmak, mint például a kisjenői Arad vármegyében – jártak elől.<sup>29</sup>

A mangalica fajta még ritkaságnak számíthatott, melynek tartásával, illetve tenyésztésével nagyobb gazdaságok, uradalmak foglalkoztak. Jóllehet a *szalontai* sertés általános lehetett még a 19. században, azonban például a kisjenői uradalom tenyésztésében a *szőkekondor* sertés még megtalálható lehetett. Erre szolgál bizonyásul az, hogy az Alföldnek arról vidékéről rendszerint hajtottak errefelé értékesítésre disznókat. Így 1803-ban is, amikor feljegyezte a számadóbíró július 19-én, hogy „Vettem a' Város számára 6 sertéseket Kis Jenői Oláh Hadzi Jánostól” A következő esztendőben, 1804. július 2-án ugyancsak a régi fajta disznó vételére került sor: „Vettem a' Város számára itt az a Piaczon egy György nevű Oláhtul 8 darab hizlallni való sertéseket” 144 forint értékben.<sup>30</sup>

A mangalica kedvezőbb tulajdonságai révén terjedhetett el, amelyben ugyancsak a nagyobb gazdaságok, uradalmak jártak elől. Nagykörös pótharaszti pusztáján is így tarthatott a bérlő mangalica kondát. A 19. század közepén már ez lehetett a legelterjedtebb fajta. Galgóczy írja, hogy Nagykörösön „Fajt illetőleg az itt tenyésztett sertés némelyeknél gondosan megválasztott kitűnő tiszta faj. Legjobban kedvelt és legtöbb a kis és nagy mangalicza, aztán a nagy konyafülű és a fekete fecskehasu Tisza-faj.”<sup>31</sup>

Galgóczy Károly a nagykörösi gazdasági iskola tanára volt az 1840-es években.<sup>32</sup> Ismerte a városban tartott sertésfajtákat, amelyek között a régi fajták még

<sup>26</sup> A haszonállatokra, nem csak a szarvasmarhára, de a sertésre, baromfira is vonatkozott, de az arany és ezüst tárgyakra, értékre, kincsre is hasonlóképpen. A magyar nyelv értelmező szótára 2. 1970. 845.

<sup>27</sup> A Körösök vidékéről rendszeresen hajtottak Körösön keresztül sertéseket az oláh kereskedők. Említést érdemel az, hogy 1797. november 5-én „Uj Vendég fogadóba Motoz nevű Oláhnak diszna a kályhát ki törvén fizetett 4” forint büntetést, 1800-ban „Nadabi [falu Arad vármegyében, Kisjenő közvetlen szomszédságában] Mondruczó Juon nevű Disznó hajtó fizetett fű bért 101 darabtól” 1 forintot, „Kara Togyer Sarkad Kereszturi Oláh 39 darab sertéstől pedig 23 ½ krajcárt.” fizetett – könyvelték el a város bevételei között május 1-jén. MNL PML NkV SzK 1800/01. Nagy Körös Várossának azon Jövedelmeinek Feljegyzése, melyek a' Második-Bírói Casát illetik.

<sup>28</sup> MNL PML NkV SzK 1800/01.

<sup>29</sup> Szabadvalvi 2001: 752-754.; Szabadvalvi 1991.

<sup>30</sup> MNL PML NkV SzK 1803/04. 126. pag.; SzK 1804/05.

<sup>31</sup> Galgóczy 1896: 525.; Vö. Szabadvalvi 1991.

<sup>32</sup> A haza oltalmazására fogott fegyvert az 1848/49-ban, diákjaival részt vett a szabadságharcban, ezért nem maradhatott a körösi iskolában, nem erősítette meg az osztrák hatóság tanári munkájában. Pestre távozott 1853-ban, ahol széleskörű tudományos munkát fejtett ki. A Magyar Tudományos Akadémia tagjai közé választotta. Ő írta és szerkesztette Nagykörös város monográfiáját. Ádám 1907.

megtalálhatók voltak. A körösi tanács számadásaiban rendre említett vásárlások, a Tiszántúlról hozott sertések között lehetett a réti sertés, a „*fekete fecskefarkú Tiszafaj*” és a „*kónyafülű*”, amely valójában a szalontai fajtával hozható kapcsolatba.

Arany János 1851-ben jött tanítani a nagykőrösi református gimnáziumba a bihari Nagyszalontáról. Kiváló tanártársai közé tartozott az általa is kedvelt, fiatal, tehetséges történész, Szilágyi Sándor, aki disznótort rendezett, s oda meghívta barátait, kedves tanártársait. Arany meg is örökítette ezt az eseményt a „*Disznótoros vers*” című költeményében („*Alkalmatosságra írott versek*”), amelyben említést tesz a sertés fajtáját illetően: „... *hogy a malacz élve/ Nem szokott fizetni, se nyárba, se télbe/ Még is akad bőven, árpa, kukoricza,/ Hogy kedvére élhet a jó mangalicza ...*” – írja.<sup>33</sup> Biharban is közismert és közkedvelt fajta lehetett már a mangalica a 19. század közepén,<sup>34</sup> ezért is természetes volt a költő számára, hogy Nagykőrösön nem szalontai, hanem mangalica sertés tartásáról, disznótorjáról írt költeményében.<sup>35</sup>

A mangalica zsírsertésfajta mellett a 19-20. századforduló idején már megjelentek az angol húsfajták, amelyek kedvelt háziállatokká váltak a későbbiek során.

| Település          | Zsírfa |       | Húsfa |      | Összes |       |
|--------------------|--------|-------|-------|------|--------|-------|
|                    | 1895   | 1911  | 1895  | 1911 | 1895   | 1911  |
| Cegléd             | -      | 13699 | -     | 525  | 25465  | 14224 |
| Nagykőrös          | -      | 12164 | -     | -    | 13511  | 12164 |
| Kecskemét          | -      | 31143 | -     | 349  | 27452  | 31492 |
| Koháry-Szentlőrinc | -      | 1969  | -     | 54   | 1969   | 2849  |
| Pusztavacs         | -      | 1447  | -     | 56   | 2191   | 1503  |

3. táblázat Az 1895-ös és 1911-es országos állatösszeírás adatai

A statisztikából kiderül, hogy a 19. század végén még túlnyomó többségben a mangalica sertést tenyésztették. A hússertésfajta (az angol *bergshire*, *yorkshire*) csupán kis arányban részesedett a 20. század elején: Cegléd jelentősége azonban kimagaslik, annak tulajdoníthatóan, hogy ott uradalmi gazdálkodás is történt. Kecskemét saját területén is megjelent az új fajta, de az uradalmi pusztákon is. Nagykőrös kitarított a régi fajta mellett.

Az 1895-ös statisztika nem részletezi az egyes helységek sertésállományát. Galgóczy Károly annak adatai pontatlanságára figyelmeztet: „*13.471 sertés-szám [...] egy határban ismét igen szép, ha ez a határ 60.000 kat. holdat és a lakosság száma, melyhez tartozik 24 ezer lelket haladó nem volna; úgy hogy előre kimondhatnánk, hogy N.-Kőrös város összeírt sertésenyésztési száma, ha csak saját szükségletére*

<sup>33</sup> Novák 1982: 199.

<sup>34</sup> Nagyszalonta közelében fekszik Kisjenő, a Fehér-Körös partján terül el, azonban már nem Bihar, hanem Arad vármegyéhez tartozott, ahol az uradalom a mangalica fajta kitenyésztésével foglalkozott. A balkáni sumadia fajta képezte a mangalica faj tenyésztésének alapját. A 18. század végén terjedt el az Alföldön és Dunántúlon. Paládi-Kovács 1988.; Szabadfalvi 1991.

<sup>35</sup> Novák 2018: 19–48.; 1991.

szoritkoznék, körülbelül fedezné a saját szükségletét. Csakhogy ismét egy bökkenő van itt, az t. i., hogy az 1895-ik évi állatösszeírás november havában történt, a mikor a hizó sertések nagy része még megvolt az ólban; ellenben a nyári nevelés el volt adva. Ez aztán sokat változtat a dolgon.” – írja.<sup>36</sup>

## SERTÉSHÚS A TÁPLÁLKOZÁSBAN

A sertés, disznó húsanak a táplálkozásban kiemelkedő szerepe volt és van ma is. A sertést szükségszerűen a város saját gazdaságában tartott, de a lakosság is széles körben hizlalta, biztosította a hússzükségletét. Alkalmasszerűen tőlük is vett húst konyhájára a magisztrátus. A sertésre vonatkozóan értékes adatok bukkannak fel Kecskeméten, 1665-ben, amikor feljegyezték, hogy Hegedüs János főbírósa idején Pest vármegye előjárójának, „Az mely disznókat Vettük Szegeden Fekete Laszlo Urunk számára eő Urasaga adot az arraban Tal. 100. Marat itthon hat [...] Notariusnak egy rosztat Tall. 2. Városnak maradot kettő”.<sup>37</sup> Más esetben a város leghatalmasabb főúrának vásároltak sertéseket, mint történt „Anno 1671 Kalocza Janos Uram Feo Birosagaban [...] az mely Urainktol Disznokat Vettü’ Kohary Urunk eő Nga számára

|                |   |           |                |   |         |
|----------------|---|-----------|----------------|---|---------|
| Szabo Berta    | 2 | Tall. 5.  | Dekany György  | 2 | fl. 9   |
| Katona Istvan  | 2 | Tall. 5   | Kamaras        | 2 | Tall. 5 |
| Csaba Mihaly   | 2 | Tall. 9   | Szivosne       | 2 | fl. 9   |
| Mago Mihaly    | 1 | Tall. 5,5 | Kalocsa Janos  | 2 | fl. 9   |
| Barko Benedek  | 3 | fl. 18    | Hegedüs Janos  | 1 | fl. 4   |
| Kovacs Mihaly  | 1 | fl. 4     | Barthai        | 1 | fl. 4   |
| Szabo Gergely  | 2 | fl. 9     | Kathjie        | 1 | fl. 4   |
| Molnar Mihaly  | 2 | fl. 9     | Szőcs Istvanne | 1 | fl. 4   |
| Kincsős István | 2 | fl. 9     | Szabo György   | 2 | fl. 8   |
| Balogh Istvan  | 1 | fl. 4     | Szelesse’      | 2 | fl. 9   |
| Olah János     | 4 | Tall. 10  | Kakulya Janos  | 2 | fl. 9   |
| Andras         | 2 | fl. 9     | Hamarika       | 1 | fl. 5   |
| Nagy Péter     | 2 | fl. 4     | Várose         |   | 4”      |
| Sziz Lukacz    | 2 | fl. 8     |                |   |         |

olvashatjuk a számadásokban. Összesen 51 darabot hajtottak Koháry földesúr részére a Hont vármegyei rezidenciájára. Legnagyobb állománnyal a város egyik legvagyonosabb cívis gazdája rendelkezhetett, aki 4 darab sertését adta el a városnak.<sup>38</sup>

Míg a mészárosok a szarvasmarha, vágásával foglalkoztak, a hentes, a sertés és juh feldolgozásával is. A történeti forrásokban a *mészárszék* mellett *henteszék* is említésre kerül, ami azonban nem jelenti azt, hogy kétféle húsfeldolgozó üzem működött volna

<sup>36</sup> Galgóczy 1896: 524.

<sup>37</sup> MNL PML BKML KkV SzK 1665/66. 249. pag.

<sup>38</sup> MNL BKML KkV SzK 1671/72. 6-7. pag.

a városban. A hentesszékben dolgozták fel a marhát, a sertéseket is, valamint a juhot és vadakat (őz, szarvas).

A székben a városi tanács vágatta le sertéseit, s onnan vett húst is.<sup>39</sup> A disznó ölésével, vágásával házali foglalkoztak a lakosok. Voltak specialisták is, róluk értékes adat bukkan fel 1800-ban, amikor a számadó bíró feljegyzése szerint „*Vettem a' Piarczon Heti Vásárba itt Lakos Mészáros István Bellértől 20 funt Hájat*”.<sup>40</sup> A bellér vagy böllér sertésvágással és kiméréssel is foglalkozott, s eredetileg mészáros mester lehetett. Ez esetben a városi tanács tőle hájat is vásárolt, ami a sütés-főzéshez nélkülözhetetlen zsír készítését biztosította.

A lakosok szabadon vághattak disznót. A város is vásárolt tőlük. Erről van híradás 1722-ben: „*Háznál mért hust hozattam a munkások'k*” – jegyezte fel a számadó, ugyanakkor a „*Szépe Istvantul hozattam Ökör hust a munkások'k*”. A marhahúst ez esetben a város mészárosától szerezték be, míg a sertéshúst attól a lakostól, aki eladhatta a saját levágott disznója húsát.<sup>41</sup>

A város saját konyhát tartott fenn, s évről-évre szakácsokat alkalmazott, akik a 17. században férfiak voltak. Később már rendszerint asszonyok szakácskodtak. A legkorábbi feljegyzés szerint 1636-ban „*Az Szakacz Inas Istok berj f 10 dn*”, valamint „*Egezuha*”.<sup>42</sup> A javadalmazásuk például 1645-ben „*Főző Lukacz berj f 16 dn. Főző Nagi Petőr berj 5 fertaly buza, ketforint arra hus 3 sayt, 3 gomolya egi soo*”,<sup>43</sup> 1701-ben „*Elsőb Szakács Asszony bére: Dankutzné Fl Ung 22. Rasa Szoknya Weres Prémés Mente rása vállra az allyára bagaziat és posztot. Rasa kötő 2. Öv 1. Nyoltz Pltr gyolcsbol ingváll 2. Par csizma 2. Főre valo Patyolat 9 mariasos 1. Fertaly búza*”. A mesterek felesége nem csak kereskedéssel, de főzéssel is foglalkozhatott, mint például 1679-ben, amikor megállapították, hogy „*Anno 1679. 8br Mészáros Martonne Ilona Asszony beri Egy Fejto Szoknya Keszser, Egy Saru, Egy Főre valo*”.<sup>44</sup>

Kecskeméten szintén a tanács alkalmazásában álló szakács bérezése 1683-ban: „*Sajtos Hattyú Doczinenak Szakacz Asszonyk beri Tall 9. Fekete rasa Kötő 2 kordovany Csizma Fekete rasa kürdi Bellesevel Fekete Bagazia Soknya muhar 2 imegh valnak valo Bulya vaszon valra csinalasaval együtt 2 főre valo Patyolat 1 végh Tőrök vaszon*”.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> „*A' Pótharaszti Vadászatra Gyűlt Uri Vendégek számára vettem Ifjú Rab Pál egyik Hentes Szék Árendánsunktól egy jókora süldő bőrös petyenyének felit fejestől, melly meg mérettetvén lett 59 funt ...*” MNL PML NkV SzK 1800/01. 1800. dec. 22.; SzK 1679/80. 1679. okt.

<sup>40</sup> MNL PML NkV SzK 1800/01. 1800. ápr. 29.

<sup>41</sup> MNL PML NkV SzK 1722/23. 52. pag.

<sup>42</sup> „*Solutio. Attunk neki dn 20. item attunk f 6 dn 40. Wasznat wöttünk 10 singett dn 90. Czernat dn 2. Wöttünk ismet 10 singet dn 80. czerna dn 5. Nadragot hozot Budarol Biro Ur dn 90 hagi rövid wolt hozot. Abat Nemetnetul todani dn 38. Wettünk egi szűrt nekj Gondatul f 1 dn 75. Ismet hozot Baltanetul Czernat dn 3. Attunk Giörgy Mesternek erőtte f 1 dn 60. Domani ala walo wasznat wöttünk dn 32. Summa f 18 d 20*”. MNL PML NkV SzK 1636/37. 11. pag.

<sup>43</sup> MNL PML NkV SzK 1645/46. 4-5. pag.

<sup>44</sup> MNL ML NkV SzK 1701/02. 9. pag.

<sup>45</sup> MNL BKML KkV SzK 1681/82. 232. pag.

A konyhában a szakácsok munkáját kukta segítette. Érdekes módon a pecsenye sütését gyermekekre is bízták.<sup>46</sup> Arról, hogy a szakácsok milyen ételeket készítettek, nem tájékoztatnak az írások. A zöldségfélék és húseletek, tojás („tikmony”) kapcsán – a későbbi, recens anyag ismeretében –, minden bizonnyal levest (hús- és zöldséglevest), főzelékeket (borsó, bab, lencse) főztek, valamint húsokat sütöttek. Ez utóbbiak fűszerezését a só mellett a bors, szerecsendió, kömény, torma is biztosította.<sup>47</sup> Kecskeméten bukkan fel a 18. században a „szárma”, amely későbbi nevén, mint *töltöttkáposzta* ismeretes. Neve alapján arra lehet következtetni, hogy balkáni örökség, a török táplálkozási kultúra maradványának tekinthető.<sup>48</sup>

A városháza épületében konyhát működtettek. A konyha tulajdonképpen szabadkénnyel ellátott helyiség lehetett. Ezt bizonyítják a későbbi történeti adatok is, amelynek két oldalán katlanokra helyezett üstben főzték az ételt. A konyha közepén álló tűzpadkán pedig a húst sütötték serpenyőben, lábasokban.<sup>49</sup> A bárány, malac sütésére a kemence szolgált, amelynek szája a konyhába torkollott, vagy különállóan építették az udvaron. A kemencében kenyeret, kalácsot is sütöttek.

Nagykörös ételspecialitása a *májpástétom*. Disznóvágáskor házilag készítik. A nyers májat pépesítik, sóval, borssal fűszerezik, *abalébe* áztatott kenyérrel gyúrájk össze és hogy összeálljon, tojással keverik. A kész májpástétomot a disznó hashártyájába, a *csepleszbe* tekerik, majd a kemencében, később a *sparheltben*, tepsiben kisütik. Ősinek mondható ételkülönlegesség – mely csak Nagykovácsoson ismeretes – létezését bizonyítja egy értékes történeti adat a 18. század elejéről. 1729-ben, a városi jegyzőkönyvben olvashatjuk hogy „Die 26 Mens October [...] Gál napi Váczi Vásárkor valo Vasarlás [...] Egy Vas Tablat a 'Pásttétomos Kemenczére' „80.” dénárért.<sup>50</sup> Az ételspecialitás megőrizte hagyományos jelentőségét és különlegességét.<sup>51</sup>

Körös város tanácsa is konyhájára megvásárolta a szükséges edényeket, eszközöket is. Például 1681-ben a város kiadásai élelmiszer és konyhai eszközök dolgában („Exitus expendarum generalium”): „Vöttünk három Faydot P. 9. Hust és Salatat. Poltr. 9. Hust es tanyerokat Polt. 34. Nyulat és madarakat Polt. 12. Safrant vöttünk [...] Item két fajdot - Polt 7. Eczetet vöttünk - Poltr 56 den 2.”<sup>52</sup> A kecskeméti magiszt-

<sup>46</sup> A számadóbíró feljegyezte 1712-ben „Pe'cse'nye'Sütő Arva Gyermekek'k feje gyógyítására Tall. 1. Polt 20.'fizetett; 1718-ban, hogy „Kukta Geczinek imeg [ing] gatyara adtam fn 1 „13 ½”. MNL PML NkV SzK 1712/13. 25. pag.; SzK 1718/19. 60. pag.

<sup>47</sup> „Csirket Galambfit „35. Edgj bors malmot 1 „15. Csirket, tyuktojást, lakatot „75. Konyhara Ugorkat Tyuktojast „75.” dénárért. MNL PML NkV SzK 1719/20. 31. pag.; 1722-ben „A Közösseges varas szüksegere ugy Konyhara valokat Frideric napi Vasarkor [1722. márc. 6.] Borsot Saffrant Szerecsen dio virágot, Gyertya tartót, Koppantót, Vas Rostát, köteleket, harapofogot, bor tisztított, az Tizedesek' Késeket és egyeb Kivántatókat egj Summaban vettünk fn 16 „86. Kecskeméti Gergely napi Vasarban 2 Akó Palyinkat aqvavitat.. fn 54 „12” dénár. MNL PML NkV SzK 1721/22. 43. pag.

<sup>48</sup> A szerbek ma is így nevezik a töltöttkáposztát. Novák 2015b.

<sup>49</sup> Novák 1989.

<sup>50</sup> MNL PML NkV SzK 1729/30. 1726. okt. 26.

<sup>51</sup> A sült májpástétom csak Nagykovácsoson fordul elő, másutt nem készítik. Ezért is hungarikumnak számít. Novák 2020a: 119.; Vö. Novák 2001.

<sup>52</sup> MNL PML NkV SzK 1681/82. 55-56. pag.

rátus 1674-ben „Hus moso tekenőt” vett a konyhájára.<sup>53</sup> A kőrösiek konyhájára 1740. április 29-én „öt föld Serpenyőt” vettek 55 dénárért, majd 1742. szeptember 27-én „egy Vas Serpenyőt” jóval drágábban, 50 dénár áron, mint a cserépeszközt, majd 1748. április 8-án „Sikárt vettem a Konyhára” mosogatás céljára – tudósít a számadó. A pesti vásárban július 18-án 3 darab „Lábas Serpenyő” és egy „Tányérmosó Fű” megvásárlására is sorkerült.<sup>54</sup> Az 1760-as esztendőben, október 29-én, a főbíró megválasztása ünneplésére, „Mind Sz: Napi Ebédre vettem három Malatzot -,85. Vettem 3 Nyúlat -,45. Ismét két Malatzot -,56 ½. Mind Sz: Napi Köszöntéskor adtam a Deákok'k f. 2,- Mendikánsok'k -,85” – könyvelte a kiadást a számadó bíró.<sup>55</sup>

A szakácsok mellett sütőasszony is a konyha személyzetéhez tartozott. Az ő feladata volt a kenyér, cipó, kalács és más finomságot sütése. Kőrösön például 1711-ben „Judith Szakacs Aszszony” mellett volt alkalmazásban „Posár Ilona Sütő Aszszony” is.<sup>56</sup>

A 18. század elején már az alkalmazottak között szerepel a pecsenyesütő. A város konyhája a nagy vendégjárásnak tulajdoníthatóan malac, bárány és ürü sülttel kiadósan traktálhatta az arra éhezőket. Különösen nagy szakértelmet nem kívánhatott a hús sütögetése, mert gyermekekre is rábízta a magisztrátus. Mint utaltunk rá, legkorábbi említés erre vonatkozóan 1712-ből ismeretes.<sup>57</sup> Későbbiek során sütögetésre rendszerint férfiakat alkalmazott a tanács, mint például: 1719-ben „Pecsenye Sütő Lukács”,<sup>58</sup>

<sup>53</sup> MNL BKML KkV SzK 1674/75. 226. pag.

<sup>54</sup> A városi számadás között szerepel 1672-ben, hogy „Kecskemethi vásárlás vörös hagymát Egy izbe' dn. 83. más izbe' f 2 dn 32. [...] Elő Kötő Hernácsot Szakácsnak. Edgyes hüvelyet vettünk Szakácsok dn 39.” MNL PML NkV SzK 1672/73. 90. pag.; A hússütésre szolgáló vasedény már korábban is használatban volt: „Az Was sepeniöt czjnalatuk megh az Waras hazához” jegyezték fel 1640-ben. MNL PML NkV SzK 1639/40. 189. pag. Valójában cserépedény a „földserpenyő”. A „sikár” a homokpuszták jellegzetes növénye. Csomóba kötve az edények mosogatására szolgált még a 20. században is. MNL PML NkV SzK 1740/41.; SzK 1742/43.; SzK 1747/48.; SzK 1751/52.

<sup>55</sup> MNL PML NkV SzK 1760/61. Szükséges megjegyezni, hogy 1756-tól két évtizedig Szent György nap (április 24.) helyett Mindenszentek napján (november 1.) választották meg a főbíró és a bírákat, hadnagyokat, tizedeseket. A hagyományhoz híven, az új bírákat az „oskola deákjai” köszöntötték. A vásárlással kapcsolatban fordul elő a „lábas sepenyő”, azaz a lábakon álló cserép vagy vas edény, amelyet a konyha tűzipadkájára helyezve használtak. Bár az eszköz megmaradt a későbbi évszázadokban is, azonban lábnélkülként „lábos” edény lett belőle. A lábos szavunk vele hozható kapcsolatba.

<sup>56</sup> A sütőasszony bére volt 10 magyar forint, valamint „1. Rása Szoknya, Sejéta vála [vállkendő]. 2. Két ing Csizma. 3. Két ing válnak valo gylcs. 4. Két Patyolat. e. Egy öt mariasos Ó [öv]. 6. Egy Rása Kötő. 7. Tiz Sing vaszon.” SzK 1711/12. 11-12. pag. 1750-ben kényszerűen változott a konyha személyzete: július 17-én „Sütő Asszonyunk el betegesedvén fogadtuk meg a' mostani Maris nevű Aszszonyt”, majd szeptember 7-én „Meg halván Kaszainé Szakács Aszszonyunk fogadtuk meg Kis Andrásné Sz: György napig”. SzK 1750/51.

<sup>57</sup> MNL PML KV SzK 1712/13. 35. pag.

<sup>58</sup> Fizetése: „Kesz Penz f. Ung 8. 1 Dolmany 1. Szűr 1. Nadrág 1. Par fejer ruha. 2 Par csizma”. MNL PML NkV SzK 1719/20. 11. pag.

1721-ben „Pecsenye Sütő Babák Istók”,<sup>59</sup> 1722-ben „Pecsenye Sütő Miklos”,<sup>60</sup> 1728-ban „Pecsenye Sütő Geczi”<sup>61</sup> dolgozott a város konyháján.

A városi tanács, jóllehet konyhát tartott fenn, de amikor rangosabb vendégek érkeztek, azok rendszerint szakácsokat is hoztak magukkal és helyben főztek. Például a török hódoltság korában a Budáról érkező török előjárók, vagy a későbbi korokban rangos katonák, felsőbb közigazgatási méltóságok, nem utolsósorban a város földesurai kíséretéhez is tartoztak szakácsok. 1630. évből arról szerezhetünk tudomást, „Hogi Rakoczi Urunk követi it voltanak wöttünk egy Czizmat Nekj f 3dn. Ugian akkor az Úr szakaczának f 3 dn” fizetet a számadóbíró, majd 1647-ben „Az Budaý Wezer Urunk it letekőr a' Tolmacznak fizettünk f 16 dn. [...] Ugian akkor a' Wezer szakaczának .s. az Mezarosoknak fizettunk 2 tall ...”, 1676-ban „13 7<sup>bris</sup> Egri Basa Szakácsának attunk Juhokért és Riskásáért 2. Tall”.<sup>62</sup> 1705-ben Kőrösön tartózkodtak a kuruc tábornokok, akik szakácsot is magukkal hoztak. A városi tanácsnak kellett róluk is gondoskodnia: „Károlyi U ő N. Konyha Mesterék Tal 1. P[oltura] 10. ugyan labra valo. P. Andrasi Miklos U. Szakacsak elő kötött Poltr 20. G Károlyi Sándor U ő Nga szekere mesterek ing labara valo T 1 P. 20.” – számolták el a költségeket.<sup>63</sup>

A törökök kiűzése után a földesuraknak birtokaikat kellett igazolni, a mezővárosoknak pedig a határuk területének kiterjedését. A határjárás a vármegye felügyeletével ment végbe. A vármegye helyettes főispánja<sup>64</sup> népes kísérettel jelent meg Nagykőrösön és a tanácsnak kellett gondolkodnia az ellátásáról is. Például 1750-ben „Ápr. 18. Szetsei László Kotsijával az Ur T. Ord. Vice Ispány Ur szakácsáért menvén, hozott Pestről Konyhára [...] Mondolat 1 fontot -,40. Irós Vajat -,80. Apro Szöllőt 1 fontot -,20. Káprít fél fontot -,35. Svábisi Gerslit -,26 ½. Narantsot hármát -,50. Zellert -,10. Salátát -,15. Tiszta Lisztet -,30. Dara Kását -,18.”

A birtok kihasítási, *ex usu proportionális*, per alkalmával Nagykőrösön 1768-ban megjelent földesurak szakácsukat is elhozták. A városi tanács beszerezte a szükséges alapanyagokat és a szakácsot is fizették, mint könyvelte is a számadó: „Culinarekra M. Földes Uraink itt léven, Ment f. 2,22 ½. Die eod. Tornallyai Márton Uram Szakácsának adtam fáradságáért -,56 ½.”, 1778. február 20-án pedig „Tekintetes V. Ispány Úr Szakácsának főzéséért adt. 1” forintot.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> Ő pénzt nem kapott, csak természetbeni juttatásban részesült: „1 szűr, 1 dolmány, 1 nadrág, 2 pár fehér ruha. 1 süveg, 1 bőrkapca, 1 bocskor; 1 rugott borjú.” MNL PML NkV SzK 1721/22. 11. pag.

<sup>60</sup> Kesz Pinz f Ung 5. 1 Szürkankó-dolmány. SzK 1722/23. 12. pag.

<sup>61</sup> „Pecsenye Sütő Geczi Bére Kész Pénz f. ung 6. Egész Ruha, Dolmány helyett Kankó” SzK 1728/29. 6. pag., A „Geczi” keresztnév a Gergely becező alakja (rendszerint fiatalokat becézték így, s lett belőle keresztnév, alkalmasint pedig belőle származtatható a Geczi vezetéknev), s ez arra is bizonyosság, hogy gyermek, netán serdülőkorú legény lehetett a pecsenyesütő „szakember”.

<sup>62</sup> MNL PML NkV SzK 1630/31. 79. pag.; SzK 1647/48. 176. pag.; SzK 1676/77. 157. pag. Szükséges arról is szólni, hogy a kőrösi tanácsnak Pest-Budára is kellett konyhára valókat küldeni, mint történt 1639-ben: „Godan Dömötörtől hogy az Wezer Konyhajara walo elest Barant Tikot Ludat Galambot fel küldöttünk költsége wolt dn 43.” jegyezték fel. MNL PML NkV SzK 1639/40. 363. pag.

<sup>63</sup> MNL PML NkV SzK 1705/06. 51. pag.

<sup>64</sup> Pest-Pilis-Solt egyesült vármegye főispáni tisztét az ország nádora töltötte be, aki egyben a Jászkunok főkapitánya is volt. A vármegye ezért csupán alispánt választhatott.

<sup>65</sup> MNL PML 1750/51.; SzK 1767/68. 1768. szept. 22.; SzK 1777/78.

A konyhával kapcsolatban említhető meg, hogy 1768-ban vidékünkön járt Albrecht királyi főherceg, akit Kecskeméten is vendégül láttak. Oda a nagykőrösieknek is kellett konyhára valókat küldeni: „A' Tekintetes N. Vármegye által Parancsoltatott, F. R. Császár Konyhájára való naturálékért, melyeket Kecskemétre küldettek, többek között 28 itte Írók Vajért”, baromfiért 34 forint és 28 krajcárt fizetett a város számadó bírāja.<sup>66</sup> Érdekességként említhető meg, hogy 1803-ban maga a nagykőrösi tanács tartott ünnepi lakomát hasonló okból: „A' mult Vasárnap az az 30<sup>ik</sup> Septemberbe a' Felsőség parantsolattyaából a' Felsőség II<sup>ik</sup> Ferencz Császár eö Felsőge örökös Austriai Császárságra lett emeltetése Solennitasa és Innepe tartatván ezen Városban, melly ebédén az össze hivott Vendégeknak a' Magistratus adott, az az ebédhez meg kívántatott apro Marhákért tyukért, pújkaért, malaczért, s más afféléért fizettem összvesen 18,36.” – jegyezte fel a számadóbíró, 1824-ben ismét rangos vendége volt a városnak, melyről tudomás szerezhető a város június 17. keltezésű számadásából.<sup>67</sup>

A konyha tehát sütéssel-főzéssel szolgálta a város elöljáróit, vendégeit.<sup>68</sup> Voltak azonban specialisták is, akik közkedvelt ételféleséget készítettek. Ilyenek voltak a kocsonyafőzők. A városi tanács például konyhájára tőlük is vásárolt zsírnak való hajat: 1800-ban „Kotsonya főző Szabó Istványtól vettem a' Város számára egy egy 25 funtos Hájjat”.<sup>69</sup>

A kocsonyát házilag főzték, s azt a piacon árusították a korábbi időkben. Hasonlóan a mai értelemben vett „füstöltáruhoz”, amely a disznóvágás során készített sonkát és más húsféléket tartalmazta. Ezeket „hideghús” néven árusították a kufárok.

A 17. századi adatok szerint a magyarság, a helyi lakosság ételféleségei között már megtalálható a hideg sertéshúsétel. A kocsonya, valamint a szalonna, melyek napjainkban is fontos szerepet töltenek be a táplálkozásban. A „hideghús” azonban nem a szarvasmarha, hanem a disznó feldolgozott húsa.

A recens adatok alapján ismeretes disznóvágás gyakorlata korábban is létezett, már évszázadokkal korábban is a házi élelmiszerellátást szolgálta. A 17. században is készítettek már töltelékféléket (hurka, kolbász), s minden bizonnyal a „hideghús” meg-

<sup>66</sup> MNL PML NkV SzK 1767/68. 1768. ápr. 18.

<sup>67</sup> „Ő fs K Fő Herczege Ferdinánd Korona Örökös a' folyó Holnap 14<sup>dik</sup> Napján itt a' Város Háznál ebédelvén az előre megküldött nyomtatásbeli Lista szerint az ő Herczege, kísérei, és cselédjei számokra a' Város által ki szolgáltatott Konyhákra valóknak ára Harmincz negy fokban 37 xrokban VCz ki fizetődven”. MNL PML NkV SzK 1803/04. 1803. okt. 3. november 8-án „A' Nagy Vendég fogadó bel Kortsároznak Roth Zsuzsánnának, a' T's Ns Vármegyei Tisztyeinek sok izben adott ebédért, fizettem a' mint a' Conto mutatja .... 10,31. És ugyan azon Tts Uraknak az ebéd és vacsora mellé adott borokért, a' Conto mutatása szerint ... 3,24.”; SzK 1824/25.

<sup>68</sup> Nagykőrös városi tanács Pótharaszti pusztáján tartott rendszerint vadászatot, ahová rangos közjogi méltóságokat hívtak meg, s lakomában részesítették őket, mint történt 1801. december 22-én is. A kiadások között említi a könyvelő, hogy „A' Pótharaszti Vadászatra Gyűlt Uri Vendégek számára vettem Ifjú Rab Pál egyik Hentes Szék Árendánsunktól egy jókora süldő bőrös petyenyének felit fejestől, melly meg mérettetvén lett 59 funt” és 5 forint 54 krajcárt fizetett érte. December 26-i feljegyzés szerint „A' folyó is illetett Pótharaszti Vadászatra conflualt sok Jó Uraink's Patronusaink kedvéért adott Tractahoz Pótharaszti Pusztán's Hartyanon meg vásárolt Apro jószág, s más Konyhára valókéért fizettem 11,37.” MNL PML NkV SzK 1800/01.

<sup>69</sup> MNL PML NkV SzK 1800/01. 1800. ápr. 4.

nevezés a tartósított, sózott, füstölt sertés hentesárura (*sonka, csülök, oldalas, nyújja, hosszúhús* vagy *szűzpecsenye*) vonatkozott.

A különböző sertéshúsféle élelmiszerekre számos értékes adat ismeretes a városi számadásokból, s az is kiderül, hogy a törökök is szívesen fogyasztották.<sup>70</sup> Számos adat ismert ezzel kapcsolatban.<sup>71</sup>

A történeti adatok bizonyossága szerint a sertést ősi módon, *orjára vágták*. A megtisztított, perzselt testet felülről, a hátán kezdték bontani és így nyerték a finom húsos gerinccsontot, az *orját*. A hideghús fogalmába tartozott a sonka, csülök, de minden bizonnyal az oldalas is. A történeti adatok szólnak a töltelékáruról, a kölessel majd rizzsel töltött hurkáról. Kolbász gyakrabban szerepel a vásárlási listákon. Tekintettel arra, hogy a paprika (örölt pirospaprika) még a 17-18. században nem található meg vidékünkön, a só, fokhagyma, bors lehetett a fűszerezés alapja.<sup>72</sup>

### Szalonna

A sertés igen fontos része *szalonna*, amely nagy értéket képviselt, nélkülözhetetlen élelmiszernek számított. Nem csak helyben vásárolta a tanács, de közeli-távoli helyekről – például Kecskemét, Szentes, Hódmezővásárhely, Mezőtúr, Kunhegyes, Szolnok

<sup>70</sup> A mezővárosoknak kötelességük volt ellátni vágómarhával a törököket, s ezt nevezték pásztor-mának. Érdekes módon ez a szó és fogalom a sertéshússal kapcsolatban is felbukkan, mint történt 1655-ben „Diszno Pasztomant wöttem 19. Talleron” – jegyezte fel a második bíró. MNL PML NkV SzK 1655/56. 174. pag.

<sup>71</sup> 1637-ben „Hogi az Vayda it wolt koczonia arra dn 10. Ugia' fogh hagimat dn 5 Perczet dn 3.” vett a számadó bíró; 1652-ben „Hurkaba walo Kassat wöttem dn 6. Repát Retket wöttem 1 Taller ara Czipo Kenyerett Törökökk' dn 4.”, 1657-ben „Reppat wöttem ededelünkre dn 7. Kaposztat es Koczonyatt wöttem dn 11. Tyukmonjatt [tyúktojás] wöttem dn 3.”, 1660-ban „Koczonyat hozattam az piaczrul dn 9.”, 1663-ban „Koczonyát és medgyet vettünk az haro' Agha itt létében dn 23. Ugorkát vettünk dn 5. Diszno hust hozattunk ebedünkre dn 16. Repat wettünk dn 3/II. Barackot dn 1. Sargha Barackot Törökökk vettünk [...] Rigonétul vettünk Koczonyát dn 5 [...] Magunk szükségere diszno hust dn 20.”, 1700-ben „Die 28 Novembr Kolbaszt vettünk”, 1733. október 22-én „Disznó husért -,45 60 Tyuk Tojásért -,32 ½ 14 Köcsögre -,54 ½ 400 Fű Káposztáért f. 6.,40”, október 26-án „Egy Sertés oldalért [oldalás] -,23. Disznó Husért -,51 ½”, 1737. április 3-án „három Kenyeret vett -,45 Egy Kolbaszt vettem -,23 ½”, 1737. május 1-jén „Egy diszno Orja f. 1.”, 1740. április 29-én „Vettem egy darab diszno hust”, 1741. november 30-án „Két Kolbaszt”, 1745. április 26-án „Az Urak itt lévén, téjre, téjfelre, Salátára, foghagymára Kolbászra -,55.” dénár, 1748. április 8-án „Sertés Hust és Kolbaszt -,85.” dénár áron. MNL PML NkV SzK 1636/37. 115. pag.; SzK 1740/41.; SzK 1741/42.. SzK 1752/53. 184. pag.; SzK 1757/58. 88. pag.; SzK 1660/61. 262. pag.; SzK 1663/64. 253-254, 256. pag.; SzK 1700/01. 44. pag.; SzK 1733/34.; SzK 1736/37.; SzK 1737/38.; SzK 1740/41.; SzK 1745/46.

<sup>72</sup> Novák 2016: 247-256. A paprika, jóllehet a 18. század elején már termesztették Szeged és Kalocsa környékén (Bálint 1962.), Nagykőrös vidékén csupán ritka esetben található meg, akkor is csupán fertőtlenítőszerként használták a porított paprikát. Novák 2020b.

– is hozattak nagy mennyiségben.<sup>73</sup> A szalontai sertés kiváló minőségű szalonnával rendelkezett. A város alkalmazottainak<sup>74</sup> rendszeresen juttattak éves konvenciójukban szalonnát,<sup>75</sup> ugyanakkor „diszkrécióba” is adták a felső hivatali méltóságoknak, város földesurának. Igen értékes ajándéknak számított.<sup>76</sup> A civis életmódból következően ugyanakkor a helyi kismemesek, civisgazdák, sőt a városi hivatalnokok, a lelkész, „oskolamester” is foglalkozott sertéshízalással, a szalonna értékesítésével. Idegenek helyben boltot is béreltek eladás céljából.

A városban a kereskedők boltokban is árúsították a szalonnát, mint például a görögök 1713-ban: „*Proventus Accidentarum A Szalonnás Görögök bolt bérben*” fizettek 30 dénárt a város pénztárába.<sup>77</sup>

A város mézsárszékét bérlő hentesnek nem volt szabad a szalonnát eladnia. Erről ad bizonyoságot a magisztrátus büntetése 1756-ból: „*Hentes Tenke András Contractussa ellen Kota Fekete István Szalonnát mérván az eő Kglme requisitiojara meg büntetettvén fizetett f. 2*”.<sup>78</sup>

A városi számadások bőséges adatokat szolgáltatnak a szalonnára vonatkozóan. 205 font 220 font 150 font 15 font 80 font 88 font 100 font 394 font 52 font 82 font 147 font 119 font 105 font 83 font.<sup>79</sup>

<sup>73</sup> A nagykőrösi tanács vásárlása 1788-ban: május 9. „*Király Gergelynetől Szolnoki Lakostól 150 font Szalonnát [forint] 30*”, május 10-én „*Pintér Borbélytól egy Mása Szalonnát 2 Hájja*” 20 forint, június 24. „*Csók Moses Urtól 15 font Hájjat*” 4 forint, július 2-án „*Molnár Mihály Ur'k [...] 2. Mása Szalonnáért*” 47 forintot fizettek. MNL PL NkV SzK 1788/89.; 1801-ben „*Ketskeméti Vársárba Czira Gergely Ur Város Gazdája által vásároltattam Város szükségire Kkeméti Lakos Ölvödi Jánostól 88 font szalonnát [...] Ugyan az úttal Szegedi Lakos Doczi Andrástól 100 font szalonnát*”. SzK 1801/02. 1801. máj. 10.

<sup>74</sup> Főbíró és második bíró, két nótárius, két lelkész, oskolamester, tanítók, szakácsok, pásztorok, szolgák, stb.

<sup>75</sup> A táplálkozással kapcsolatban: Novák 2015.

<sup>76</sup> A diszkrécióval kapcsolatban: „*Bécsben küldettem discretioban az Urak'k ötven pár Fogoly mada-rat a midőn N Balla Gergely Ur és N. Farkas János Ur'k oda fel voltak f. 08., 21 ½. Ugyan Bécsben küldöttem hatvan két Ittze Vajat, mellyet vettem f. 24., 80. Vásár Privilegiumot és más Publicumokat Solicitalván a' N. Város Bécsben akkor az Urak számára vettem Szalonnakat f. 204*”. MNL PML NkV SzK 1758/59. 1759. febr. 5.; „*Exitus Discretionum [...] Meltosagos Keglevics Sidmund Úr eő Nga Lakodalmi solennitasara egy Szalonnát vettünk Tall 9. Meltosagos Groff Keglevics Sigmund Úr Feleségének egy Veg patyolat Tall 8 P. 40. Item az Urk eő Ngk egy Karmasint Tall 2 Pol 27/1. Item fő szerszámra Tall 20.*” MNL PML NkV SzK 1701/02. 62. pag.

<sup>77</sup> MNL PML NkV SzK 1713/14. Reditus Accidentarum. 13. pag.

<sup>78</sup> MNL PML NkV SzK 1756/57. 1756. máj. 18.

<sup>79</sup> Például: 1701-ben „*Meltosagos Keglevics Sidmund Úr eő Nga [földesúr] Lakodalmi solennitasara egy Szalonnát vettünk 9 tallérért*”, 1706-ban „*Die 16. Mar[cius] Szalonnás Emberek adtak bót bért Poltr 27*”, 1710-ben „*A melly szalonnát G[róf]. Károlyi Sándornak [akor még kuruc tábornok] Küldöttünk kettei'k az árát fizettük meg Tall 5.*”, 1737. március 21-én „*Tömösvári János Vásárhelyre menvén Szalonnakért adtam f. 50,50*”, 1737. május 14-én „*Gerecze János által Szentesről hozattam hat szalonnát f. 66., 40*”, 1742-ben „*Egy Kunhegyesi Embertől vettem egy Szalonnát f. 16., 50.*”; 1743. április 2-án „*117 Font [kb. 60 kg] Szalonnáért*” fizettek 10 forint és 53 ½ dénárt, 1748. augusztus 26-án „*Tiszt Tsati Daniel Urtul [református lelkész] egy Szalonnát f. 14*”, 1758. április 30-án Pintér Jánosnéól „*a' Város számára Czira Gergely V Gazda Uram Keze alá egy Mása [kb 60 kg] Szalonnát 15*”, 1761. május 6-án „*Szegedi Vásáruól hozattam Kölesdi István*

## Sertésháj

Szalonna mellett rendszeresen vásároltak *hajat* is. A sertésháj fontos zsíradék, amelyből zsírt sütöttek, de süteményekhez is felhasználhatták (pl. *hajastésztaként*). A városi tanács részben saját konyhájára, de ajándékba is vette nagyobb mennyiségben. A számadó bíró feljegyzése szerint: 1739. június 24-én „46. font [kb. 25 kg] *hájat vettem egy Oláh embertől f. 3., 64*”, 1741. augusztus 21-én „Beretvás István *Urtul vettem 22 Font Hájat*” 4 forint 40 dénárért, 1742. szeptember 7-én „*Vettem 37. Font Hájat f. 6., 20*”, 1758. augusztus 9-én „*A Kecskeméti Vásárban Vásároltattak [...] 19 font Hájat az Uraknak*”, 1770-ben a kecskeméti Gordián napi vásárban vettek „*a' Város számára Két Mása és 61. font [kb. 1,5 q] Szalonnát Hájjal együtt f. 40., 15*”, majd „*Bánatban Csakován Lako Kucsar Jánostól*” 30. font hájat. A város egyik tekintélyes szenátorától 1785. június 24-én „*Csók Moses Urtol 15 font Hájat*” vettek, majd ugyancsak a város szenátorától is vettek 1795. augusztus 28-án: „*Sütő János Úrtól*” 57 font hájat.<sup>80</sup>

A rossz minőségű hájat, zsírt a kocsik, szekerek tengelyének kenésére használták fel. A pesti, de a helyi és szomszédos kecskeméti vásárokon szereztek be. Például 1768. április 7-én „*A' Város szükségére [...] A Hámok Kenésére Láb 'Sirt*” vásároltak 2 forintért, majd más esetben, 1792. június 25-én „*Szekerek és kotsik tengelyére 31 font hájat*”. 1800. április 30-án, amikor Pintér Jánosnétól vettek szalonnát a körösi tanács emberei, akkor „*Ott vélünk levő Két Kotsis kezibe adtam egy funt Kotsit kenni való*

*Hadnagy által a' Város számára 3 mázsa Szalonnát f. 27*”, 1784. május 10-én „*Kecskeméti Vásárban vettem 205 font szalonnát*”, 1785. március 18-án „*Egri Tamás Görög'k 220 font szalonnáért*” fizettek 22 forintot, 1788. május 9-én „*Király Gergelynetől Szolnoki Lakostól 150 font Szalonnát*”, május 10-én „*Pintér Borbélytól egy Mása Szalonnát 2 Hájjal*”, június 24-én „*Csók Moses Urtol 15 font Hájat*” vettek, július 2-án „*Molnár Mihály Úr'k [...] 2. Mása Szalonnáért*” fizettek 47 forintot, 1798. április 30-án „*A' Város belső szükségletei potolására [...] Turon a' Vásárban vettem 80 font szalonnát hajastól 12., 48*”; 1801. május 10-én „*Kecskeméti Vásárba Czira Gergely Ur Város Gazdája által vásároltattam Város szükségire Kkeméti Lakos Ölvödi Jánostól 88 font szalonnát [...] 22.,- Ugyan az úttal Szegedi Lakos Doczi Andrástól 100 font szalonnát*” 28 forinton, 1811. június 24-én „*A' Nyári vásárba a' város számára [...] 394 font szalonna árát 1024 fkat 24 xrt*”, június 29-én „*Professor Balog Mihály Urtol a' Város számára vett 52 font szalonna árát 135 fkat 12 xrt*” fizettek, 1812. május 9-én „*Bakos Ambrus Urtol a' Város számára 18 xrijával vett 101 font szalonna árát*” 30 forint 18 krajcárt xrt fizették ki, 1814. május 31-én ugyancsak „*Notarius Bakos Ambrus Urnak a' tölle a' Város részire 90 ftjával vett [...] 82 font Szalonnáért és Hájért*” adtak 73 forint 48 krajcárt, majd június 4-én a másik nótáriusnak, „*Notar Ns Bartok Mihály Urnak a' tölle [...] vett 147 font Szalonnáért*” 142 forint és 48 krajcárt, majd december 26-án „*Jagyugya Györgytől rész szerént a' Város szükségére rész szerént Pestre küldendő ajándékba vett 119 font szalonnáért fizettem [...] 77,21*”; 1817. augusztus 11-én „*A' közelebb tartatott Vásár alkalmatosságával Ketskemétre oda lévén a' Város részére [...] 244 font*” szalonnát, majd szeptember 22-én „*A' közelebb tartatott Ketskeméti Vásárban a' Város részére [...] vett 105 font Szalonnát*” fizették ki 136,5 forintban, 1817. december 13-án pedig „*Darin Mihálytól Pestre ajándékba 83 font Szalonnát vevén*” 66 forintért és 24 krajcárért. MNL PML NkV SzK 1701/01. 62. pag.; SzK 1710/11. 45. pag.; SzK 1736/36.; SzK 1737/38.; SzK 1742/43. 1742. máj. 26.; SzK 1743/44.; SzK 1748/49.; SzK 1758/59.; SzK 1761/62.; SzK 1784/85.; SzK 1785/86.; SzK 1788/89.; SzK 1792/93.; 1798/99. SzK 1801/02.; SzK 1811/12.; SzK 1812/13.; SzK 1817/18.

<sup>80</sup> MNL PML NkV SzK 1739/40.; SzK 1741/42.; SzK 1757/58.; SzK 1770/71.; SzK 1788/89.; SzK 1795/96.

*Hájra*” 16 krajcárt, a számadó szerint. 1801. július 7-én lózsír vásárlására került sor: „*Martzy Zsidotól vettem 20 ittze Ló Zsirt az Város Ló szerszámjainak kenésére*”, 1803. augusztus 13-án pedig „*Szeckerka Jánosnéól 17 és fél iccze avas Zsirt szerszamokat kenni*” vásároltak.<sup>81</sup>

## ÖSSZEGZÉS

A történeti adatok bizonyossága szerint is megállapítható, hogy a sertés vagy közmert nevén disznó az állattenyésztésben kiemelkedő szerepet játszott és játszik napjainkban is. A történeti források a fajtáját illetően jószerivel csupán a 18. század végétől szolgáltatnak adatokat. A Nagykőrösön keresztülhajtott sertések között az erdélyi, hegyi oláh kereskedők a vadkanszörű hegyi, de a szalontai néven ismert sertést is értékesítették. Ez a kemény húsú, vastag szalonnájú fajta értékesnek bizonyult, mit bizonyítanak a szalonnára vonatkozó adatok is. A 19. század elejétől szélesebb körben elterjedt zsír-sertés, a mangalica nem csak porhanyósabb húsa miatt, de vastag szalonnájáért is közkedvelt lett. A 19. század végén jelentek meg az angol hússertés fajták, amelyek a 20. században váltak egyre elterjedtebbé a háztartásokban, háztáji gazdaságokban.

A sertés húsa az élelmezés fontos alapanyaga. A 19. század közepéig a városi tanácsok saját konyhát tartottak fenn, ami azért is fontos, mert ismertté válhattak az élelmiszer alapanyagok és fűszerek, amelyeket valójában a lakosság is használt. Nagykőrös vonatkozásában szükséges kiemelni, hogy a disznóvágás során készített finom májpástétom egyedülállóan tekinthető, egyben hungarikumnak is tartható.<sup>82</sup> A szalonna is minden időben fontos élelmiszernek számított, egyben értékes ajándékul is szolgálhatott.

## Irodalom

ÁDÁM Gerzson

1904 *A nagykőrösi Athenás, vagy a nagykőrösi írók élete*. Nagykőrös: Ottinger Kálmán Könyvnyomdája.

BALÁZS János (szerk.) et al.

1970 *A magyar nyelv értelmező szótára* 2. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BÁLINT Sándor

1962 *A szegedi paprika*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

<sup>81</sup> MNL PML NkV SzK 1767/68.; SzK 1800/01.; SzK 1801/02.; SzK 1803/04.

<sup>82</sup> Az 1990-es évek végén a kulináriákban élenjáró franciák végeztek felmérést Magyarországon. Ennek következménye lett, hogy az Agrármarketing Centrum összegyűjtötte a jellegzetes magyar étel alapanyagokat, ételféleségeket. A nagykőrösi májpástétom annyira megnyerte a franciák elismerését, hogy a Cora áruházaiiban árusították. A „*nagykőrösi sült májpástétom*” üzemi előállításával a nagykőrösi Donáth Ambrus cége is foglalkozott és beszállítója volt a francia élelmiszer áruházaknak.

BOROVSKY Samu (szerk.)

é.n. *Bihar vármegye és Nagyvárad. Magyarország Vármegyéi és városai.* Budapest: Apollo Irodalmi Társaság.

GALGÓCZY Károly

1896 *Nagy-Kőrös város monographiaja.* Budapest: Pátria.

KISS Lajos – PAPP László – BENKŐ Loránd (szerk.)

1970 *A magyar nyelv történeti etimológiai szótára 2.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

NOVÁK László Ferenc

1976 A Börzsöny-hegység északnyugati vidékének településnéprajzi viszonyai. In Ikvai Nándor (szerk.): *Börzsöny néprajza.* Studia Comitatus. Tanulmányok Pest megye múzeumaiból 5. 243–307. Szentendre: Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága.

1982 *Az Arany János Múzeum Irodalomtörténeti Gyűjteménye I. Arany-kéziratok.* Archivum Musei de János Arany Nominati I. Nagykőrös: Arany János Múzeum.

1989 *A Három Város építészete.* Az Arany János Múzeum Kismonográfiái 8. Nagykőrös: Arany János Múzeum.

1991 Az állattenyésztés struktúráváltozása a XIX. és a XX. században. In Bicsérdy Gyula – Szent Tibor – Facsar László (szerk.): *A hagyományos állattartás története.* Tudományos Közlemények 2. 132–150. Hódmezővásárhely: Debreceni Agrártudományi Egyetem Mezőgazdasági Főiskolai Kar.

2001 Májpástétom. In Farnadi Éva (felelős szerk.): *Hagyományok-Ízek-Régiók. Magyarország hagyományos és tájjellegű mezőgazdasági és élelmiszer-ipari termékeinek gyűjteménye II. Dél-Dunántúl, Közép-Dunántúl, Közép-Magyarország, Nyugat-Dunántúl.* Budapest: Agrár Marketing Centrum-Földművelésügyi és Vidékfejlesztési Minisztérium.

2015a Táj, település, hagyományos gazdálkodás. In: Novák László Ferenc (főszerk.) *Hódmezővásárhely néprajza* 15–150. Hódmezővásárhely: Németh László Városi Könyvtár és Pósa Lajos Gyermekkönyvtár.

2015b *A Három Város néprajza.* Studia Folkloristica et Ethnographica 60. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajz Tanszék.

2016 A törökök húsfogyasztása a 16-17. században és a magyar táplálkozási szokások. In Bánkiné Molnár Aranka (szerk.): *Vízöntő. Ünnepi kötet a Jászságról Bathó Edit tiszteletére* 247–258. Szolnok: Damjanich János Múzeum.

2018 „Itt vagyunk tehát, végre valahára. Nagy Kőrös salétromos és homokos Kanaánjában...!” In Novák László Ferenc (szerk.): *Arany János Bicentenáriumi konferencia.* Nagykőrös, 2017. október 20. Nagykőrös: MTA BTK – OniPrint Kft.

2020a A kőrösi sült pástétom. In Szigeti Márta (szerk.): *Nagykőrösi Kalendárium* 119. Nagykőrös: Arany János Kulturális Központ.

2020b Zöldség és gyümölcs a Duna-Tisza közti Homokhátság középső vidékén a XVII-XVIII. században. *Forrás* 52. évf. 7-8. sz. 39–63.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

1988 The Development of Swine-Keeping in Hungary in the 18th Century. In Zoltán Ujváry (red): *Ethnographica et Folkloristica Carpathica* 5-6. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem.

1993 *A magyarországi állattartó kultúra korszakai.* Kapcsolatok, változások és történeti rétegek a 19. század közepéig. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- 2009 Állattartó kultúra. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.) *Magyar Néprajz I/2. A magyar népi műveltség korszakai*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- SZABADFALVI József
- 1991 *A sertés Magyarországon*. Debrecen.
- 2001 Sertéstartás. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz II. Gazdálkodás*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

### Levéltár

Magyar Nemzeti Levéltár (MNL) Bács-Kiskun Megyei Levéltára (BKML) Kecskemét Város (KkV)  
Számadáskönyv (SzK)

Magyar Nemzeti Levéltár (MNL) Pest Megyei Levéltára (PML) Nagykőrös Város (NkV)  
Számadáskönyv (SzK)

*Novák László Ferenc*

MTA doktora, néprajzkutató, történész, geográfus

e-mail: novaklf74@gmail.com

László Ferenc Novák

### Swine-keeping in Nagykőrös and its vicinity in the 17<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> century

According to historical data swine-keeping played and plays an outstanding role in livestock farming. The historical files of the archives of the town of Nagykőrös (in East-Central Hungary) from the 17<sup>th</sup> century provide abundant data for swine-keeping. The market town kept sheep, cattle and swine in the pasture lands, which were looked after by swineherds. To satisfy the needs of the urban population, the municipal council regularly regularly bought swine locally and at the fairs of the neighbouring Kecskemet and in more distant cities (Szeged and Szolnok, as well as in Hódmezővásárhely, Mezőtúr, Nagyvárád). In the 18<sup>th</sup> century Transylvanian Vlach merchants frequently visited Nagykőrös, and townspeople also imported swine from the southern regions, such as Bačka and Banat as well.

The primary use of swine was its meat used for meals, and a valuable part of it was the bacon, which was part of townspeople's own consumption and was also used as gift in large quantities.

Historical sources provide data about the breeds of the swine only from the end of the 18<sup>th</sup> century. Transylvanian Vlach merchants sold boar-haired mountain swine as well swine from Nagyszalonta (Salonta). This was a breed with tough meat and thick bacon. From the beginning of the 19<sup>th</sup> century the mangalica breed became popular not only because of its crispy meat but also because of its thick bacon. At the end of the 19<sup>th</sup> century the English meat swine breeds appeared, which became more and more popular in course of the 20<sup>th</sup> century in household farming.

The meat of swine is an important raw material for cooking. Until the middle of the 19<sup>th</sup> century, municipal councils maintained their own kitchens. From the related documents the types of raw material and spices that townspeople used can be revealed. It is clear from the sources that the swine meat was fried. The municipal council even employed a processional frying person. In Nagykőrös the

liver pâté made during pig slaughtering is a unique delicacy. Bacon was always an important food. The employees of the municipal council (officers, servants, shepherds) received it as part of their annual allowance. Bacon was a valuable gift as well provided for the high-rank officers of the county as well as for the notabilities of the emperor's court in Vienna.

Oroszi Sándor

## „Elvtársi” vadászatok a Nagykunságban, Karcag környékén

Az 1945-90 közötti évek vadászatát a magyar vadászattörténet-írás *elvtársi* időszaknak nevezi.<sup>1</sup> A jó három évtizeddel ezelőtt lezáródó periódus értékelése, netalán *feltámasztása* azóta is tart, s remélhetően újabb és újabb részletek kerülnek felszínre. Jelen dolgozatunk ehhez kíván adalékokkal szolgálni. A korábban már bemutatott Nagykunságból terjedelmi okok miatt elsősorban annak csak „fővárosát”, Karcagot tudjuk kiemelni. Ez ugyan szűkítés, miközben bővítést jelenthet az, hogy 1960-as, 70-es évek történéseit magam is kortársként éltem meg, így itt-ott saját megfigyelésemet is rögzíthetem.

1944 októberében, még a Horthy-proklamáció előtt, a szovjet csapatok ebben a térségben érték el először a 4-es számú közlekedési főutat, mellette a Debrecenbe (Kolosvárra) és Budapestre vezető vasúti fővonalat. A *rusz* viselkedése, berendezkedése, természetesen nem különbözött az azóta már sok helyen leírt módoktól,<sup>2</sup> de vadászati szempontból hadd emeljük ki: amíg volt az udvarokban, tanyákban élelmiszer, addig csak a *látatlankodó* kutyák estek áldozatul a géppisztolyos („davajgitáros”) felszabadítóknak. Idővel akár a galambokat, akár a nehezebben *megfogható* nyulakat is célba vették. Ehhez járult a lakosság kártétele, mivel itt is jellemző volt, hogy a harcokban elesetteket még el sem temették, de a fegyverüket már elvették – sokszor a lakosok –, s azokat ki kellett *próbálni*, többnyire a vadakon.<sup>3</sup> Családi emlékezetünk őrzi édesapám, Oroszi Sándor (1925-2010) és mostohabátyja *szerzett* puskájának és lőszérének otthoni *kipróbálását*. A művelet helyszíne egy kis ól volt, ami a robbanástól rájuk szakadt. Ismétlem, a front és az azt követő összevisszaság Karcagon sem kedvezett a vadállománynak.

A kormány már 1945 nyarán foglalkozott a vadászat kérdésével, amikor a vadászati jogot elválasztotta a földtulajdontól, és a kötelező bérbeadást az államnak tartotta fenn.<sup>4</sup> Az időközben megkezdődő földosztást tehát nem terhelték a tulajdonhoz kapcsolódó egyéb, például vadászati joggal, és egyúttal a vadászterületek kialakítását ettől az időtől fogva a földrajzi, közigazgatási adottságok határozhatták meg. A szervezett vadászathoz a vadásztársasági formát írták elő, ahol a tagoknak csak akkor adtak fegyvertartási engedélyt, ha mind tagságukat, mind bérelt területüket igazolni tudták. A hármas követelmény, a tagság, a fegyvertartás és a területbérlet aztán egészen az 1952-53-as évekig állandó (párt)állami beavatkozásra adott lehetőséget, egyre durvább politikai megfontolásokból.

<sup>1</sup> Patay 1999: 46.; Kovács 2002: 48.; Majtényi 2006., 2009.

<sup>2</sup> Kárpáti 2009: 71–72.; Bihari–Cséti 2012: 54–65.

<sup>3</sup> Bakóczy 1973: 250–251.

<sup>4</sup> 4640/1945. ME sz.r.

A kormány a *koalíciós időszakban* szorgalmazta a vadásztársaságok megalakulását, a vadászatot, aminek több oka is volt: meg akarta szüntetni az öncélú, a megszállókat is irritáló (magyar) orvvadászatot; kellett a közéletbe a vad, elsősorban a nyúl; a jóvátételi hússzállítmányok szintén vadhússal is kiegészítendő, kiegészíthetők voltak.<sup>5</sup> A vadhúst is terhelő kötelező beszolgáltatásokhoz azonban az állam sem elegendő löszert (főleg sörétet), sem fegyvert nem tudott biztosítani. Tehát az újdájszok,<sup>6</sup> továbbá a régi, de fokozatosan kiszorított, majd *osztályellenséggé* nyilvánított, tagok nehezen boldogultak. Sőt ha ehhez még hozzávesszük a *felszabadítók* önkényeskedéseit, amibe belefért nemcsak a már engedélyezett fegyverek elkobzása, netalán a *puskás csapat* robotra terelése, láthatjuk; a legális vadászat a mind jobban szaporodó nyúl- és fogolyállomány ellenére is nehezen indult.

Végül még egy, a továbbiakban fontos országos motívumot kell megemlíteni. Az egyre jelentősebbé váló kommunisták vezére, Rákosi Mátyás 1945 elején még azzal jött haza Moszkvából, hogy Sztálinnal parafrázálva<sup>7</sup> úgy vélekedett: nem kell vad, mert akkor nincs vadász, s probléma sem merül fel. Aztán hamar rávezették a vadászatra, és mind ő, mind utódai legfelső és leghatékonyabb pártfogói lettek a magyar vadászatnak, vadgazdálkodásnak.<sup>8</sup>

Karcagon Láposi László, molnár vezetésével alakult meg egy vadásztársaság 1945-46-ban,<sup>9</sup> bár a források végig arról tanúskodnak, hogy a Nagykun mellett egy másik, a Szakszervezeti is ekkor jött létre. Pontos adataink sem a tagokról, sem az alakulási jegyzőkönyvről, netalán alapszabályokról nincsenek, mert azok – a politikai elvárásoknak megfelelően – *keringtek* a földművelésügyi, belügyi és természetesen előbb a szovjet ellenőrző bizottsági, majd az államvédelmi hivatalok között.<sup>10</sup> A tagság pedig néhány helyén maradt városi értelmiségiből,<sup>11</sup> aztán kisparasztokból, újgazdák-ból, idővel pedig egyre inkább a bizonytalan hátterű közigazgatási és pártmunkásokból állott.<sup>12</sup> Hogy valaki értsen is a vadászathoz, korábbi híres orvvadászokat is igazoltak és bevettek,<sup>13</sup> majd tömegesen a téesz-parasztokat. Utóbbiakat 1951 után, amikor Karcag város Túrkevét követően az országban másodikként lépett a közös gazdálkodás útjára.<sup>14</sup> Ez a társasági névben is tükröződött: Karcagi Szabadság Tsz. Vadásztársasága.

A vadászterületek bérletét 12 évben állapították meg, s a bért többnyire nyúlban kellett a városnak, mint az állam képviselőjének, leróni. A hároméves terv (1947-49) idején a beszolgáltatandó nyúlhúsról kvótákat állapítottak meg, ami 1956 őszéig meg is maradt. Tehát aki vállára vette a puskát, az *termelt*, bár kezdetben voltak olyan *reakci-*

<sup>5</sup> Tóth 2007: 8–11.

<sup>6</sup> Az újgazdák neve után honosították meg.

<sup>7</sup> Nincs ember = nincs probléma.

<sup>8</sup> Rakk 1995: 69.; Rácz 2009.; Stier 2020.

<sup>9</sup> Róla a karcagi malmok monográfiája sem molnárként, sem vezetőként nem tud. Kovács 1997. Egyedül a saját maga által elmondott életrajzban hirdeti: Baróti 1973: 26.

<sup>10</sup> Tóth 2007: 277, 287, 296, 312.

<sup>11</sup> Gyógyszerész, orvos, esetleg tanár.

<sup>12</sup> Karcagi szólas szerint: „pokolból együtt”

<sup>13</sup> Kun 2009: 72–76.

<sup>14</sup> Urbán 2002.

ós hangok is, amelyek szerint ha a föld azé, aki megműveli, akkor a vad meg azé, aki lelövi.<sup>15</sup> Később általánossá vált, hogy a vadászok egy leadott nyúl után három sörétes *patrony*-t, *tőtis*-t vásárolhattak, amelynek forgalmazása természetesen megmaradt állami monopóliumnak. Az önellátásra törekvő ország gazdaságának ugyanakkor szűksége volt a nyúlgeresztnél kezdve a (kóbor)kutya lenyúzott bőréig mindenre. Ezek gyűjtésével *pluszpontokhoz* lehetett jutni.<sup>16</sup>

A már századforduló óta emlegetett vadászvizsgát az új rendszer csak fokozatosan vezette be; először az újvadászoknak többnyire csak *házi* vizsgát kellett tenni. Az 1950-es évek elejének szaksajtója aztán Karcagról is „győzelmi jelentéseket” küldött: 80 karcagi vadász tett vizsgát.<sup>17</sup> Majd: a Nagyikunságban „versenyfelhívások” jelentek meg, amelyekben ragadozógyérítési vagy nyúlbeadási „*vetélkedést*” szorgalmaztak.<sup>18</sup> Városunk beletartozott a „*mezőgazdasági mintakörzetbe*”, ami fokozott pártfigyelmet jelentett.<sup>19</sup> Különösen Gerő Ernő tartotta szemmel, illetve személyes megjelenésével, beszédeivel szóval a vidéket, amit a nagykunok természetesen pártállásuk, világnézeti meggyőződésük szerint értékelték. Egy biztos: a puska kiváltságával sok kötelezettség járt. Így a kezdeti „*népi demokratikus*” nekibuzdulás után Karcagon is voltak, lehetek, akik kiléptek a társaságból.<sup>20</sup>

A vadásztársaságoktól az első ötéves terv (1950-54) folyamán a „termelés elsődlegessége” mellett fokozatosan megkövetelték mind a vadőrtartást, mind a kíméleti területek kijelölését, leginkább pedig a tervek alapján történő „letermelést”. A ma is ismert vadgazdálkodási eljárások közül kiemeljük a ragadozógyérítés elsődlegességét. Ezt különösen az egyre növekvő fácánállomány hálálta meg Karcagon, ahol a Dózsa tagjai brigádokba szerveződve vadásztak.<sup>21</sup> A társaságbeliek azonban nem voltak mentesek az akkori, különböző emberi gyengeségektől sem. Ahogyan az egyik kortárs megfogalmazta: „*56-ig volt abban a társaságban sokféle ember; jó is, rossz is, igazember is, pökhendi spicli is.*”<sup>22</sup> Így aztán a belső orvvadászat is virágzott.

A nagyikunsági tanyaszám csúcsát 1949-50-ben érte el.<sup>23</sup> Az újgazdák már, a régi *redemptus utódok* pedig még ott élhettek, amivel összefüggésben a vadorzás mindennapos lehetett. A hol bevezetett, hol megszüntetett élelmiszerjegy-rendszer ezt csak ösztönözte. Ne feledkezzünk azonban el azokról sem, akiket a proletárdiktatúra „*lefegyverzett*”. Nekik maradt egy kiskapu: légfegyvert a 60-as évek végéig bárki tarthatott.<sup>24</sup>

A vadászok megítélését talán minden korábbinál rosszabbnak vehetjük, amit nemcsak a „*kiváltságosok*”, a „*poletárok*” (így!) esetleges gyűlölete tüzelt, hanem például

<sup>15</sup> Tóth 1995: 134.

<sup>16</sup> Csöre 1994: 268–270., továbbá lásd a *Magyar Vadász* 1951. évi számaiban a Nyersbörgyűjtő és Készletező Vállalat hirdetéseit.

<sup>17</sup> Szűcs 1950: 2.

<sup>18</sup> Három város *Magyar Vadász* 1952: 9.1.

<sup>19</sup> *Erdőgazdaság* 1949: 206. és Oroszi 1999.

<sup>20</sup> Mess 2003: 79.; Gálfalvi 2003: 83.

<sup>21</sup> Két társaság ezen a néven egyesült.

<sup>22</sup> Kun 2009: 74.

<sup>23</sup> Mészáros 1974: 157–158.; Molnár 2002: 21–22.

<sup>24</sup> Orosz 1969.

a kutya lelövések is. Olvassuk csak! „[A háborús megpróbáltatások után] Anyám csak akkor zokogott, amikor elmesélte, hogy a vidám karcagi vadász elvtársak, hogy' lőtték le egyetlen védelmezőjét, a kis korcs [Pamacs nevű] kutyáját” – írja a híres karcagi származású festő, Bod László, akinek tanító édesanyja tanyán élt.<sup>25</sup>

Végül egy családi emléket idézek, a *Varjast*. Ő városi (párt?)tisztviselő volt, aki délutanonként megjelent a Karcag–Vásártér vasúti megálló környékén, és az ott éjjeli szállásra gyülekező „fekete seregre” puskázott. Apám elégtétellel mondogatta: az igaz, hogy engem kitelepítettek a városszélre, de ennek az elvtársnak így kell ennivalót szereznie, miközben azért nekem még mindig van mit vacsorázni.

1956-ról Patay László jegyezte fel a fegyverneki solymász, Lelovich György „ütközetét”. Nevezett vadászpajtásaival Kunmadaras–Karcag térségében vadászpuskákkal várta a szovjetek csapatát. A Don Quijote-szerű vitézt és embereit azonban az oroszok nem értették, de a „sztoj!” után sem lőttek, hanem csak a fegyvereiket szedték el, majd hazazavarták őket.<sup>26</sup>

A Forradalmi Munkás-Paraszt Kormány 1957-ben máig ható törvényerejű rendelettel foglalkozott a vadászattal.<sup>27</sup> Kimondták a vad állami tulajdonát, és több, a vadászterületekre és a vadászat gyakorlására vonatkozó – főleg szakmailag indokolt – határozatot hoztak. A vadászok száma azonban csökkent, hiszen újabb átvilágítások következtek, egyben előírták a kötelező állami vadászvizsgát.

Karcagon a téeszek egyesülését követően öt nagyüzem, egy állami gazdaság és Apavárán az erdőgazdaság rögzült egészen az 1980-as évek elejéig, amikor újabb téesz-összevonások következtek, ami azonban a vadászterületeket már nem érintette. Az erdőgazdaság az erdőn kívül egy jól körülhatárolható mezőgazdasági területet vett bérbe.<sup>28</sup> Az 1957. évi rendeletek szerint a gazdálkodó üzemek alapíthattak vadásztársaságot, így Karcagon az egyik téesz alapján Dimitrov Tsz. Vadásztársaság jött létre. A nevezék aztán a karcagi népben; „ki mit lop”-ként élt tovább. Míg a vad kötelező beszolgáltatásának forradalom utáni megszüntetésével a löttvad felvásárlója a MAVAD lett,<sup>29</sup> amely szintén beépült a vadászok szemléletébe: „kettőt magadnak, egyet meg a Mavadnak”.

A személyi és szervezeti változásoknál fontosabb volt azonban a nagytáblás gazdálkodás és főleg a rizstelepek kialakításának a vad élőhelyére gyakorolt hatása. A nyúlállományt a mind tömegesebben alkalmazott gépek, a foglyot a vegyszerek és a 60-as évek elejének nagy telei károsították, míg a fácán elszaporodását mindkettő veszélyeztette. A körülbelül 40 ezer hektárnyi karcagi határban volt olyan év, amikor 4,6 ezer hektáron termesztettek rizst, s akkor még nem beszéltünk a különböző víztározókról, csatornákról. Valamennyi a vízivad, főleg a kacsafélék elszaporodását segítette elő. S a karcagiak ezt ki is használták. Ahogy nőttek a lehetőségek, javult

<sup>25</sup> Körmendi 1999: 74–75.

<sup>26</sup> Hogy aztán idővel a pufajkások „vegyék kezelésbe” a vadász „ellenforradalmárokat”. Patay 2002: 172.

<sup>27</sup> 1957. évi 43. sz. törvényerejű rendelet a vadásatról és a vadgazdálkodásról

<sup>28</sup> A korabeli szóhasználat szerint: „(vad)rezervátummá alakított”.

<sup>29</sup> Magyar Vadkereskedelmi Szövetkezeti Vállalat

a patronellátás, egyre többen kaptak rá a „rizsára”, az ottani kacsázásra. Ráadásul a zsákmányt nem a MAVAD vette, hanem esetenként a debreceni piacra hordták be, saját zsebre.

A tűzok szintén elfogyott, de maguk a nagykunok, egy-két kivételtől eltekintve, nem is vadásztak rá. Helyette megjelent – az apavárai telepítéseknek is köszönhetően – az őz, amely faj aztán mind a nagytáblás gazdálkodáshoz, mind a csatornák szabdalta határrészekhez jól alkalmazkodott, s vált az Alföld nagyvadjává.

A karcagi vadásztársaság előírt vadőri teendőit, egy-két fő teljes foglalkoztatásán kívül, a kiépülő mezőőri szolgálat alkalmazottjai látták el, akik ekkor még nem elsősorban vadgazdasági végzettségükkel, hanem szorgalmunkkal, ügyseretükkel óvták a vadat. A kártevők gyérítésére pedig rendelkezésre álltak mind a különféle mérgek, mind például a rókavarak „füstgyertyás” felszámolási lehetőségei. A tanyák ugyan fogytak, de a felnövő erdősávok részben újabb lehetőségeket kínáltak például a fácán szaporodásához. Gyermekkoromból emlékszem, hogy az említett madár még olyan intenzíven művelt helyen, mint a kerti számócaültetvényben is fészkel.

A gyermekkori emlékeimből hadd említsek meg egy vadorzási eljárást is. Mint nyaranta tanyán lakó, láthattam a rizskutrica gátján ballagó rizsört, amint válláról időnként lekapta a lapátját, és több-kevesebb sikerrel ütötte le a *lohos*, röpképtelen vadkacsákat, hogy aztán bográcsban pörköltet főzzön belőle. Szintén pörkölt készült azokból a nyulakból, amelyeket telenként nagyapám a kerti boglyák tövére tett dróthurkokkal fogott. Bár nekem inkább nem az étel, hanem a nyúzási művelet tetszett.

A nagyobb gondot mégis a belső orvvadászat, a fegyverrel rendelkező tagok itt-ott tilosban járása okozta. Ők gyakran már a tiltott gyümölcs, például az őzhús megköstölésére is vetemedtek, továbbá a „*lődüh*”-nek egy-két védett állat, például tűzok is áldozatul esett. Sokkal nagyobb baj volt a vadászati baleset. Éppen a vadásztársasági vezető, Szilvási István okozott balesetet, amiért börtön járt. Ő vendégvadászként recski vaddisznóterelésen lőtt agyon egy hajtót, míg Karcagon *csak* puskás balesetről tudunk. A társaság vadőre, Csiki Sándor a kíváncsiskodó civileknek addig mutogatta a fegyvere működését, míg az elsült és a komája kezét találta el; csuklóból amputálták, míg a tettes vadórt nyugdíjba helyezték.<sup>30</sup>

Az apavárai erdőgazdasági kerülethez is tartoztak rizsföldek, ahová esténként a vállalat igazgatója, Papp Mihály, és többnyire szolnoki vendégei Gaz-kocsival jártak ki kacsahúzásra, hogy aztán a feneketlen sárból a tévész traktorai, sőt egy ízben a lovasfogat mentse ki őket. Mivel 1974 őszétől én magam ott erdészkedtem, több ilyen esetnek tanúja, részese voltam. Kedves főnökömmel, Ábrahám Jánossal hol nevetve, hol bosszankodva értékeltük az eseményeket, amelyek közül talán legenyhébbek éppen az őszi kacsázások voltak.

Az erdőgazdaság élen járt – a kotlóssal való próbálkozásokat követően – a mesteres fácánnevelésben. A *Kunsági* típusú nevelőketrec<sup>31</sup> tulajdonképpen egy földiával letakart, PB-gázzal fűtött inkubátor volt, ahonnan az apró fácánok idővel a szabadba

<sup>30</sup> Adatközlő: Földvári Sándor 60 éves.

<sup>31</sup> Sinkovits 1973.; Szegedi 1973.

szabadultak, egészen őszig, amikor az erdei nyiladékokon felálló vadászok zsákmányát képezték.

Az 1970-es években ugyanis egyértelművé vált: a mezőgazdasági művelés átalakulása nem biztosít a mezei vad számára megfelelő élőhelyet. A vadászati lehetőségek fenntartására azt mesterségesen szaporítani kell. Mivel sem a fogoly, sem a nyúl nem alkalmas rá (nyulat gyermekként én is próbáltam ketrecben felnevelni, sikertelenül), maradt a fácán. Először csak a kikaszált fészkekből mentett tojásokat keltették ki és neveltették kotlósokkal fel, majd az „ósi” módszer után jött a „nagyüzemi”: volierekben tojtatott állomány produktumát elektromos keltetőgépekkel hozták világra, amely fácáncsibék felnevelését viszont műanyákkal kellett megoldani. Például az említett Kunságival. A helyzet tragikuma, hogy az addigi készséget országosan éppen egy apavárai, három halottat követelő baleset, gázmérgezés miatt tiltották be,<sup>32</sup> hogy aztán jöjjenek különböző infralámpás műanyák.

Az apróvadakkal szemben az őz igen jól szaporodott, sőt a bőséges táplálkozási lehetőségek alapján kiváló agancsokat rakott fel. Az erdőgazdaságban különösen a vadászati előadó és párttitkár, Szegedi elvtárs szorgalmazta<sup>33</sup> a karcagi őzgazdálkodást, amire aztán külföldi vendégvadászokat lehetett hívni.

„A magyar vadászat – elkurvult. Kétirányú prostituáltság közé került 1948 után: az elvtársi protokollvadásztatás és a <német>” – írták a rendszerváltás után.<sup>34</sup>

Karcagon az apróvadra nem németek, hanem elsősorban olaszok jöttek. Róluk a mai napig köztudott (mert azóta is jönnek), hogy rendkívül fegyelmezetlenek. A már idézett Patay László örökít meg egy esetet, amikor a megyei vadászati felügyelet – a valutaszerzési kényszer ellenére is – Karcagon betiltotta a „digók” további vízivadvadászatát.<sup>35</sup> Magam Apavarán láttam amint a „taljánok” a bokorban legugró társukra viccből odapuskáztak – akár söréttel „sózva meg” annak alfelét. Azt viszont szintén tanúsítom, hogy az egyik igen-igen elesettül festő hajtónak, Fekete Sándornak saját uzsonnájukat adták oda, sőt a kopott viharkabátja zsebébe pénzt is csúsztattak. Tehát a kép itt sem lehet fehér-fekete, sokkal árnyaltabb; a fegyelmezetlenség jószívűséggel is járhatott.

Ezt el lehet, el kell mondani a másik faktorról, a politikusok, párt- és állami vezetők vadászatáról is. 1974 őszén a megyei elvtársak, Gergely Istvánnal az élen, továbbá a soproni professzorok jártak Karcag–Apavarán apróvadra vadászni. Vérmérsékletük szerint viszonyultak, mind a szűkebben vett vadászathoz, mind a hajtókhoz, netalán az ellátáshoz. Az azonban látszott – és én szolgálati naplómban rögzítettem is –, hogy „a nép egyszerű gyermekei” nem mindig találták meg a hangot a nép valóban egyszerű gyermekeivel. Így aztán jobbra elkülönültek tőlük.

Emlegették, hogy egyszer a „nómenklátúra” (akkor még nem merték így nevezni) első számú vezetője, Kádár elvtárs is eljön Apavára fácanozni. Később olyan hírek

<sup>32</sup> Boda István – akit az első tanítványomnak tekintek, mivel 1974 őszén én vezettem a gyakorlatát – és két társa a főlia alatt elaludt, majd a gáztól meghalt.

<sup>33</sup> Róla és az erdőgazdaság többi dolgozójáról két kiadvány is rendelkezésre áll: Ötven évgyűrű 2000.; 65 év... 2015.

<sup>34</sup> Várhelyi 2003: 7.

<sup>35</sup> Patay 1999: 180–185.

hallatszottak, hogy azért nem jöhet, mert a vadászháznál nincs zárható garázs, ami kellene a biztonsághoz. Így a legfőbb megtiszteltetés nem érte Apavárát.

Apavárától a vadászati fegyelem példái nélkül nem vehetünk búcsút. Mindkettő a vadőr és mezőőr személyéhez, Fekete Ferenchez kötődik. Ő volt az, aki a puskáját kint felejtette valahol a földeken, amiből országos nyomozás lett – mert a fegyver, az fegyver, ami illetéktelenek kezébe nem kerülhet. A különböző büntetések után idővel mégis meglett; a téesz traktorosai találták meg elrozsdásodva, használhatatlanul. Tehát nem „*államellenes cselekményre*” vették igénybe. A másik pedig a belső orvvadászat. Magam is ott ültem a lovaskocsin, amikor a vadőr Csajkovich elvtárs kíséretében az etető alatt szedegető, még alig színesedő fácánok közé durrantott. Csajkovich Károlytól függött ugyanis az erdőművelési munkák minősítése, amit gyenge fácánhússal kellett megtámogatni – akár tiltott időben és tiltott módon való vadászattal is.

Ezeken átesve, no meg a hetekig tartó élőnyúlbecfogás élményével, megfelelő vadászati és fegyvervizsgálóval a kezemben, öskarcagiként megkerestem a karcagi Nagykun Vadásztársaság<sup>36</sup> elnökét, Szöllősi Sándort. A foglalkozását tekintve téesz-főkönyvelő, családunk régi barátja volt, így igazán reménykedtem, hogy tagfelvételi kérelmemet befogadja, illetve pártfogolja. Szó szerint ezzel utasított el: „*Sanyikám, úgysem éreznéd jól magad a sok piszkos kommunista között!*” Bár később, az 1990-es években többször vadásztunk együtt (ő akkor már nem volt elnök), de erre a témára soha nem tértünk vissza. Így csak találgatni tudtam, tudom, hogy mennyire volt őszinte az irántam való aggodalma, illetve hogy ő is azon meghasonlottak közé számította-e magát, akikből időnként, mondjuk, baráti körben, kitört a valós énje. Természetesen az is igaz, hogy tudta: egyetemre megyek, távol leszek, miközben a vadásztársaság előtt óriási feladatok állnak, amelyekben mindenkire szükség van.

A jeles vadásztörténész, Csőre Pál éppen 1975-re teszi a hazai szakmatörténet fordulóját.<sup>37</sup> Ekkorra derült ki ugyanis, hogy az apróvadász területeken a vadállomány mesterséges nevelés nélkül nemhogy nem tartható fenn, hanem még a meglévő is eltűnhet. Következésképpen a társaságoknak *gazdálkodni* kell, azaz a fácánneveléshez pénzt kell előteremteni. Ennek forrását nem a tagdíjak jelenthették, hanem a vad, vadászat tömeges eladása. Karcagon az élő nyúl még, az őz pedig már lehetőséget adott a kiterjedt befogáshoz és bérvadásztatáshoz, amihez időnként vízivad és a gerle is jöhetett. A tagság pedig minden korábbinál több társadalmi munkát végzett. Ennek mutatkoztak az eredményei; vadászház- és koronglövőpálya-építés, sőt a helyi óvodák, ittott más intézmények támogatása is. A fejlődést az egyesületekre vonatkozó kedvezőbb adórendszer némileg segítette, no meg a mezőgazdasági üzemekkel való „*szocialista összeköttetés*”. Ez próbálta feledtetni az élőhelyekben bekövetkező drasztikus romlást, ami Karcag határában nemcsak a már említett nagytáblás, vegyszeres gazdálkodást, hanem a tanyák, tanyahelyek, sőt kunhalmok rekultivációját is jelentette. Mind-mind az apróvad menedékhelye, költési, csibe- és fiókanevelési lehetősége. A repülőgépes növényvédelem nem tűrte a fákat, fasorokat, erdősávokat, a rizsföldeken pedig még a csatornák, vízfolyások vad növényzetét sem.

<sup>36</sup> 1971-72-től újra használhatták ezt a nevet.

<sup>37</sup> Csőre 1994: 247.

Természetesen a környezeti átalakulásokat nem lehetett csak mesterséges neveléssel kiküszöbölni. Annál is inkább nem, mert a *fácánprogram* időnként és helyenként<sup>38</sup> baromfikolerás, máshol pestises pusztulást hozott. Vagy megemlítendő az 1985 körüli óriási vírusos nyúlpusztulás. A mérgezett vizek, növények pedig a sikervadnak számító őzállományt is meg-meggyérítették.

A ragadozó- és vadgazdálkodási szempontból kártékony állatok pusztítását mind a módszerekben (például a mérgezések betiltásával), mind a fajokat illetően (főleg a ragadozómadarak óvásával) a kiterjedtebbé váló természetvédelmi előírások akadályozták. A karcagi vadászok is nehezen értették meg a „*görbecsőrűek*” oltalmazását, sőt az 1970-80-as évek fordulóján kitört a *varjúháború*.<sup>39</sup> Tudomásul kellett ugyanis venni, hogy a kemikáliák felhasználásával a ragadozó állatok táplálkozása is átalakult. A kiirtott pockok helyett például nyúlfiúkat ettek, ha volt.

A vadászati módokat illetően a brigád, illetve társasvadászatok voltak a termelők. Az egyéni pedig csak vízivadra, zömében kacsákra irányulhatott. Utóbbi esetben kíméleti napokat is meghatároztak, amikor sem hajnali, sem esti lesre nem lehetett kimenni. A bócsai, hubai, bombatéri (Sós-fertői) kacsázások, libázások igazi vadászélményt jelentettek, többnyire a szenvedélyes „*mezítlábas*” tagoknak.

A nagyvad, az őz a társaság „*egyszerű*” tagjainak tiltottnak számított, mivel annak elejtéséhez golyóspuskára lett volna szükség. Ilyen készség viszont az Alföldön alig fordult elő, legfeljebb – idővel – társaságonként két-három ún. kartonos puskát engedélyeztek. Ezekkel a vadőr kísérete mellett lehetett őzet elejteni. Nagyon fontos kiemelni, hogy a golyóspuska hiány kimondottan politikai megfontolásokon alapult.<sup>40</sup> Az igaz lehet, hogy a vadászat országos és megyei irányítói azért sem szorgalmazták a kiterjedt engedélyezést, hogy ezzel a nagyvad elejtését magukhoz vegyék, hiszen az „*állomány szabályozási*” terveket teljesíteni kellett. Ami sokkal fontosabb volt: a hatalom gyakorlói a golyóspuskáktól féltek. Ott volt előttük az 1968-as csehszlovákiai bevonulás példája, amikor Brezsnyev legfőbb aggodalmát állítólag éppen a „*Cseszko*”-beli vadászok kezén lévő, mintegy százezer golyós fegyver jelentette. Magyarországon a golyóspuskák megszerzésének korlátozását csak az 1980-as évek közepén kezdték feloldani.

Az őzzel és a golyósokkal összefüggésben fontos megfigyelés volt: míg a meghívott „*főelvtárs*” vadászvendégekre a „*mezei*” tagok nem irigykedtek, a saját körükből kikerülőkre, kiválasztottakra igen.<sup>41</sup> A kiválasztottak pedig időről időre szaporodtak.

Kun Lajos kedves vadásztársam könyvében több országos vezető karcagi őzelejtéséről emlékezik meg. Köztük a Karcagról elszármazott Czinege Lajos visszafogott vadászatairól is, akit pedig a bulvársajtó az 1980-as évek végén éppen a vadászatai miatt támadott. Hozzátehetjük: Faluvégi Lajost, Cseterki Lajost, vagy a megye vezetőit is, akik általában a szolnoki vadászati felügyelővel, Munkácsi Istvánnal érkeztek.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Például a IV-es brigád területén.

<sup>39</sup> Sterbetz 1977.

<sup>40</sup> Szász 1984: 65., 84. és a *Nimród* 1977: 12–575. oldalán olvasói levélre fejtik ki a kartonos puskákról a tudnivalókat.

<sup>41</sup> Pálfi 1980: 253.

<sup>42</sup> Kun 2009: 156–157.; Beregszászi 1995: 76–79.

Az özvadászat nélkülözése mellett a karcagiak Ózd környéki vadászokkal építettek ki cserekapcsolatot. A hegyek között – sörétesből kilőtt golyóval – akár vaddisznóra is vadászhattak. Igaz, az időszak végén a sertevad Karcag határában is fel-felbukkant.<sup>43</sup>

Az életkörülmények javulásával nőtt a vadászok *kutyakultusza*. Karcagon 1973-ban tartottak országos vadászkutya-vetélkedőt.<sup>44</sup> A Nagykunságban egyébként a *szárazföldi* vadászatokon egyre több magyar vizslát használtak, míg a vízín a német vizslák váltak be jobban.

Mielőtt közelítenénk a tagság összetételére, le kell még írni, hogy 1957 után először 1967-ben a bérleti szerződéseket már határidő nélkül kötötték meg. Tehát aki területet szerzett, az bízvást birtokon belül maradt. Ezért is fontos volt a helyi politikai-gazdasági vezetőkkel való jó kapcsolat kiépítése; ha ők maradnak, mi is.

Karcagon a városi párttitkár, a mezőgazdasági üzemek főnökei, a katonatisztek, rendőrök egy-két alkalommal a tantestületek tagjai, orvosok, állatorvosok, majd pedig egy-egy szakma körében „hajtottak rá” a tagságra.<sup>45</sup> Így például a benzinkutasok vagy a munkásörök, a szaporodó ipari üzemek vezetői, munkásai. A MAVOSZ, az országos vadászszervezet, amely természetesen a Belügyminisztérium felügyelet alatt állt, etikailag ugyan kifogásolta a tagfelvételben a rokoni kapcsolatok érvényesítését, ugyanakkor delegált is tagokat – többnyire fővárosiakat.<sup>46</sup> Egy olyan helyzetben, amikor a vadászati lehetőség – politikai döntések miatt – korlátozott számú ember számára volt hozzáférhető, ezt az eljárást természetesnek kell vennünk, még akkor is, ha kimondottan korlátozta – mai fogalmaink szerint – az egyesületi autonómiát.

A karcagi származású, de országos hírnévre vergődött Szabó József a szaksajtó hasábjain szorgalmazta a társaságokon belüli pártbefolyást.<sup>47</sup> Igaz, ugyanő volt az is, aki a fiatalítást is emlegette, hiszen ekkor már volt ifjúsági törvény, amely hivatkozási alap lehetett. Pontos kimutatás ugyan nem áll rendelkezésre, de a volt karcagi elnök, Szabó Sándor a 80-as évek vadásztársaságában a párttagok arányát 75 % körülnek adta meg. Azaz a „munkásosztály élcsapata” Karcagon is felülreprezentált volt, amin azonban kevesen ütköztek, ütközhetnek meg.<sup>48</sup> A krónikásnak viszont rá kell mutatni: ahogy a szocialista kor szakszervezetei vagy szocialistabrigád-mozgalmai mindenkinek „kötelező-ajánlott” keretet adtak, úgy ez a kezdetektől fogva különlegesen kezelt vadászatokban sem lehetett másként. Tehát: amelyik társaság boldogulni akart, az igyekezett vonalas lenni. Emellett, s akár ettől függetlenül is, az emberek boldogulása

<sup>43</sup> A karcagi vadásztársaságról és a Karcag környéki vadászatokról lásd a *Nimród* Szolnok megyei számát (1985: 9.); *Nimród* 1975: 6. 25.; 1980: 390.; 1987: 3. 41.(137). Adatközlőim voltak: Bíró Sándor 2020-ban 90 éves, Kiss Ferenc 74 éves. Nyitrai Miklós 75 éves. A korábban elhunytak közül pedig 2005-ben: Mándi János 70 éves, dr. Sántha József 79 éves, Szabó Sándor 72 éves.

<sup>44</sup> Farkasházi 1974.

<sup>45</sup> Előtte legalább egy évig tagjelöltnek kellett lenni.

<sup>46</sup> Az Országos Vadászeti Bizottság állásfoglalása a hozzátartozók vadásztársaságba való felvételéről. *Nimród* 1978: 5. szám melléklete 8.

<sup>47</sup> *Nimród* 1987: 482.

<sup>48</sup> Egy később közzétett országos adat ennél kedvezőbb: 1980-ban a mintegy 30 ezer vadásznak „csak” 54 %-a volt párt-, illetve KISZ-tag. (Békés 2009: 112.).

– itt: vadászata – az adott viszonyok alapján hozzáértésük, becsületességük és az embertársaikhoz való viszonyuk alapján lehetett jó vagy rossz.

Meg kell még emlékezni a szovjetek vadászatáról. Karcagot egyik oldalon a kunmadarasi repülőtér, a másikon az európai összehasonlításban is jelentős bombatér határolta, a 4-es főút mellett pedig a híradóvonalakat őrző állomás személyzete tevékenykedett. Nekik, mint az ország más részein is, szintén vadászati lehetőségeket kellett biztosítani. A brigádvadászatokon, sőt a nyúlhajtásokon a *ruszlik* jelenléte általános lehetett, akik jórészt idomultak a magyar szokásokhoz. Ennek alapján barátságok – ritkán – és üzleti kapcsolatok – sűrűn – alakultak ki. Nagyobb baj volt a határban ilyen-olyan, többnyire kideríthetetlen indokkal járkáló „*továrisokkal*”. Ők gyakran orvvadászatra vetemedtek, megállíthatatlanul. Én mégis idéznék egy, a karcagiakat az 1960-as években nevetető esetet. „*A Kecskeri-tározónál két orosz tiszt próbált halászni-vadászni. A halór aztán rájuk ment, s elkezdte a mamájukat, Moszkvát és Szibériát emlegetni. Hatásosan, hiszen hadifogolyként kijárta a „keleti akadémiát”, értett a nyelvükön; mire az említettek elmotoroztak („ruszki Dongón”<sup>49</sup>) a madarasi röptér irányába...*”

Ha már az 1970-es 80-as évek orvvadászatánál tartunk, a belső szabálytalanságokon kívül hadd említsek meg légpuskás eseteket is.<sup>50</sup> Bár azokat már betiltották, de azért mindig akadtak légpuskások. Például a 70-es években a Tilalmasi út melletti erdősáv fáira éjszakázni felgallyazó fácánokat zseblámpával megkeresték, lelőtték, majd zsákba dugták. Másnap aztán a család szemefénye, a kisfiú eldicsekedett az óvodában: „*apuék tegnap este is hoztak piros kokasokat*”. Így az orvvadászat is beletartozik a Körmendi Lajos karcagi író által megfogalmazott mezővárosi jellemzőkbe: itt a másiktól mindenki tud mindent.<sup>51</sup>

Ezt a korszakot sem zárhatjuk le vadászati balesetek nélkül. Most olyat említünk meg, amely ugyan nagyobb nyilvánosságot nem kapott, mivel nem is történt igazán végzetes baj, de mutatja a vadászat veszélyességét, továbbá azt, hogy voltak, vannak elhallgatott baleseti helyzetek is. A IV. brigád társasvadászaton éppen *kosútozott*, nálunk a legkedveltebb cigarettamárkáról így hívták a cigarettaszünetet, pihenést. Ekkor Olajos István puskája elsült, s az árokparton ülő brigádvezető, Mándi János terpesztett lábai közé talált. Az ijedtségen kívül nagyobb baj nem lett, de a jeles közműves mester önkéntes „*lefegyverzéséhez*” vezetett. Vigyázat és ismét csak vigyázat!

## ÖSSZEFOGLALÁS

A feudális hagyományokat – mind külsőségeiben, mind a lelkekben – szükségszerűen túl kellett haladni. Ebbe a sorba beleillett a vadászat kiváltságos helyzete is, de éppen ez a terület bizonyította: a hatalom új urai az „*osztályharc*” jelszavával eltörölték a

<sup>49</sup> Kerékpáralvázra szerelt segédmotoros jármű.

<sup>50</sup> A 70-es évek elején közzétett adatok szerint orvvadászat az ország 90 %-át érinti, s az orvvadászok egynegyede belső, tehát vadásztársasági tag. (Bakóczy 1973: 17. és 201.)

<sup>51</sup> Körmendi 2006: 212–214.

régi világot, a kiváltságok azonban nekik is jól jöttek. Ha ők lettek a „kedvezményezettek”. Ráadásul Karcagon sem titkolták, hogy a proletárdiktatúra, illetve a népi demokrácia, szocializmus a vadászatban elsősorban az elvtársaknak ad lehetőséget. A vadászattörténet tehát az 1945-től 1990-ig tartó éveket méltán nevezi az „elvtársi” vadászatok korának.<sup>52</sup> Azzal együtt, hogy az időszakban a magyar vadgazdálkodás, főleg a nagyvadat illetően, világhírűvé vált.<sup>53</sup>

### Irodalom

ANDRÉ Zoltán et al. (szerk)

2015 *65 év az alföldi erdők felvirágoztatásáért–Nefag Zrt.–1950-2015*. Szolnok: Nefag Zrt.

BAKÓCZI Antal

1973 *Vadorzók*. Budapest: Mezőgazdasági Kiadó.

BARÓTI András

1973 Kőrös-parti vadvízország. *Nimród* 3. 26–27.

BEREGSZÁSZI György

1995 *Hamu alatt*. Budapest: Terraprint.

BÉKÉS Sándor

2009 Átrétegeződő vadászközösségek. *Rubicon. Történelmi Magazin* 7–8. 110–113.

BIHARI István–CSÉTI Imre

2012 *Emlékek nyomában*. H.n.: Garbo Kiadó.

CSÖRE Pál

1994 *A magyar vadászat története*. Budapest: Mezőgazda Kiadó.

FARKASHÁZI Miklós

1974 A karcagi országos vizslaverseny. *Nimród* 2. 22–25.

GÁLFALVI Gábor

2003 *Székelykeresztúr és vidéke vadászatának múltja és jelene*. Székelykeresztúr: Hubertus Vadász–Sporthorgász Egyesület.

KÁRPÁTI Jenő

2009 *A messze látó pásztor. Karcagi tanítók és tanárok*. Karcag: Karcag Város Önkormányzata.

KOVÁCS Dénes

2021 Érdekességek az 50 éve megrendezett Budapesti Vadászati Világkiállításról. *Hunor Vadászmagazin* 3. 38–41.

<sup>52</sup> A kérdés az 1971. évi, budapesti vadászati világkiállításon is gondot okozott. Mivel a trófeák elbírálásához és bemutatásához meg kell adni a zsákmányoló nevét, kiderült: a népi hatalom országában a legjobb bakokat, bikákat a – többé-kevésbé nemzetközileg is ismert – „főelvtársak” ejtették el. Alig tudtak módszert kitalálni arra, hogy az említett ellentmondást feloldják, de végül is boldogultak; kis csalással nem az elejtő nevét, hanem a vadat „nevelő” gazdaságot adták meg. Tehették, mivel a bíráló bizottságokban is túlsúlyban voltak a szocialista országból származó elvtársak: Kovács 2021: 41.

<sup>53</sup> A karcagi határban – a Hortobágyi Nemzeti Parkhoz tartozó kis rész kivételével – 1990 után is a most tárgyalt két vadászatra jogosult vadászik. További történetükről lásd: *Vadászati Almanach* 2002: 144–148., 189–190.

KOVÁCS László

2002 *Puskák és vadászok*. Budapest: Terraprint.

KOVÁCS Pál

1997 *A hatvan malom városa. A karcagi malmok és a Hungária malom története*. Karcag: Karcag Város Önkormányzata.

KÖRMENDI Lajos

1999 *Az én Karcagom, avagy Bod László festőművész világjárásai és hazatalálásai*. Karcag: Barbaricum Könyvműhely.

2006 *Az álom fonákja. Válogatott írások*. Karcag: Barbaricum Könyvműhely.

KUN Lajos

2009 *Hortobágy széli parasztpuskások*. Karcag.

MAJTÉNYI György

2006 „Nem mehet akárki vadászni.” Az elit és a vadászat a második világháború után. *Fons (Forráskutatás és Történeti Segéd tudományok)* I. 3–20.

2009 Elvtársi vadászatok. *Rubicon. Történelmi Magazin*. 7–8. 92–100.

MESS Béla

2003 *Naplemente. Egy öreg vadász emlékezései*. Budapest: Terraprint.

MÉSZÁROS János

1974 Tanyakérdés napjainkban. In Bellon Tibor (szerk.): *Karcagi várostörténeti tanulmányok*. 157–164. Karcag: Damjanich János Múzeum.

MOLNÁR Melinda

2002 *A nagykunsági tanyavilágról jelen időben*. Budapest: Agroinform Kiadó és Nyomda.

OROSZ Miklós

1969 A légfegyverek használatáról. *Nimród*. 3. 21.

OROSZI Sándor

1999 Miért éppen Nagykunsági? *Erdészeti Lapok*. 6. 161–162.

Ötven évgyűrű

2000 Ötven évgyűrű. Vallomások az erdőgazdaság fél évszázadáról. Lejegyezte: Palágyi Béla. Szolnok: Nagykunsági Erdő- és Fafeldolgozó Gazdaság.

PÁLFALVI Nándor

1980 *Hajnali ösvényeken. (Sportvadászok könyve)*. Budapest: Sport Kiadó.

PATAY László

1999 *Ez is elment vadászni...* Karcag: Karcag Város Önkormányzata.

2002 *Az a régi szép új világ*. Budapest–Karcag: Püski Könyvesház–Karcag Városa.

RÁCZ Antal

2006 A hatalom és a vadászat. *Rubicon. Történelmi Magazin*. 7–8. 402–413.

RAKK Tamás

1995 *Telihold a Kilimandzsáró felett. A Bakonyból Afrikába*. Veszprém: Skicc Reklámstúdió Kft.

SINKOVITS Miklós

1973 Próbáév a műkötővel. *Nimród*. 3. 4–5.

STERBETZ István

1977 Varjúháború. *Nimród*. 3. 110.

STIER Gábor

2020 Lenin lámpácskái. *Magyar Vadászlap*. 3. 54–55.

SZÁSZ Imre

1984 *Ez elment vadászni...* Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

SZEGEDI István

1973 Néhány jó tanács a műkotlós neveléshez. *Nimród*. 8. 27.

SZÜCS Sándor

1950 A karcagi vadászjövő. *Magyar Vadász*. 1. 2.

TÓTH Ferenc

1995 *Ott, ahol a Koppány-patak kanyarog*. Budapest: Terraprint.

TÓTH Sándor

2007 *Nyitány a hírnévhez. Vadászat és vadgazdálkodás Magyarországon, 1945-1951*. Budapest: Nimród Vadászújság.

URBÁN László

2002 *Az első termelődövetkezeti városok agrárpolitikai szerepének kialakulása, változásai, gazdasági és környezeti hatásai*. Szolnok: MTA J.-Nk.-Sz. Megyei Tudományos Testülete.

Vadászati Almanach

2002 *Vadászati Almanach. Jász-Nagykun-Szolnok megyei vadászati almanach*. Szerk.: V. Szász József. Szolnok.

VÁRHELYI András

2003 *Orvvadászok*. Budapest: Kárpátok Őre Lap- és Könyvkiadó Kft.

VERTSE Albert

1953 *Erdő, mező madarai*. Budapest: Mezőgazdasági Kiadó.

Oroszi Sándor

Nyugalmazott főmuzeológus, Karcag

e-mail: orosis@index.hu

Sándor Oroszi

### “Comradely” hunting parties in East-Central Hungary, in the neighbourhood of Karcag

After WWII both the production of arable crops, including irrigated rice production, and the grazing of livestock have gone through significant changes in the (almost 40 000 acres) fields around Karcag, the capital of the region of Nagykunság (East-Central Hungary). While the socialist transformation of agriculture brought about considerable changes in land ownership, the scientific and technological revolution substantially modified methods of cultivation. These changes created less favourable living conditions for small game, which was compensated by the breeding of pheasants. Roe-deer, on the other hand, counted as a new kind of big game in the area, whose numbers grew significantly from 1960 in hunting territories belonging to the state or to private hunting associations.

In 1945 hunting rights were nationalised, as were the games in 1957. The composition of the hunting association(s) leasing hunting rights mirrored the power of the ruling worker-peasant class,

which was primarily favourable for party members. Thus they had access to hunting possibilities because of their membership, as did their guests due to their higher rankings in the party hierarchy. Nevertheless, trustworthiness and attitude to common tasks and hunting parties still depended on human aptitude and integrity, rather than party affiliation. From the 1960s hosting hunters from abroad and exporting live rabbit have become significant.

Poaching and the illegal use and selling of game meat continued into socialism. Those with rights to hunt were sometimes demoralised by the hunting activities of foreigners and party functionaries, while society was demoralised by the fact that the privilege of hunting belonged to the ruling party and worldview.

## Per manus artificis Gregorii Tot Egy énlakai templomfestő a 18. század második feléből

Bodó Sándor emlékének\*

Énlaka méltán híres unitárius templomának mennyezete mellett – mely 2021-től frissen restaurálva fogadja csodálóit – kisebb figyelmet szokott kapni mindaz, ami ebben az *Isten házában* még nevezetes. Az építéstörténet, a berendezés más elemei fel-felbukkannak,<sup>1</sup> de azért kevesebb figyelmet kapnak. Orbán Baláznak a „*hun-schyta*” írással kapcsolatos fennkölt sorai után az első,<sup>2</sup> a mennyezet megjelenésével foglalkozó leírás a díszítéssel kapcsolatban nem túlzottan lelkesült. Huszka Józsefről van szó, aki az egészet besorolta a „*hanyatló renaissance*”-ba és, mint írta, „...ez alkalommal leírásukat elhallgatom, s csak a majdnem száz évvel később festett chorus két virágcsokráról szólok, mely már teljesen magyar”.<sup>3</sup> A két kazettát lerajzolta, részletesen leírta, sőt, azt is feljegyezte, hogy 1770-ben készült. Ezek mellett van a kórus közepén egy feliratos mező, ami elkerülte Huszka József figyelmét. Vagy mégse? Hiszen az említett évszám erről származik: „*Chorus hicce aedificatus est Anno D. 1770*”. Ez a kazetta megőrökíti a készítőt, a készítés idején fungáló egyháziakat és két bibliai helyet tartalmaz, a 150. Zsoltár 6. versét,<sup>4</sup> valamint Pál apostol levelét az Efezusbeliekhez 5.r. 19. – ami szintén az éneklésről szól és jellegzetes felirat a templomok ezen helyén. A felirat vége „*per manus artificis Gregorii Tot*”, azaz Tót Gergely mester keze által. Tehát semmi értelme sincs a neves szerző azon feltételezésének, hogy „*E pár díszítés elrendezése, valamint festésének ideje is, majdnem teljesen megegyezik a köpeczi (Háromszék m.) ev. ref. templom mennyezetének díszítéseivel s így alighanem egy kéz művei*”<sup>5</sup> (1-2. kép) Tót Gergely nevét a festett templomi asztalosmunkák készítői között legkorábban az Énlakától nem túl messzi Medeséren sikerült fellelni. A falu gótikus elemeket is tartalmazó templomában az 1750-es években volt egy felújítás. 1752-ben új szószékkorona, 1758-ban pedig egy figyelemreméltó, gomb lábakon álló és aranyozott gombokkal díszített pulpitus, vagyis éneklőszék készült, melyek latin felirata megőrökítette az adományozót és a mesterét is: „*per me Josephum Tibold de Siménfalva Mensarium...*”. A püspöki vizitáció leltára így folytatódik: „*A' Templom Piatzán egy festetlen asztal lévén a' közepén kereken ezen írás: Ex industria sua gratis extruxit Gregorius Tot 1757.*” – vagyis saját szorgalmából

\* A 2020 évben elnyert Györffy István emlékérem étvételekor elhangzott előadáson alapuló tanulmányomat az emlékérem átadója emlékének ajánlom.

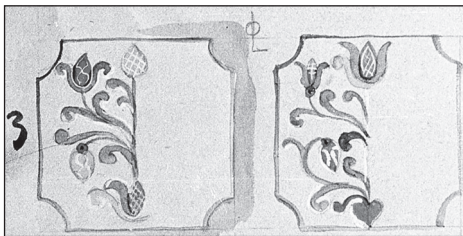
<sup>1</sup> Magam is igyekeztem e téren egyet, s mást tenni: Balassa M. 2008., 2018.

<sup>2</sup> Orbán 1868-1873: 123.

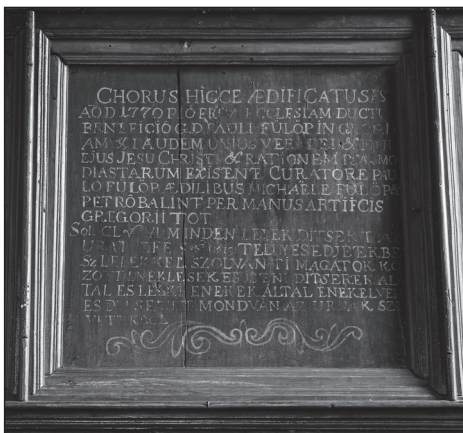
<sup>3</sup> Huszka 1891: 44-45. Igaz, az idézett helyen a *magyaros díszítő stýlről* értekezett.

<sup>4</sup> Minden lélek dicsérje az urat.

<sup>5</sup> 1767-ben készült mennyezetrészt Köpecen a református templomban „*Csinálta Asztalos József oklándi.*” Boros 1982: 131.; ld. még Tombor 1968: 153.



1. kép. Énlaka, a keleti kórus két kazettájának rajza. Huszka József akvarellvázlata, 1882. Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattár Rajztára R.9. 709.



2. kép. Énlaka, a keleti kórus felirata. Czire Alpár felvétele, 2015.

ingyen építette Tót Gergely.<sup>6</sup> Ezt, a grátiszt készített nagyon egyszerű bútordarabot nem kizárt, hogy a valamelyik rangosabb munkát készítő mester, akár Tibold József segédjeként, mintegy „bemutatkozásként” ajánlotta fel a gyülekezetnek.

Két évvel később Tordátfalván tűnik föl Tót Gergely. Az összeírók 1789-ben a templom piacán egy asztalt és egy pulpitust találtak. Az utóbbin a felirat: „*Ara Unius Veri Dei. Ecclesiae Unit. Tordátfalvensis Aedif. per. Ar. Gregorium Tót Enlaka 1759.*” Az éneklőszékek a templomi berendezések egyik legkönnyebben eltűnő elemei, így ez sem maradt meg. Az asztal viszont valószínű megvan, bár többször és erősen átfestették. A kissé szétesett bútor 2016-ban világoskék volt. Lábakon álló kerek alapjának közepén nyolcszögletű pillér tartja az ugyancsak nyolcszögletű asztallapot. Ugyanannyi borda van az alsó- és a felső lap között, a bordák alsó vége visszahajlik és kerek fejben végződik. A volutákra kissé plasztikusra faragott indákat erősítettek. Az asztallapot profilírozott szegély keretezi. Eredetileg minden lenyúló részen egy-egy faragott fa bojt csüngött. Az asztallap is erősen átfestett, ma ez olvasható:

„*KÉSZÜLT 1719<sup>be</sup> RENUVÁLTATOTT LUKÁTSI : ISTVÁN ÉS BORSOS JÁNOS*

*ALTAL 1825 UJRA FESTETETT 1882*”. Súrló fénynél azonban felsejlik egy korábbi és meglehetősen bőséges felirat. Ezt örökíthette meg a püspöki vizitáció 1789-ben, mely szerint „...találtak egy Asztal mellett álló Éneklő Pulpitussal együtt, lévén amazon kívülről ugyan ezen írás: *Eccle Unitaria Tordatfalvensis Anno 1759.* „a’ közepin pedig ez I. Cor 10. v. 16. *A’ háladásnak Pohara, melyet meg Szentelünk, avagy nem a’ Krístus vérével való közöslésünké? A’ kenyér, melyet meg Szegünk, avagy nem a’ Krístus Testével való közöslésünké és v. 17. Mert egy Kenyér és egy Test vagyunk sokan...*”<sup>7</sup> A készítés évszámának eltérése a hasonló átfestések esetén nem ritka. (3. kép) 1759-ből

<sup>6</sup> Lázár vizitáció II. 1789. június 7. 789.

<sup>7</sup> Lázár-vizitáció I. 1789. június 8., 760. - I. Kor. 10:16. *A háladásnak pohara, amelyet megáldunk, nem a Krisztus vérével való közösségünk-é? A kenyér, amelyet megszegünk, nem a Krisztus testével való közösségünk-é?*; I. Kor. 10:17. *Mert egy a kenyér, egy test vagyunk sokan; mert mindnyájan az egy kenyérből részesedünk.*



3. kép. Tordátfalva, úrasztala. Balassa M. Iván felvétele, 2016.



4. kép. Énlaka, úrasztala. Furu Árpád felvétele, 2013.

a környékről egy másik úrasztalát is ismerünk, ez Énlakán maradt fent és az egyik legjellemzőbb és legszebb berendezési darabja a templomnak és a bútorfajtának is. Ez egy nyolcszögletű, a felső lapnál kisebb deszka alapon áll, közepén ugyancsak nyolcszögletű tartóoszlop van. Ezeknek támaszkodnak a voluták, melyeknek ez esetben is csak díszítő és nem teherhordó szerepük van. Az egész alépitmény sokkal díszesebb, mint a tordátfalvi, a részletek kidogozottabbak, de például itt is megvan a plasztikusan kifaragott indadísz. A felső lap alján itt is lenyúló párkány van, profilja is hasonló, a lecsüngő fabojtok nagyobbak, mint ott. (4. kép) Az asztallapon meglehetősen sok felirat van. Körben: „*E szent munkát csinálta egy Istenét és Cristusát szerető ember, a kegyességnek munkája szerint, az Atia Istennek dicsőségére és Szent Fiának tiszteletére az énnlaki unitária ekkleziának 1759.*” Ezen belül van egy széles, hullámozással díszített elválasztó sáv, majd a közepén egy másik, egy irányból olvasható, felirat: „*Próbályameg / minden : önön : magát és, ugyegyék ez asztalra / tétetett : kenyérből : és úgy igyék a pohár/ból, igaz hüittel poenítat tartással szeret/tel képmutatás nélkül való igaz keresztén / indulattal, mert: aki eszik és iszik méltat/lan[u]l kárhozatot esz[i]k és isz[i]k és hogy / meg nem becsüli az Urnak / testét I. Kor. II. 28–29*”.<sup>8</sup> A templom egykori lelkészének, monográfusának, Kozma Diménnek a ligaturákkal teli feliratról az a véleménye, hogy nem eredeti, hanem valaki „...mai betűkkel újra írta”. Véleményével nem értek egyet.<sup>9</sup>

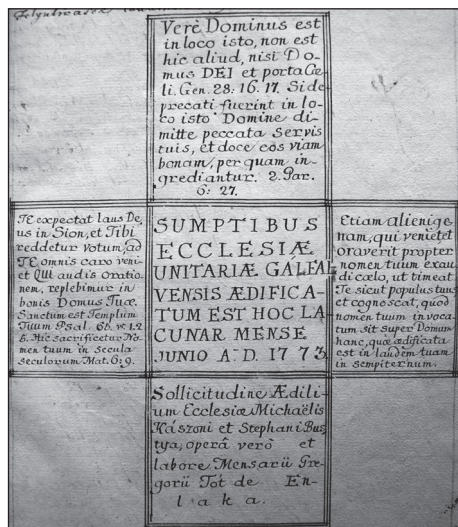
Több mint egy évtizedig mesterünkről nincs hír, vagy legalábbis tevékenységéről eddig még nem tudunk. A következő a már ismert, 1770-ben készült karzat Énlakán.

<sup>8</sup> A következőre utal: I. Kor. 11:28. *Próbálja meg azért az ember magát, és úgy egyék abból a kenyérből, és úgy igyék abból a pohárból*; I. Kor. 11:29. *Mert aki méltatlanul eszik és iszik, ítéletet eszik és iszik magának, mivelhogy nem becsüli meg az Urnak testét.*

<sup>9</sup> Kozma é.n.: 13. Például a majdnem egykorú (1781) pákói úrasztal feliratában is vannak tömörítések.



5. kép. Nyárádgálfalva, mennyezetrészlet. Furu Árpád felvétele, 2009.



6. kép. Az eredeti feliratok a nyárádgálfalvi mennyezeten az 1816-os vizitációs jegyzőkönyvben. Körmöczi vizitáció 1816. november 6. Gálfalva, 69.

1773-ban dolgozott legmesszebb lakóhelyétől és készítette a legnagyobb munkáját, a nyárádgálfalvi berendezést. Körmöczi János püspök 1816. november 6-án, a Nyárádszentlászlóval együtt megejtett vizitációja során úgy találta, hogy „...Padolása veres és sárga festékes Párkánnyal, kék táblákból ki rakott Mennyezetből áll...”<sup>10</sup> Ezek szerint ez az egyik első, az új ízlésvilágnak megfelelő, egyszínű, kék mennyezet, melynek egyhangúságát a színesre festett osztólécek oldják. A díszítés helyett van azonban rengeteg felirat. A mennyezet közepén négy, egy középsőtől felfelé és két oldalt lévő tábla, eredetileg volt egy ötödik, így a feliratos kazetták egykor keresztet formáztak. A középső, és szerencsére a vizitáció során megörökített alsó mezőn a mennyezet létrejöttének körülményeit rögzítették: „opera vero et labore Mensarii Gregorii Tót de Enlaka” volt olvasható egykor. A keleti karzat is ebben az évben készült, ennek középső mezőjén egy grafikus megjelenésű tulipán van, mely megformálásában is egyezik a mennyezet középső mezőjén lévővel. Felette az évszám: ANNO 1773. (5-6-7. kép) A templom szószékkoronája is ebből a korból származik. Itt vissza kell kanyarodnunk Enlakára, ahol a hangvető 1758-ban készült. Igaz ezt ma csak egy másodlagos felirat tanúsítja: „KÉSZÜLT 1758-BAN UJITTATOTT 1828-ban és 1900-ban”. A már többször idézett vizitáció azonban egy dúsán festett tárgyat ír le: „egészen kőből ki rakott Praedikálló Szék felette függő, külömb külömb színű festékű némely helyeken meg Aranyazott és ezüstözött Koronával együtt, melyen több írások között vagy on írva két

<sup>10</sup> Körmöczi vizitáció 1816. november 6. 69. Gálfalva.



7.kép. Akarzat középső mezője Nyárádgálfalván. Bálint Zsigmond felvétele, 2015.



8. kép. Szószékkorona, Énlaka. Czire Alpár felvétele, 2015.

*Sz.Írásbéli helyly Apo. 3 v. 11. 17., 2 Tim. 4. v.2.* <sup>11</sup> (8. kép) Az énlakai korona jelenleg arany, ezüst és fakósárga színre van festve. A nyolcszögletű hangvető párkánya tagolt, felül nagyobb, alul kisebb kiugrással, a külső oldalak közepén egy-egy plasztikus, ötszirmú faragott virág helyezkedik el, tehát itt nem lehetett felirat. Az alsó peremén tagolt ívsor, erre függesztették föl a fa-bojtokat. A hangvető belsejéből egy kis fa kupola, öblösödés nyúlik föl, ennek alsó részén megismétlődik a külső perem formája. A korona voluntás, nyolc „S” alakú íves borda alkotja. A hangvető sarkain egy-egy esztergályozott gomb helyezkedik el, közöttük a párta, melynek közepe négyszögletes szelvényű, felül kiszélesedéssel, ezen egy az előzőhöz hasonló esztergályozott dísz. Két oldalán plasztikus, áttört indadísz látható. Minden második borda közepére vízszintesen kinyúló rátétként, plasztikus indát helyeztek. A korona csúcsán egy levélvirág kompozíció van, nagyon másodlagosnak tűnik, bár a virág utal a hangvető külső peremén lévőkre.

Általános a vélemény, hogy Énlakán a szószékkorona és az egy évre rá készült úrasztala ugyanannak a kéznek a munkája.

Nyárádgálfalván a mennyezethez hasonlóan a még ma is meglévő, igaz valószínűleg átfestett, helyenként erősen megkopott szószékkorona a belső öblében lévő datálás szerint szintén 1773-ban készült. Apróbb eltérések tapasztalhatók az énlakaihoz képest. Így a hangvető aljáról áttört szegélydísz nyúlik le, nincsenek fa bojtok és a külső pere-

<sup>11</sup> Lázár vizitáció II. 1801. 152. – Az Apokalipszis jelzett helye: „Ímé eljövök hamar: tartsd meg ami nálad van, hogy senki el ne vegye a te koronádat.”, a másik textus is szószékkoronára kíváncsozó és többször előfordul a templomi berendezés e műfajában: „De most, atyámfiak, tudom, hogy tudatlanságból cselekedtetek, miképpen a ti fejedelmeitek is.”



9. kép. Nyárádgálfalva, szószékkorona. Bálint Zsigmond felvétele, 2015.



10. kép. A nyárádgálfalvi szószékkorona alulról. Bálint Zsigmond felvétele, 2015.

men a faragott virágok is hiányoznak. Valamikor felirat volt rajta: „*In Honorem Unius Veri Dei Patris, et Filii Ejus Domini Nosrti JESU CHRISTI Crucifixi. 1. Cor. 2.8*”<sup>12</sup> Belül, körben, erősen megkopva egy másik is kivehető: „*Nobis unus est Deus Pater, ex quo omnia, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum. 1. Cor. 8:6.*”<sup>13</sup> A voluták itt egyszerű félkörben végződnek, és minden másodikon ott vannak az indadíszek. A korona középfáján itt is egy sík lap található, rajta a pelikán és két fiókája látható, meglehetősen egyszerű kivitelben. (9-10. kép) A szülőfaluba tizenöt évvel korábban készíttethez képest kissé egyszerűbb velum egyértelműen az énlakai Tóth Gergely munkája, mint ahogyan a kórus és nagy valószínűséggel egy, a templomban fentmaradt éneklőszék is. Ez a szokásos álló hasáb formájú, egy kis posztamensen nyugszik, felső része piramis formájú. A templom padlásán hányódó bútoron a piszok miatt 2016-ban nem volt kivehető semmiféle festés. A vizitáció során bőségesen le volt takarva textiliával: „*A' Templom Piatzán áll az éneklő Pulpitus, mellyen három kendő lévén, az alsó fejr baratzk magos himű len gyólts, a' 2<sup>ik</sup> egy hosszú viola szín selyem kendő, zöldel pántlikákkal és virágokkal, T. Sz. Iváni Sámuelné Pálffy Eszter Aszszony ajándéka, 3<sup>ik</sup> egy gyöngy szín Selyem arany tsipkés végű Kendő*”<sup>14</sup> Valószínű a bőséges textilborítás miatt nem terjedt ki a figyelem a tárgy festésére.

<sup>12</sup> Körnöti vizitáció 1816. november 6. Gálfalva 58. I. Kor 2,8 – *Melyet e világ fejedelmei közül senki sem ismert, mert ha megismerték volna, nem feszítették volna meg a dicsőség Urát.*

<sup>13</sup> Ad Corinthios I. 8,6. *Nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnia et nos in illum, et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum. I. Kor 8,6. Mindazáltal nekünk egy Istenünk van, az Atya, akitől van a mindenség, mi is ő benne; és egy Urunk, a Jézus Krisztus, aki által van a mindenség, mi is ő általa.*

<sup>14</sup> Körnöti vizitáció 1816. november 6. Gálfalva 58-59.



11. kép. Csekefalva, szószékkorona. Czire Alpár felvétele, 2014.



12. kép. Tordátfalva, szószékkorona. Balassa M. Iván felvétele, 2016.

Az énlakai és gálfalvi szószékkorona része egy olyan sorozatnak, melyet feltételezhetően mesterünk készített, és amelybe mellettük a csekefalvi (1778), tordátfalvi (1789), és esetleg az ürmösi (1797) tartozik.

A ma létező unitárius templom építése Csekefalván 1836-ra fejeződött be. A szószékkoronája azonban ennél régebbi, valószínű, hogy az előző épületből hozták át. Az 1801-ben megejtett vizitáció jegyzőkönyvében, ami még az előző templomról szólt, a következő szöveg olvasható: „A' Prédikáló széke felett vagyon egy zöld festékes korona, a' szivárvánra vas horoggal fel függesztve, ennek alsó karimáján ez olvastatik: Ezen koronát tsináltatta Örg özvegy Major Mihályné Aszszony maga költségén az Ano 1778<sup>dik</sup>. A' Korona felső része tornyos és a' Tornyozás tetejében vagyon 'egy fából metzett és veressen festett Pellikán madár maga Fiaival'”.<sup>15</sup> A ma szürkére festett hangvető egyes részei aranyozottak. Szerkesztése, részletei hasonlóak az énlakai koronával kezdődő sorozattal. A voluták közepén lévő dísz, a felső, tulipánszerű végződés, a hangvető tetején a párkány kialakítása, a lecsüngő bojtok és nem utolsó sorban a „pellikán madár fiaival” arra vall, hogy ez is a hangvetők Énlakával kezdődő családjába tartozik. (11. kép) A következőn, Tordátfalván, a szószékkorona alján ma ez áll: „*UJRAFESTE 1823 SZEDERJESI GYÖRÝ ÉS NŐJE RENOVÁLTATTA: 1882*” A meglehetősen primitív betűkkel készült felirat alatt látszik, hogy valamikor nem ezt lehetett ott olvasni. A kivehető töredékek teljes szövege az 1789-es vizitációban olvasható: „*Legeltesétek az Istennek seregét, mely a tü gondviseléstek alatt vagyon, gondot viselvén arról, nem kényszerítésből hanem örömezt. Mikoron megjelenendik a' Pásztoroknak Fejedelme, el-vészíték a' Ditsőségnek ama fonyadhatatlan Koronáját I. Pét 5:2. 4.*” Ugyanott

<sup>15</sup> Lázár vizitáció II. 1801. január 3., 37.



13. kép. Ürmös, szószékkorona. Czire Alpár felvétele, 2015.

megörökítették a korona külső kerületének feliratát is: „*Tű vagytok választott Nemzetség, Királyi Papság és Sz:Nép, melyet az Isten Sajáttjának tart. I. Pét. 2. v.9. 1789.*” Az „*Istenes Indulattából készíttette Kűs josef ezen munkát.*”<sup>16</sup> felirat a hangvető belső peremén lehetett. A jelenlegi kék festése alól egyes részletei felsejlenek. (12. kép) A nyolcszögletű hangvető párkánya tagolt, felül nagyobb, alul kisebb kiugrással, a felirat mezeje ma fehérre van festve, a felső párkány pirosra, az alsó zöldre. Az alsó peremén plasztikus ívsor van, erre függesztették föl a fa-bojtokat. Itt is megvan a hangvető belső öble, de kisebb, mint az előző kettőnél. A korona volutás, nyolc „S” alakú íves borda alkotja, a felső végződés háromágúak, az énlakaihoz hasonlóak. A hangvető sarkain egy-egy kis esztergályozott

elem, közöttük a párta, melynek közepe négyszögletes szelvényű, felül kiszélesedik, és esztergályozott gombban végződik. Két oldalán áttört indadísz. Minden második borda közepén vízszintesen kinyúló rátett, plasztikus inda van. A korona tengelyfáján nyolcszögű, oldalán profilírozott alapdeszkára állították a pelikánt, két oldalán egy-egy fiókával. A mai állapot nyilvánvalóan egy átfestetés eredménye, de helyenként, a talán eredeti aranyozást meghagyták.

Nem ilyen egyértelmű az Ürmösön található, nagyon hasonló, de erősen átfestett korona készítője. A hangvető alján „*E KORONA KÉSZÜLT 1797 BEN UJITTATOTT 1869 BEN ÉS 1899 BEN*” felirat van, tehát korban illik az előbbiekhöz. A többször átépített, felújított templomban ma is meglévő koronáról csak annyi tudható, hogy azt Maurer Sándorné P. Horváth Zsuzsanna csináltatta és az átfestése 1898-ban történt.<sup>17</sup> A voluták felül a nyárádszentmártonihoz hasonlóak – egyszerű, lekerékített végződésűek. A hangvetőnek nincs alsó, belső öble, a tetején ma egy aranyozott sugárzó nap van. Nem lehetetlen, hogy ez utólag került oda, erre akár az új templomba való áttelepítéskor, vagy az 1869-es, esetleg 1898-as teljes, nemzeti színűre átfestéskor nyílt alkalom. (13. kép) Gagiban az 1801-es vizitáció szerint, a korábbi templomot, az 1770-es években felújították. A megújult épületnek a „*Mennyezete veres festékű párkányozással Táblákra osztatva, melyek egészen Lazur színűek, ilyen Táblákkal lévén a' Templom*

<sup>16</sup> Lázár vizitáció I. 1789 június 8. Tordátfalva 760-761.

<sup>17</sup> Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltára, Egyházközségi Monográfiák VII.6., Ürmösi egyházközség. Figyelemreméltó, hogy ugyanez a név szerepel, de jelentősen későbbi évszámmal egy, az alsóboldogfalvi unitárius gyülekezetnek adományozott úrvacsorai tányéron: „*A BOLDOGASSZONYFALVI UNITÁRIUS SZENT EKLESIA SZÁMÁRA TSINÁLTATTA MAURER SÁNDORNÉ, P. HORVÁTH SUSÁNNA. 1828 U.R.*” RÁZMÁNY 1991: 273.



14. kép. A csókfalvi déli ajtó belső oldala.  
Balassa M. Iván felvétele, 2016.

nagyobbik végibe a 'falban szolgáló tserefa gerendákon lábak nélkül épült karis...'' olvashatjuk. Két mennyezeti táblán hosszú latin nyelvű felirat volt, két datálással is, szövegesen ezerhét-százhetvenhét, számmal kiírva 1776. Az utóbbi még egyszer előfordul: „...a' Szivárványon Mészből kiülő Betűkkel ezen Esztendő Szám: 1776.” A karzaton, ugyancsak latin feliratban nevezték meg a készítőket: „Auxilio Dei Novo Laquenari adornatum per Gregorium Toth de Enloka Aedile Andrea Lénárt”<sup>18</sup> Úgy tűnik, hogy ez a mennyezet és karzat nagyon hasonlított a gálfalvira.

Szerényebb feladatot vállalt mesterünk Szentábrahámban, a padokat készítette el, melyek egyikén, a külső oldalon megörökítették: „: Ezen székeket tsinálták Énlaki Asztalos Tóth Gergely és Biró József az Lörintzi Sámuel Uram Curatorságában és a' Nagy Ferentz Sz. Egyház fiúságában az Anno 1778dik”.<sup>19</sup> Azóta itt is új templom épült és a régi berendezés nem maradt fenn.

Tarcsafalván két, ma már szintén nem meglévő munkán is találkozunk a nevével.

A templomba délről – a portikusz alól nyílóan – volt „... egy vas sorkos és záros, Dió festékes, párkányos fenyő Deszka Ajtó, a' mellyen ilyen irás vagyon: A. 1783. Énlaki Tóth Gergely tsinálta”. Ma már ez nincs meg, mint ahogyan az új, „gyantáros” festésű karzat sem: „Ezt a' Kart maguk kegyes indulattyukból maguk költségeken festettették meg Syllvester István és Ne Benczéd Gergelly Énlaki Tóth Gergellyel Ábrahám János Papságában Ao 1786”.<sup>20</sup>

Az életmű – legalábbis eddigi tudomásom szerint – két ajtóval zárul, ezek egyikéről csak az egyházlátogatási jegyzőkönyvből tudunk. Tordátfalván egy házaspár készítette az ajtókat. A délit, melyet a „tornácson” át lehetett megközelíteni, a férj Küs József még 1772-ben - ennek készítőjét nem ismerjük. A másik: „Nem különben hátulsó részében is a' Templomnak bé-járást szolgáltat más zöld festékes s virágos vas sorku és belőről fával zárató Ajtó, ezenis belőről ezek olvastatván: Ao 1789 esztendőben tsináltatott Küs Josefné Bentzédi Györgyné és Geréb Jósefné, Énlaki Asztalos Tóth Gergely által”.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Lázár vizitáció II. 1801. január 22. 122–123.]

<sup>19</sup> Lázár vizitáció II. 1800. december 30.

<sup>20</sup> Lázár vizitáció I. 1789. július 2. 728.

<sup>21</sup> Lázár vizitáció I. 1798. június 8. 759–760.

A másik még ma is szolgál Csókfalván. Ez egy jó kivitelű, bélétes ajtó, melynek belső oldalán felül 1798-as évszám van, majd a készítettőket megörökítő felirat, és ennek alján szerepel a neve: „ENLAKI ASZTALOS / TOT GERGELY.” A templom másik, a torony alatti ajtaját 1803-ban már egy másik asztalos készítette el – „asztalos Kőmezei Sámuel”. Tót Gergely nevével a továbbiakban nem találkozhatunk. (14. kép)

## ÖSSZEGZÉS

1757-1798 – több mint negyven munkás év során Tóth Gergely a templomok festett asztalosmunkái közül mindenben megmutatkozott, a mennyezettől, esetleg a mennyezektől a szószékkoronákon, úrasztalán, kórusokon, padokon, éneklőszékeken át az ajtóig és a fennmaradt művek egy figyelemreméltó mestert mutatnak.

A munkái feliratában gyakran hivatkozik énlakai voltára. A település unitárius egyházának anyakönyve egy díszesen rajzolt előzéklappal kezdődik, a szövege: „*MATRIX / Ecclesiae Enlakensis. / Erecta ad Mandatum / Excelsi Regii Gubernii tem- / pore Pastoris Reverendi / Domini / MICHAELIS KÜS / Curatoris D. Pauli / Fülöp / Scholae rectoris / H.D. Ladislai Kőpeczi / Anno Domini 1773 / Diebus Aprilis*”<sup>22</sup> Tóth Gergely első munkáját 1757-ből ismerjük, a születése időpontját ezért hiába keressük benne, mivel az valamikor az 1730-as évek második felében lehetett. A halotti anyakönyv egy bejegyzése viszont nagy valószínűséggel reá vonatkozik: „1803.... 25ta Aprilis Tot Gergelyt” – temették. Figyelemreméltó, hogy ugyanennek az évben július 15-én „Tot Gergelignek fiát” búcsúztatták. 1810-ben a halotti anyakönyvben szeptember 17-én Tót Gergelyné temetése szerepel. A Tóth nem túlzottan gyakori családnév Énlakán, az írásos emlékekben először 1678-ban fordul elő Tott, majd 1703-ban Toth-nak, 1773-ban Tót-nak, 1797-ben Tott-nak, 1817-ben Tót-nak írva.<sup>23</sup> (15. kép) Énlakán a temetőben a sírkövek családonként csoportosulnak. A templomhoz legközelebb, a nemzeti temetkezés rendjének megfelelően a legnépesebb család tagjai, a *Kerestelyek* nyugszanak. Hozzájuk képest kisszámúak a *Tótok* sírkövei, ezek a templomtól északra vezető ösvény mellett, a több évszázados hárs feletti részen lelhetők föl.<sup>24</sup> A legkorábbi közülük az 1839-ben hatéves korában elhunyt *Tot Ferentz*. A következő 1873-ból származik 1809: *SZÜLETETT TÓT JÜSEF NŐ BOROOS JUDIT ELHALT 1873BA DECEMBER: 12*, egy harmadik az 1870-1899 között élt *Tot Lidié*, és végül: *IT NYUGSZ[IK] TOTT JOZSEF TESTE SZÜLETETT 1834be ME<G>HALT 1902be TETTEK E SIRba BÉKE PORAIRA*.<sup>25</sup> Tót Gergely és esetleg közvetlen családtagjainak köve ezek szerint nem maradt fönnt.

Tót Gergely működésének több tanulsága is van. Egyrészt példázza azt, hogy a 18. század végén, a 19. elején már viszonylag kis településeken is működött egy-egy

<sup>22</sup> Az anyakönyv felelhető a román állami levéltárban, Csíkszeredában. FAS Județul Harghita Fond Nr. 47.; Registrae Parochiale Nr. 315. Köszönöm Visy Zsolt-nak és munkatársainak, hogy a másolatát rendelkezésemre bocsátották.

<sup>23</sup> Janitssek 1998: 16.

<sup>24</sup> Fábíán–Fodor–Visy 2019: 116.

<sup>25</sup> Fábíán–Fodor–Visy 2019: 216-218.



15. kép. Az énlakai anyakönyv előzőkoldala. Csíkszereda, levéltár. FAS Județul Harghita. Fond Nr. 47. Registræ Parochiale Nr. 315

a gálfalvi mennyezetten. Elgondolkoztató, hogy korábban nem így nevezte meg magát, pedig a faluja temploma asztalosmunkájának száz évvel korábbi készítője egy önálló táblán így szerepel: „*Per manus mensari Andreae Szasz de Je(n)laka mense augusto*” (1668.)<sup>26</sup> Ezt a feliratot bizonyára jól ismerte. Feltételezhető mestere, a siménfalvi Tibold József is ezt a kifejezést használta 1758-ban a medeséri pulpituson. A többi esetben latinul nem adja meg mesterségét, énlakai voltára azonban általában hivatkozik.

Tót Gergely egy átmeneti korszakban működött, amikor a színes templombelsőket felváltja a visszafogottabb, a protestáns, ekkor terjedő puritánabb szellemének megfelelő megjelenés. Láthatóan mindkettőnek megfelelt és egy figyelemreméltó életművet hagyott ránk. Mintegy húsz munkájáról tudjuk, vagy feltételezzük szerzőségét, közülük tizenegy érte meg napjainkat.

asztalos, aki nagyobb szabású, igényesebb munkára is vállalkozott. Viszonylag szűk területen működtek. Mesterünk Énlakától legtávolabb Nyárádgálfalván dolgozott (Ürmöst nem számítva), ez légvonalban harminc kilométer, közúton nagyjából a duplája. A többi szomszédos, vagy egy-kettővel távolabbi település. Azt is megfigyelhetjük, hogy csak unitárius templomban működött. Valószínű, hogy nem csak a források hiánya miatt látszik ez így, máshol azt tapasztaljuk, hogy az unitárius gyülekezetek minden bizonnyal más felekezethez tartozó mestert is foglalkoztattak, például a szászok nagy valószínűséggel nem Dávid Ferenc követői voltak.

Figyelemreméltó, hogy munkái egy részén feltűnően hosszú, latin nyelvű felirat van. Ezeket bizonyára nem ő, hanem a megrendelő, a helyi lelkész fogalmazta meg, de felfestésük a mennyezetre, vagy úrasztalára, még hozzá közel hibátlanul, legalábbis valamiféle nyelvi készségre vall. A magyar nyelvű feliratokban asztalosnak nevezi magát.<sup>26</sup> Latinul két megnevezést használt. Énlakán a kóruson 1770-ben *artificisnek*,<sup>27</sup> valószínű ezt rövidíti Tordátfalván egy pulpituson: „*Ar. Gregorium Tót Enlaka 1759.*”.

A *mensarius* kifejezést használta 1773-ban

<sup>26</sup> Szentábrahám, Tordátfalva, Csókfalva.

<sup>27</sup> *Artiflex* – ‘mester ember’ a Páriz-Pápai-Bod 1767-es szebeni kiadásában.

<sup>28</sup> Balassa M. 2018: 52.

## Irodalom

BALASSA M. Iván

2008 Az énlaki cifra deszkafőlep. In Visy Zsolt (szerk.) *Tanulmányok Énlaka történetéről és kultúrájáról*. Énlaka-Pécs: Pro Énlaka Alapítvány, Inlaceni/Énlaka, Románia-Pécsi Tudományegyetem Régészet Tanszék.

2018 *Az egy igaz Istennek és szent fiának Jézus Krisztusnak tiszteletére építettett: Festett famennyezetek és berendezések az unitárius templomokban*. Kolozsvár: Magyar Unitárius Egyház, EXIT Kiadó.

BOROS Judit

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

FÁBIÁN Boglárka – FODOR Fanni – VISY Zsolt

2019 Az énlaki temető régi sírkövei. In Visy Zsolt (szerk.) *Énlaka kulturális öröksége*. 105–271. Budapest: Nemzetstratégiai Kutatóintézet

HUSZKA József

1891 Magyar díszítési motívumok a Székelyföldön. *A Székely Nemzeti Múzeum Értesítője* II. 35–74.

JANITSEK Jenő – SZŐCS Lajos

1998 *Énlaka jelenkori és történeti hely- és családnevei. Magyar Névtani Dolgozatok 161*. Budapest: ELTE Magyar Nyelvészeti Tanszékcsoport Névkatató Munkaközössége.

KOZMA Dimén

É.n. *Az énlaki unitárius egyházközség múltjából*. Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltára, Egyházközségi Monográfiák V.7. P: Pesti könyvnyomda.

RÁZMÁNY Csaba

1991 200 éves az alsóboldogfalvi unitárius templom. *Keresztény Magvető* 97. 4.

TOMBOR Ilona

1968 *Magyarországi festett famennyezetek és rokonemlékek a XV–XIX. századból*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

## Levéltár

Körmötzi vizitáció:

Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltára *Egyházlátogatási jegyzőkönyvek*, Körmötzi János püspök vizitációja

Lázár vizitáció:

Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltára *Egyházlátogatási jegyzőkönyvek*, Lázár István püspök vizitációja I–II.

Balassa M. Iván CSc

Néprajzkutató

e-mail: balassami@gmail.com

Iván Balassa M.

**Per manus artificis Gregorii Tot: A church decorator from Transylvania  
in the second half of the 18<sup>th</sup> century**

Among the masters of painted wooden ceilings and furnishings of Unitarian churches, the work of a carpenter living in the second half of the 18<sup>th</sup> century in Énlaka (Inlăceni) has been recently uncovered in rare detail. Gergely Tót was probably born in the 1730s, and his death was recorded in the church register on April 25, 1803. Énlaka is a historical Hungarian village, which now belongs to Romania, and is located in Transylvania, in the Harghita region. Gergely Tót's first work is known from 1757. It is a simple table from Medesér (Medișoru Mare) used as a communion table. In the following years, he worked in the church of his native village. In 1758, he completed a pulpit crown, and in 1759 he made the lord's table, both of which are outstanding pieces of craftsmanship and, fortunately, are preserved in good condition. In the same year, he carved a communion table for the church of Tordátfalva (Turdeni), which has survived, but is heavily repainted. The church lectern, also originating from his atelier, used during the ceremony, and dated to the same year, was unfortunately lost. A record from 1770 testifies that Gergely Tót constructed the quire of the church in Énlaka. In 1773 he accomplished his most remarkable work: the ceiling, the jube, the pulpit crown, and possibly the pulpit in Nyárádgálfalva (Găleşti).

These masterpieces have survived, unlike the ceiling and the jube that he constructed in 1776–1777 in Gagy (Goagiu). The Crown of Énlaka and Nyárádgálfalva are the first pieces of a series of similar masterpieces he completed in Csekefalva (Cechești) in 1778, in Tordátfalva in 1789 and possibly in Ürmös (Ormeniș) in 1797. He also carved a bench in 1778 in Szentabrahám (Avrămești), a jube in Tarcsafalva (Tărcești) in the same year, and several artistically sculpted church doors, including his last known work in 1798 in Csókfalva (Cioc). The master, Gergely Tót, worked in a transitional period when the colourful interior of churches was replaced by a more restrained appearance, corresponding to the more puritanical spirit of the Protestant churches. Apparently, Gergely Tót's mastery satisfied the requirements of both demands, and thus, he left us a remarkable oeuvre. His assumed lifework consists of about twenty works, eleven of which have been preserved until today.

## A népi tánc kultúra társadalomtörténeti értelmezése egy kora újkori esetpélda tükrében\*

A tánc kultúra történetiségére vonatkozó kutatások módszertani megújulása az utóbbi években egyre nagyobb hangsúlyt kapott a kérdéssel foglalkozó szaktudományok képviselői részéről.<sup>1</sup> A kezdeti, elsősorban formai szerkezeti szempontokat előtérbe helyező megközelítések mellé, azokkal olykor polemizálva egyre nagyobb teret nyer a tánc kultúra társadalmi kontextusainak értelmezésére irányuló törekvés is. Előadásomban a történettudomány felől közelítve mutatom be azt az egyik megközelítési lehetőséget, amely a tánc kultúra történetiségének, egykori életvilágokban<sup>2</sup> elfoglalt helyének értelmezését részben a történeti antropológia, részben az ún. új társadalomtörténet<sup>3</sup> eredményeinek figyelembe vételével kíséri meg. E helyen az igen összetett elméleti és módszertani kérdésnek csak egy kisebb részterületét van módon vázolni.<sup>4</sup>

A kora újkori népi és/vagy populáris kultúra<sup>5</sup> legkésőbb a kora újkortól kezdve fokozatosan vált – Klaniczay Gábor szavaival – egy „történelmi kirekesztésfolyamat”<sup>6</sup>

\* A Magyar Néprajzi Társaság közgyűlésén tartott előadás szerkesztett változata.

<sup>1</sup> Itt ragadom meg a lehetőséget, hogy e helyen is köszönetet mondjak a Magyar Néprajzi Társaságnak, amiért kitüntető figyelemmel kísérte eddigi munkásságomat. Feltétlen támogatásukért köszönet illeti a Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszékének, Történelmi Intézetének, az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoportnak és a Magyar Etnokoreológiai Társaságnak a munkatársait is. Kutatásaimat 2017 és 2020. között a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával valósítottam meg.

<sup>2</sup> Gyáni Gábor szerint az életvilág egy olyan mikrovilágot jelent, amely elválik a makrostruktúrától, a normatív rendszertől. Az életvilág fogalmának kialakulása szorosan összefügg a kultúra antropológiai definíciójával, aminek következtében az életvilág nem osztható részterületekre (pl. gazdaság, politika stb.), hanem „mindez együtt alkotja azt a közeget, amely a hétköznapi »életgyakorlat«-ban közvetlenül is megnyilvánul.” Lásd Gyáni 1997: 152, 155.

<sup>3</sup> Az új társadalomtörténet, mint irányzat megnevezése nem egységes. A sokszor posztmodernnek nevezett történeti látásmód közé olyan kutatási területeket sorolnak, mint a mentalitástörténet, a mindennapok története, a mikrotörténet, az új kultúrtörténet, és ezek elkülönítése a történeti antropológiától sok esetben bizonytalan. Szijártó M. István javaslata szerint ugyanakkor mindezeket célszerű az új társadalomtörténet átfogó csoportjába sorolni (Szijártó M. 2003: 9–10). Ennek megfelelően a kultúrtörténetnek, illetve társadalomtörténetnek is nevezhető kutatási irányokat előadásomban és korábbi tanulmányaimban is új társadalomtörténetként említem, figyelembe véve a fogalmak megalkotása óta a történeti gondolkodásban bekövetkezett, a posztmodern szemléletet meghaladó, újabb elméleteket is. Figyelembe veszem azt is, hogy a kulturális antropológia vagy a szociálintropológia, tehát a kultúra vagy a társadalom középpontba állítása jelenthet teoretikus különbséget. Erre utal Sárkány Mihály (Sárkány 2008: 445–446). Ezt a különbségtételt Carlo Ginzburg nyomán Szekeres András is megteszi (Szekeres 2003: 20). Hozzáteszem azt is, hogy az új társadalomtörténet egyik legfontosabb újítása a régi társadalomtörténethez képest, hogy míg a hagyományos szemlélet elsősorban kvantitatív módszert alkalmazott, az új a kvalitatív vizsgálatokra helyezi a hangsúlyt.

<sup>4</sup> A kérdés komplex bemutatását lásd Kavecsánszki 2021: 68–96.

<sup>5</sup> A népi és a populáris kultúra terminológia kora újkori életvilágokra történő alkalmazhatóságának kérdéséről lásd Kavecsánszki 2021: 74–77.

<sup>6</sup> Klaniczay 1993: 115.

áldozatává. Ennek során a középkor és a reneszánsz idején az elit kultúrával még egy térben, egy mentális univerzumban<sup>7</sup> létező népi kultúra jelenségeit fokozatosan száműzték a civilizáció teréből,<sup>8</sup> amiképpen az a reformok, szabályozás eredményeként jelentősen átalakult, vagy a tilalmak következtében lassan elhalt, illetve szubkulturális jelleget öltött.<sup>9</sup> E folyamat kibontakoztatásában főszerepet vállaltak az egyházak, később azonban az udvari, városi és állami társadalmi kontroll fokozatosan kiépülő intézményrendszere lépett előtérbe, természetesen újra és újra megteremtve az eljárást legitimáló ideológiákat és mentalitásokat. A mikrotörténeti elemzések sok alkalommal igazolták már, hogy a parasztság cselekvésterét az „uralom” mindig is korlátozta, sosem volt teljesen szabad,<sup>10</sup> így a paraszti, népi kultúra működési mechanizmusainak értelmezésekor ez sosem hagyható figyelmen kívül. Közismert, hogy az *uralom technikái*, illetve a *társadalmi fegyelmezés* gondolata a kulturális fordulat utáni társadalomtudományi gondolkodás egyik igen kedvelt témája lett, amelyet kettős törekvés motivált. Egyrészt a szabályozó mechanizmusokat megalkotó fegyelmezők – különösen a *mikrohatalmak*<sup>11</sup> – mentalitásának, gondolkodásának a megértése (a fegyelmezés technikáinak leírásával együtt), másrészt a fegyelmező eljárásból kilépni szándékozók cselekvésterének, döntéseinek és a kultúrát mozgató erejének megragadása. Így kerülhetett sor összességében az *egész társadalmi konfliktusmező* vizsgálatára.

A tánc történeti forrásokat vizsgálva szintén a kora újkortól kezdve tapasztalhatjuk a népi mulatságokkal, táncos szokásalkalmakkal és egyáltalán a táncsal szembeni fellépések, reformok vagy tilalmak – illetve az erre vonatkozó források számának (!) megszorodását. Az ún. tánc tilalmak vizsgálata nem kerülte el a tánc történet kutatóinak figyelmét,<sup>12</sup> a társadalom- és kultúrtörténeti értelmezés ugyanakkor még nem teljesedett ki. A kora újkori népi kultúra vizsgálata kapcsán különösen termékenynek bizonyult már eddig is a néprajz- és a történettudomány közeledése.<sup>13</sup> Ennek hagyományát folytatva a tánc tilalmakat a társadalmi fegyelmezésre vonatkozó ismeretek még szélesebb kontextusában lehet elhelyezni, feltérképezve annak ideológiai alapjait, rámutatva a tánc tilalmak mentális univerzummal való szoros kapcsos-

<sup>7</sup> Gyáni Gábor szerint főként a new cultural history történetírói törekvésnek a képviselői hangsúlyozzák, hogy az ember gondolkodásának és cselekvésének egy történetileg meghatározott mentális univerzum ad keretet (Gyáni 1997: 158–161. és Gyáni 2018: 251.), ezáltal a kultúrát lényegében mentalitásként lehet értelmezni. Ilyen módon a teljes életvilágot, illetve az abban lezajló cselekvésmódokat kell rekonstruálni. Lásd Dülmen 1990: 98–99; Ö. Kovács 2004: 58.

<sup>8</sup> A folyamat bemutatását lásd Klaniczay 1993: 115–116. Lásd még Hofer 2009: 213.

<sup>9</sup> Klaniczay 1993: 116.

<sup>10</sup> Kaschuba 1990: 62.

<sup>11</sup> A Foucault-féle hatalomelmélet szerint a makrohatalmak a formális jogi intézményeket jelentik, míg a mikrohatalmak olyan fegyelmezési mechanizmusok, amelyek az élet mindennapi síkján érvényesülnek. Lásd Gyáni 1997: 159.

<sup>12</sup> Ezeket a kutatásokat például lásd Maác 1952: 115–118.; Pesovár 1983: 255–285. A legújabb forrásfeltáró és részben mentalitástörténeti kutatások kapcsán említhető Tóvay Nagy Péter több, alapvető munkája. Lásd Tóvay Nagy 2004.; 169–260.; Tóvay Nagy 2016: 197–215. Megemlítendő a Magyar Táncművészeti Egyetem kutatócsoportjának tevékenysége, amely *A magyar színpadi táncművészet forrásai* című pályázat keretében több kötetben adja közre a korabeli szövegeket, leírásokat. Ehhez lásd például Tóvay Nagy 2018: 9–26.

<sup>13</sup> Báth 2005: 47.

latára – hiszen nem a táncvilalmak jelentik az újdonságot a korszakban, hanem azok szerepe a mentális térben.

Meglátásom szerint a tánc kultúra és a társadalmi kontroll kapcsolatának értelmezésekor az analízisnek legalább két fontos területre érdemes fókuszálnia. Az első a) a fegyelmező eljárások alanyának és tárgyának, vagyis a tánc, a táncoló test és a táncoló testet kísérő szokásalkalmak szabályozására tett kísérleteknek az elemzése.<sup>14</sup> E kérdés egy-egy részterületével, például a kora újkori táncvilalmakkal a magyar táncfolklorisztika már foglalkozott, de ezek a kutatások inkább a leíró tánc történet céljait szolgálták és kevésbé érvényesítettek kontextuális, társadalomtudományi megközelítéseket.<sup>15</sup> Sokszor éppen a test, a test kontrollálásának értelmezése maradt ki, erre csak az utóbbi két évtizedben akad egy-egy kiváló példa.<sup>16</sup> Ez a téma vezet át a második vizsgálati területre: b) a test mozdulatainak fegyelmezése ugyanis nem vizsgálható azoknak a mentális univerzumoknak a megragadási kísérlete nélkül, amelyek kialakítják azokat az ideológiákat, mentalitásokat, amelyekben a fegyelmezés szándéka – legalább mentális síkon – létrejön, és amelyek az erre irányuló cselekvést, az aktorok tevékenységét motiválják.

A fegyelmező ideológia gyakorlati alkalmazása egy adott korszak adott lokalitásában mikroszintű elemzések segítségével jól vizsgálható. A konfliktusmező szereplői egyrészt (a) az új protestáns egyházak és az általuk létrehozott ideológia, másrészt (b) az ezt képviselő és közvetítő prédikátor, aki származásával sokszor épp a szabályozandó csoportból érkezik, tanultsága és műveltsége viszont a szabályozókhöz köti.<sup>17</sup> Ide tartoznak a protestáns szellemű, lokális döntéshozó világi hatalmak is.

(a) A protestáns egyházak ideológia- és normaközvetítő szerepének vizsgálata a tánc kultúra jelenségének korabeli mentális univerzumban való elhelyezése szempontjából nélkülözhetetlen. A 16. században – de természetesen előzményekkel rendelkező – formálódó protestáns gondolkodás, illetve annak intézményesülő egyháza kezdettől a fegyelmezési eljárás egyfajta nevelő intézményévé vált. Az egyházak (mind a protestáns, mind a katolikus) lényegi szerepet játszottak a népi kultúra 16–18. századi átalakításá-

<sup>14</sup> Az adott közösség testhasználati szabályrendszere, illetve tánci része a lokális közösség habitusának, amely folyamatos interakcióban áll a közösség normarendszerét szabályozni, fegyelmezni kívánó hatalom habituselvárásaival. A test fegyelmezése természetesen eredményezi a táncoló test korlátozását is, bizonyos mozdulatok legitimálását, másoknak pedig az elutasítását. A test feletti uralom a tényleges uralommal azonos (Tóth G. 2002: 358–359.), kialakítása így a társadalom mind nagyobb fokú szabályozásának történeti folyamatával párhuzamosan vizsgálendő. A test szabályozásának folyamata a kora újkorban kapott erőteljesebb lendületet, amikortól a fegyelmező intézmények és hatalmi technikák egyre inkább igyekeztek meghatározni a test mozgásterét, korlátozni a testi megnyilvánulásokat; ezzel lényegében a középkori testtechnikák és az azt létrehozó mentális univerzum átalakítását célozva.

<sup>15</sup> Példaként Maác 1952: 115–118.; Pesovár 1993: 5–58.; Pesovár 1983: 255–285. A táncfolkloristák által a források használata során alkalmazott módszertan kritikáját lásd Kürti 2018: 161–162.

<sup>16</sup> Különösen Tóvay Nagy munkássága fontos ezen a téren. Lásd Tóvay Nagy 2004: 169–260.; Tóvay Nagy 2016: 197–215.; Tóvay Nagy 2018: 9–26.

<sup>17</sup> A konfliktusmező további szereplőjének tekinthető maga a lokális közösség is, amelynek mentalitása és habitusa jobbra csak a kollektív viselkedésen keresztül ragadható meg. Továbbá szintén fontos aktor lehet a szabályozás alá vont individuum is, hozzá azonban a tánc kultúra kutatása során csak ritka szerencse folytán juthatunk el. E két további szereplőről más helyen részletesen írtam, lásd Kavecsánszki 2021: 83–89.

ban, a „középkori mágikus világkép visszaszorításában”,<sup>18</sup> ugyanakkor ezen általános cél mellett sajátos makropolitikai események is befolyásolták a kialakuló ideológiájukat. Magyarország 16. századi állapota, politikai, gazdasági és társadalmi helyzete kihatott mind az egyén, mind pedig a közösség mentalitására, viselkedésére, habitusára. Ez érintette az intézmények, így az egyház cselekvési terének alakulását is. A törökök közeledése, majd fokozatos európai térhódítása, a keresztény államok veszélyeztetése az európai vallásos gondolkodásban összekapcsolódott egyfajta eszkatológikus világvége várással.<sup>19</sup> A 16. században egy szigorúan szabályozott társadalom ideálja jelent meg, amelyben ugyanakkor jelen volt az individualizáció, az egyéniségnek teret adó és az Istennel közvetlenül kommunikáló protestáns szellemiség. Az egyelőre csak ideaként létező, de a protestánsná váló közösségekben gyorsan a megvalósulás útjára lépő szabályozott társadalom az élet minden területére, az ember minden megnyilvánulására hatni akart, az ellenszegülőkkel szemben pedig szigorúan büntetést helyezett kilátásba.<sup>20</sup> A 16. századi reformáció Magyarországon is fokozott figyelemmel fordult a lakosság erkölcsi állapotának kérdése felé. Képviselői olyan morálteológiai rendszer megalkotásába fogtak, amely egyrészt ószövetségi és részben középkori alapokon nyugodott,<sup>21</sup> másrészt alkalmas volt a felekezeti különbség demonstrálására is a protestáns keresztény habitus individuális és közösségi megvalósításával. Az új erkölcsi rend kialakításában két tényező játszott lényegi szerepet: a wittenbergi történelemszemlélet hazai adaptációja, illetve az előbbi realizáló, legitimáló török veszély. A wittenbergi történelemszemlélet ugyanis mintegy bizonyítást nyert a magyarországi események által: az apokaliptikus világértelmezésben Isten a bűneink miatt megbüntet bennünket, ami szeretetének és törődésének a jele. Az eszkatológia, a világvége-várás, amelyet a korszak gazdasági, társadalmi és politikai változásai meg- és felerősítettek, a korai protestáns teológusok, lelkészek és tanítók gondolkodását az őskeresztény apokaliptikához vezette vissza. Feltűnt a morálteológia egy új hulláma, amely ismét felszínre hozta a kora középkori – de bibliai alapokon nyugvó – bűnlajstromokat, aktualizálta azok gyakorlati alkalmazását és a kialakított szabályrendszert megkísérelte a protestáns közösségek mindennapi életének részévé tenni. A morálteológia ezen új hullámának különösen fontos feladata volt a lelkiség új értelmezése mellett a test szerepének tisztázása is. Így talált rá a protestáns morálteológia a táncra, illetve teljes szokáskörnyezetére, a lakodalomra, farsangra, fonóra és minden egyéb, mulatozásra lehetőséget adó alkalomra. Az ezekre vonatkozó, éppen a 16. századtól megszáporodó források így nem feltétlenül a köznépi szórakozási formákban vagy a tánc kultúrában bekövetkező változásokról árulkodnak, hanem a testiség fokozottabb (újbóli) előtérbe kerüléséről a mentális univerzumban, főleg a pro-

<sup>18</sup> Bárh 2005: 48.

<sup>19</sup> Lévai 2013: 56–59.; Öze 1991: 80.

<sup>20</sup> „[...] Ennek következménye az új munkaerkölcs, a világi, egyéni öntevékenység felértékelődése, vallásos tartalommal való telítődése. Ugyanakkor az egyházra és a vele kapcsolatban álló világi hatalomra az a feladat hárul, hogy ehhez minden lehetőséget biztosítson a társadalom rendjének megteremtésével. Ez a társadalom az élet minden területén komoly elvárásokat támaszt tagjaival szemben, kevésbé toleráns a megköveteltől eltérő életvitellel »munka, viselet, viselkedés« szemben, a büntetések szigorúak.” Lásd Öze 1991: 72.

<sup>21</sup> Lásd erről Kavcsánszki 2020: 62–67.

testáns teológiának köszönhetően. Ez az egyik oka annak, hogy a korszakban születő, a táncok és a hozzájuk kapcsolódó szokások tilalmára vonatkozó források sok esetben toposz-jellegűek és formai-szerkezeti történeti kérdések vizsgálatára csak korlátozott mértékben, erős kritikai olvasattal alkalmasak. A tánc korabeli mentalitásban, egyházi- és közgondolkodásban betöltött szerepének értelmezése viszont lehetséges általuk. A táncolást, mint a bűnös életvitel egyik vizuális megnyilvánulását taglaló korabeli prédikációk szolgálhatnak erre példaként.<sup>22</sup>

(b) A szabályozó individuum az egyház képviselőjében fellépő prédikátor, lelkész, aki a helyesnek kijelentett magatartási, viselkedési norma közvetítését és az elítélendők üldözését vállalja a helyi közösségben. A korszakra vonatkozó, prédikátoroktól származó, sok esetben nyomtatásban megjelenő források fontos tanulsága, hogy a lelkészek saját közösségeikben a bűnök általános kánonjából jobbra azokat emelhetnék ki, amelyekre precedenst, még inkább szokássá, a habitus részévé vált rendszeres gyakorlatot találtak. Bárh Dániel a kora újkori népi kultúrára vonatkozó vizsgálatokkal kapcsolatban ugyanakkor kiemeli, hogy „a korszakban az írástudás jobbra a vizsgált kultúrával szemben álló nagyhagyomány művelőinek kiváltsága volt.”<sup>23</sup> Ezért hangsúlyozza, hogy a korszakra vonatkozó források az elit kultúra képviselőinek szemléletét és hozzáállását hordozzák és a népi kultúra belső mechanizmusaira kívülről, előítéletekkel terhelt tekintenek.<sup>24</sup> Ez azt is eredményezheti, hogy sokszor a másodlagos, külső szemlélőtől származó és „előre-kódolt”<sup>25</sup> források lesznek az egyedüliek, és ez különösen igaz a tánc történeti vizsgálódások esetében. A kora újkorban megszorodó táncellenes prédikációkból a sokszor a köznép soraiból származó, közöttük élő, de tanulsága, műveltsége, tehetsége következtében mégis kiemelkedő egyén gondolkodásának, világképének sajátosságai érhetők tetten. Az igazi mikrotörténeti kutatások az eddig felszínre került források elégtelensége miatt nehezen kivitelezhetők, de megkísérélhető az egyén szellemi, erkölcsi és képzeletvilágának körvonalazása, noha saját, illetve a velük kapcsolatban született döntések közvetlen tetten érhetősége nélkül.<sup>26</sup> Feltárhatók a prédikátor vallásos gondolkodásának, szellemiségének legfontosabb jellemzői,<sup>27</sup> de a kora újkori viszonyok közepette csak közvetetten, a közösségi cselekedeten – és nem egyénien – keresztül mérlegelhetők ennek következményei, akár a közösség mindennapjaira, akár magára a prédikátor személyére vonatkozóan.

Előadásom utolsó szakaszában egy olyan forrás rövid, inkább csak szemléltető bemutatására vállalkozom, amelyen keresztül mindkét fent említett szempont, tehát a protestáns-református egyház korai morálteológiai hagyománya, valamint

<sup>22</sup> Ennek mentalitástörténeti elemzését mutattam be egyik írásomban. Lásd Kavecsánszki 2019a: 9–34.

<sup>23</sup> Bárh 2005: 48.

<sup>24</sup> Bárh 2005: 48.

<sup>25</sup> Gyáni Gábor szerint ezek a források a mindenkor hatalom egyfajta öndokumentációi. Lásd Gyáni 1997: 153.

<sup>26</sup> Ginzburg 2010: 70.

<sup>27</sup> Lásd például Kavecsánszki 2009a: 9–34. A kora újkori források ilyen szempontú, sőt táncolásra vonatkozó kiaknázatlan forrásaira legújabbán Bárh Dániel irányította rá a figyelmet kiváló tanulmányában: Bárh 2020: 129–139.

az azt képviselő, normaközvetítő prédikátor lelkes gondolkodása, mentalitása is jól demonstrálható.

(Tolnai) Decsi Gáspár<sup>28</sup> különleges helyet foglal el a magyar prédikáció irodalom és a korai reformáció történetében. Életéről viszonylag keveset tudunk és munkái, prédikációi sem kerültek be a korszak mára reprezentatív, klasszikussá vált szövegkorpuszai közé. Holott a tolnai munkássága alatt elkészített négy prédikációból álló munkája a kora újkorra vonatkozó mentalitástörténeti, illetve e fókuszról közelítő tánc-történeti kutatások fontos forrása lehet. *Az vtolsó üdőben eginehani regnalo bűnökről valo praedikatiok, tudni illik, Első az Bűnről. Második az Reszegsegről. Harmadik az Paraznasagrol. Negiedik az Tanczrol* címmel jelent meg 1582-ben Debrecenben, majd 1584-ben ismét, ezúttal Nagyváradon.<sup>29</sup> A munka a wittenbergi történelemszemléletet követő egyházirodalmi alkotások közé sorolandó. Az e gondolkörben született, igen pesszimista hangvételű vitairatok, prédikációk, egyéb irodalmi alkotások tudatosan terjesztettek egyfajta világvége-hangulatot,<sup>30</sup> egyúttal a bűnök megbánására és az Istennek tetsző életmód követésére ösztönöztek.<sup>31</sup> A morálteológiai elmélkedések és példázatok egyik különleges csoportját alkotják azok a források, amelyek a 16. század profán mulatozási alkalmait kárhoztatták, illetve amelyek elvi kísérletet tettek ezek szabályozására. A dokumentumok elemzése nem pusztán művelődés- és egyháztörténeti jelentőséggel bír, hanem alkalmas a korszak populáris kultúrájának lokális szintű mentalitástörténeti megragadására is – természetesen csak a szerző szemszögéből tekintve. Különösen igaz ez a testhasználatra, illetve ezen keresztül a táncos mulatozásokra vonatkozó forrásokra. Jellemző, hogy a prédikátorok a táncot, annak szokáskörnyezetével (például lakodalom), illetve kísérőjelenségeivel (például alkoholos ital fogyasztása) együtt, lényegében komplex erkölcsi kihágásként, a test bűneként értelmezték.<sup>32</sup> Tolnai Decsi prédikációi is e körbe tartoznak.

Jóllehet a fenti szempontoknak eleget téve a Tolnai Decsi féle prédikációgyűjtemény egészének elemzése szükséges a komplex mentalitástörténeti értelmezéshez, e helyen most csak a negyedik, táncra vonatkozó prédikációt használok esetpéldaként.<sup>33</sup> Az alábbiakban következő tartalmi csoportosítás nem a prédikáció szerkezeti felépítését követi.

(1.) A prédikáció felütése, a korszakban született hasonló tematikájú munkáit követve, a táncolás és a táncalkalmon való részvétel szörnyű következményeinek megrajzolása, amit jellemzően bibliai példákkal igazolnak. Tolnai Decsi táncellenes prédikációjának felvezetéseként szolgál Heródes lányának, Saloméának a története, Márk evangéliuma alapján. A születésnap lakodalom, mint szokásalkalom, multság önmagában vétek. A lakodalom – a szerző szóhasználata szerint minden rendű mulatozás és nem csak a menyegzőt követő – számtalan lehetőségét kínálja az Isten elleni bűnök elkövetésének.

<sup>28</sup> (Születési ideje ismeretlen, meghalt Tolna, 1597. szept. 21.)

<sup>29</sup> A tanulmányban az elemzés során az 1584. évi, teljes szövegű kiadást használok. A Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára RMK 142. helyrajzi számú változatában oldalszámok nem szerepelnek, így a tartalmi hivatkozások során a lapszámokat tüntetem fel.

<sup>30</sup> Öze 1991: 80.

<sup>31</sup> Kavecsánszki 2019b: 345–349.

<sup>32</sup> Részletesen ezekről a munkákról lásd Kavecsánszki 2019b: 351–358.

<sup>33</sup> A komplex értelmezést lásd Kavecsánszki 2019a: 9–34.

Erre szolgál példaként a születésnapján lerészegedő Heródes. Ugyanakkor nem csak az italozás bűne, hanem a mulatságban szintén jelen lévő feleség bujasága is előkerül, aki ráadásul gyermekét is erre nevelte. E tekintetben tehát az esemény a korábbi (részegségről és paráznaságról szóló) prédikációiban kárhoztatott bűnök összekapcsolódására és a táncban való kicsúcsosodására ad alkalmat Tolnai Decsi számára. Természetesen e kérdéskör a legalkalmasabb a korai protestánsok számára létfontosságú erkölcsi nevelés ügyének felvetésére: Kárhoztatja azokat az anyákat, akik gyermekeiket kicsi kortól fogva kevélységre, bujaságra, táncolásra, részegségekre és „*minden egyéb fajtalanosságra*” szoktatják.<sup>34</sup> Salomé arcátlanok és bujának írja le – amit anyjától tanult –, amiért nem szégyellte táncát a közönség előtt. Ez utóbbi vád értelmezéséhez figyelembe kell venni, hogy Salome szóló tánca kifejezetten bemutató funkciójú volt.<sup>35</sup> A körülmények részletes taglalásával Tolnai Decsi a tánc szörnyű következményének bemutatását készíti elő: A prédikátor Keresztelő Szent János haláláért közvetlenül Salome táncát teszi felelőssé, amely annyira megzavarta Heródes gondolkodását, hogy még fél országát is képes lett volna átengedni. A biblikus példát Tolnai Decsi saját korának okulására idézi fel: „*Ennek pedig szükséges lenni, mert látjuk, mely igen az emberek között el áradott ez éktelen játék, annyira hogy valamely lakodalomban nem táncolhatnak, azt lakodalomnak sem tartják, hanem tánczra indulnak pedig, aki effélét ez előtt nem látott volna, azt tudná, hogy mind megdühödtenek és meg bolondultanak.*”<sup>36</sup> Hozzáfűzi azt is, hogy a bűnös szokás nemcsak a „tudatlan” parasztok, hanem még a tanárok, tanítók között is elterjedt.

(2) A korabeli morálteológiai gondolkodásnak megfelelően a tánc nem önmagában álló bűnös cselekedet, hanem egy összefüggő bűnkomplexum része. Tolnai Decsi a táncellenes prédikációját a részegség és a paráznaság elleni beszédei után helyezte el, egyúttal kapcsolatot is teremtett a három bűnös cselekedet között. Tolnai Decsi érvelési módszerének lényegi eleme a bűnök egymással való összekapcsolása, egyfajta bűnkomplexumként való értelmezése. Ennek jegyében a tánc a paráznaság mellett a részegeskedéssel is kapcsolatot teremt: a tánc „*az részegséggel mindenkor együtt jár.*”<sup>37</sup> A táncolás és a paráználkodás közötti kapcsolat megrajzolása nem új keletű és nem is egyéni megközelítésű Tolnai Decsi munkájában, ugyanakkor meglátása jól illusztrálja az erkölcsi habitussal kapcsolatos morálteológiai elvárást. Tolnai Decsi a paráznaság bűnéhez hasonlóan a táncot is főként a nők által kezdeményezett vétkeként értelmezi: „*[...] magokat fogdostattják és hordoztatják, holott az asszonyállatoknak nagy szemérmeseknek kellene lenniük, és az fírfiaknak csak tekintetekre is meg kellene pirulniuk, nem hogy nagy orcátlanul azokkal együtt kellene viaskodniuk és kezeiken kellene táncolniuk.*”<sup>38</sup> A nők és leányok kihívó viselkedését alátámasztandó citálja Ézsaiás próféta könyvét.<sup>39</sup> Érvelése ugyanakkor a férfiak felelősségére is rámutat: „*Is-*

<sup>34</sup> Tolnai Decsi 1584: 52.

<sup>35</sup> Az újszövetségi táncok értelmezéséhez lásd Felföldi 2016: 403–409.

<sup>36</sup> Tolnai Decsi 1584: 54.

<sup>37</sup> Tolnai Decsi 1584: 57.

<sup>38</sup> Tolnai Decsi 1584: 56.

<sup>39</sup> „*Ezt mondta az Úr: Mivel Sion leányai büszkélkednek, fejüket fenn hordva, szemükkel kacsingatva járnak, kényeskedve lépegetnek, és lábpereceikkel csilingelnek, ezért kopasszá teszi az Úr Sion leányainak a fejét és fölnyíratja halántékukat az Úr.*” (Ézs 3,16–17).

*mét az firfiúnak is hogy lehet nagyobb orcátlanság, mint az más feleségét, leányát, fogdosni, tapogatni, idestova hurrizolni. Sőt ezekben ugyan válogatni, ezekkel mindek szemé láttára nagy bujasággal futtogni, vigyorogni [...].*<sup>40</sup>

(3) Korabeli toposznak számított a tánc pogány, illetve istentelen eredetének hangoztatása, olykor az ördögtől való származtatása. A tánc eredetével kapcsolatban Tolnai Decsi azt állítja, hogy a jámbor, istenfélő emberek sohasem táncoltak semmilyen alkalomból. A táncot pogány eredetűnek tartja, és a bálványimádással kapcsolja össze, amelynek szerinte mindig is része volt a tánc, a „szökés”, méghozzá ördögi indítatásból. E felvetés természetesen bibliai eredetre vezethető vissza, az Exodus harmincketedik részében leírt zsidók táncára az aranyborjú előtt.<sup>41</sup> Az egyházatyáknál is megjelentő tánc tilalmakra hivatkozva Tolnai Decsi Aranyszájú Jánost citálja, aki a táncot ördögi dolognak nevezte.<sup>42</sup>

(4.) A kora újkor hazai morálteológiai gondolkodása nehezen birkózott meg azzal a ténnyel, hogy a tánc a Bibliában több esetben pozitív megvilágításban jelent meg, így teljes tilalma bibliai alapokon nehezen állt meg.<sup>43</sup> Tolnai Decsi kísérletet tett annak igazolására, hogy a Bibliában szereplő tánc-jelenséget félreértelmezték és a táncot bibliai alapon felmentők érvrendszere valójában szintén az ördögtől való. A táncot védelmezők szerint a Bibliában nem található konkrét tilalom a táncra vonatkozóan, így tehát szabad táncolni. A prédikátor sajátos érve szerint viszont a Biblia nem is engedi – vagy ahogyan ő fogalmaz, parancsolja meg – a táncot, következésképpen tilos. A Bibliában ugyanis nem kellett minden egyes létező bűnt a nevén nevezve megtiltani és ennek elmaradása nem jelenti azt, hogy a Biblia jóvá hagyja azok elkövetését. Mint-hogy pedig szerinte a táncsal együtt járó bűnök – amelyek egy jó részét a prédikációi között maga Decsi is említette – meg vannak tiltva, így maga a tánc is tilalom alá esik. Példaként ismét a tízedik parancsolatra hivatkozik: minthogy a felebarát feleségének megkívánása tilalom alá esik, „tiltja a táncot is, melyben nem csak kívánság, hanem ugyan fogdosod is.”<sup>44</sup> Ezt Máté evangéliumának verseivel egészíti ki: „Halljátok, hogy megmondatott: Ne paráználkodj! Én pedig azt mondom nektek: aki kívánsággal tekint egy asszonyra, már paráznaságot követett el vele szemben.” (Mt 5,27–28). Tolnai Decsi szerint az ördögtől származó táncpártoló érvek között szerepel például,<sup>45</sup> hogy nem minden tánc egyenes következménye a paráznaság, illetve a parázna gondolat. A prédikátor szerint ugyanakkor a táncban eleve benne rejlik a kívánság, hiszen az emberek nem szeretnek mindenki velük táncolni, jobbra inkább a „szébbikkel, hogy

<sup>40</sup> Tolnai Decsi 1584: 56.

<sup>41</sup> „Amikor odaért a táborhoz, és meglátta a borjút meg a táncot, haragra lobbant Mózes, ledobta kezéből a táblákat, és összetörte a hegy lábánál.” (2Móz 32,19)

<sup>42</sup> A tánc bibliai megjelenéséről, illetve az egyházatyáknál történő értelmezéséről a legteljesebb hazai áttekintés Tóvay Nagy Pétertől származik. Lásd Tóvay Nagy 2004: 169–260. A Biblia táncra vonatkozó szakaszairól hasonlóan fontos adatokat közöl még Felföldi 2016: 402–417. Lásd még Tóvay Nagy 2018: 9–26.

<sup>43</sup> A bibliai táncokról átfogóan lásd Felföldi 2016: 402–417. és Kavecsánszki 2010: 244–254.

<sup>44</sup> Tolnai Decsi 1584: 60.

<sup>45</sup> Előadásom szerkesztett változatában terjedelmi okok miatt csak példákat idéztem Tolnai Decsi érvei közül, valamennyi bemutatására nem vállalkozhattam. A további példákat lásd Kavecsánszki 2019a: 9–34.

*sem mint rútabbikkal.*<sup>46</sup> Ráadásul szerinte lehetetlen a táncot gonosz kívánság nélkül szemlélni – vagyis nemcsak a táncolás, hanem a táncolóiban való gyönyörködés is bűn. Az Ószövetségben szereplő egyes táncok Tolnai Decsi általi felmentésére alább még visszatérek.

(5.) A kora újkori egyházi források között rendre találunk olyanokat, amelyek a táncok szerkezeti, formai sajátosságaira, olykor a táncélet átalakulására vonatkozó utalásokat is tartalmaznak. A prédikációban Tolnai Decsi sajátos „tánc történeti” felvetésekkel él: *„Az után osztan az közönséges játékokban is táncolni kezdenek, de úgy hogy ott sem leány sem asszonyállat nem volt.”*<sup>47</sup> E leírás a férfi szóló és csoportos táncok hagyományát idézi fel. Tolnai Decsi a tánc történeti folyamatok következő szakaszát így jellemzi: *„Mikor pedig osztan az szemérem és az tisztesség az emberek között le vetetett volna, az asszony népeket is be bocsatották az táncban, és így azoknak is az tánc meg engetettek, de mégis úgy hogy az asszonyállat, asszonyállattal, férfi férfival táncolt.”*<sup>48</sup> A prédikátor tehát egy olyan tánc történeti korszakot elevenít fel, amelyben a nemeket szigorúan elkülönítették egymástól a tánc cselekmény során. A férfi szóló és csoportos táncok, valamint a férfiakétól elkülönülő női és leány táncok (körtáncok, karikázók) a Kárpát-medence régi stílusú tánc hagyományában is jelen vannak, illetve jellemzőek voltak a 16. században is. Tolnai Decsi ugyanakkor egy új jelenségre is felhívja a figyelmet, amelyet ő a végső erkölcstelenségként értékel: *„Végre, mint hogy a hova az ördög egyik lábát be teheti, az másikat is utána vonzza, annyi orozatlanságra jutának, hogy az férfiak az asszonynépekkel leányzókkal együtt kezdenek táncolni.”*<sup>49</sup> Tolnai Decsi korában a páros táncok e formája valóban újdonságnak számított a hódoltság Magyarországon és a következő két évszázadban számos protestáns prédikátor, teológus haragját váltotta ki.<sup>50</sup> Ellentétben ugyanakkor az egy évszázaddal későbbi, sokkal megengedőbb felfogással, miszerint a nemeket elkülönítő táncok *„tisztességesnek”* számítanak,<sup>51</sup> Tolnai Decsi még a tánc valamennyi formáját és műfaját elítéli. Ettől fontosabb viszont az a meglátása, miszerint az ószövetségi táncok merőben különböztek a *„mostani”* táncoktól. Itt most csak egyetlen példát idézek: Tolnai Decsi szerint Dávid tánca nem *„buja, [...], trágár, üdő mulató, mint az mostaniak, hanem szent, tiszta, alázatos és*

<sup>46</sup> Tolnai Decsi 1584: 61.

<sup>47</sup> Tolnai Decsi 1584: 55.

<sup>48</sup> Tolnai Decsi 1584: 55.

<sup>49</sup> Tolnai Decsi 1584: 55.

<sup>50</sup> Lásd erről Tóvay Nagy 2004: 169–260.; Tóvay Nagy 2018: 9–26.; Kavecsánszki 2009a: 50–55.; Kavecsánszki 2010: 244–254.; Kavecsánszki 2015: 77–82.

<sup>51</sup> Lásd például Szentpéteri István 1697-es írásában: *„[...] Fajtan tántzot mondok, megkülönböztetésnek okáért. Mert vagy szabados tántz; tudn. az, mellyel a Szentek Istennek nagy és rendkívül való áldását és jó-téteményét vévén, az ő örömeiket ki-jelentik, illendő-képpen, tisztességesen és kegyesen, az ő helyén és idejében, fele-barátságoknak kára és botránkoztatása kívül, az asszonyok az asszonyok között, és a férfi-férfiak az asszonyoktól külön, az Isten dicsiretinek magasztalásával tántzolván. Így tántzolt Mária, a' Moses nényre, a' véle lévő asszonyokkal. [...] Ezekből látjuk; hogy a szentek régente akkor tántzoltanak, a' mikor Isten az ő népével nagy jót tett, mellyért ők Istent örömmel dicsérték; még pedig úgy, hogy a két sexus (nem) egy-mástól külön tántzolt, az az, az asszonyok csak az asszonyokkal, a férj-fiaktól külön: a férfi-fiak viszont csak a férfiakkal az asszonyoktól külön tántzoltanak.”* Szentpéteri 1697: 19.

lelki örömből származott volt. Mert az választott hitnek gyakorta az Istennek hozzájuk való kegyelmét és számtalan jó tétémnit látván az mennyei és lelki örömtől annyira el ragattatnak, hogy még külső tagokat is meg nem tavoztathattjak, hogy szép tisztességesen ne mozogjanak és ne szökjenek.”<sup>52</sup> Ekképpen Dávid táncát tisztesség és istenfélelem hatotta át és Tolnai Decsi szerint kifejezetten az Isten „tisztességére” zajlott le a cselekmény. Hasonlóan fontos számára, hogy Dávid nem lakodalomban táncolt, sem pedig részegen, „mint mi szoktunk,”<sup>53</sup> illetve az is, hogy Dávid szóló táncot járt, nem pedig leányokkal és asszonyokkal együtt táncolt. „Végezetre Dávid lelki és Isteni örömből indítatván tánczolt: Mi penig az testnek gonosz buja kívánságából indítatván tánczolkunk.”<sup>54</sup> A prédikációjában citált példákkal lényegében elismeri, – némiképp ellentmondásba keveredve saját korábbi felvetésével –, hogy valaha léteztek Istennek tetsző táncok, de – itt viszont megerősítve korábbi állítását – saját korára ezek már eltűntek. Prédikációja lezárásaként Tolnai Decsi még egyszer felidézi, hogy Keresztelő Szent János halála végső soron a táncnak köszönhető.

Tolnai 1584-ben megjelent munkája jellegzetes szűzségét adja egy a Hódoltság területén működő prédikátor gondolkodásának, aki számára különösen lényeges volt az általa megromlottként értékelt erkölcsi állapotok helyreállítása. Tolnai prédikációinak rövid gyűjteménye a 16. századi, megerősödő reformáció egyik első olyan alkotása, amely kifejezetten szól a tánc ellen és nem csak annak szokáskörnyezete (lakodalom, mulatozás) vagy egy-egy jellemző és kifogásolt gesztusa kapcsán említi meg. Ezzel a mű az egyik legkorábbi táncra vonatkozó protestáns erkölcsstani fejtegetésnek tekinthető.

## Irodalom

BÁRTH Dániel

- 2005 A katolikus egyházi irányítás és a népi kultúra kapcsolatának kora újkori forrásai. Vargyas Gábor (szerk.): *Ethno-Lore XXII.* 47–70. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 2020 Táncoló papok. Norma és normaszegés a 18. századi konzisztórium iratok tükrében. In Péterbencze Anikó (szerk.): *Tánc és szakralitás. Tanulmányok a rituális táncok világából.* 130–139. Budapest: Csángó Fesztivál Alapítvány.

BIBLIA

- 2010 *Istennek az Ószövetségben és az Újszövetségben adott kijelentése.* Magyarázó jegyzetekkel. Budapest: Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója

DÜLMEN van, Richard

- 1990 A történeti antropológia a német társadalomtörténetírásban. In Vári András (szerk.): *A német társadalomtörténet új útjai. Tanulmányok.* 80–101. Budapest: Közép- és Kelet-európai Akadémiai Kutatási Központ.

<sup>52</sup> Tolnai Decsi 1584: 63–64.

<sup>53</sup> Tolnai Decsi 1584: 64.

<sup>54</sup> Tolnai Decsi 1584: 64.

GINZBURG, Carlo

- 2010 Mikrotörténelem: Két-három dolog, amit tudok róla. In Ginzburg, Carlo: *Nyomok, bizonyítékok, mikrotörténelem*. 55–80. Budapest: Kijarat Kiadó.

GYÁNI Gábor

- 1997 A mindennapi élet mint kutatási probléma. *Aetas*, 1. sz. 151–161.  
2018 A statisztika mint konstruált és/vagy objektív történeti adat. *Statisztikai Szemle*, 96. évf., 3. sz. 245–254.

HOFER Tamás

- 2009 Népi kultúra, populáris kultúra: Fogalomtörténeti megjegyzések. In Hofer Tamás: *Antropológia és/vagy néprajz: Tanulmányok két kutatási terület vitatott határvidékéről*. 207–222. Budapest: L'Harmattan.

KASCHUBA, Wolfgang

- 1990 Az agrártársadalom útban a modernség felé: Új kutatási távlatok. In Vári András (szerk.): *A német társadalomtörténet új útjai. Tanulmányok*. 58–79. Budapest: Közép- és Kelet-európai Akadémiai Kutatási Központ.

KAVECSÁNSZKI Máté

- 2010 „...Kárhoztatandó hát a fajtalan Táncz...”. *Collegium Doctorum*. 244–254. Debrecen.  
2015 *Tánc és közösség. A társastáncok és a paraszti tánc kultúra kapcsolatának elmélete bihari kutatások alapján*. *Studia Folkloristica et Ethnographica* 59. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék  
2019a A tánc és az »utolsó idő« bünei Tolnai Decsi Gáspár prédikációiban. In Bihari Nagy Éva – Sápó Szilvia (szerk.): *Vallási néprajz 16*. 9–34. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék  
2019b A tánc és szokáskörnyezete a 16. századi reformáció moráleteológiájában. In P. Szászfalvi Márta – Kavecsánszki Máté (szerk.): *Pietas et Scientia: Tanulmányok P. Szalay Emőke tiszteletére*. 345–362. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék, Tiszántúli Református Egyházkerület és MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport.  
2020 Protestáns prédikátorok a tánc bűnéről. In Pál-Kovács Dóra – Szőnyi Vivien (szerk.): *A mozgás misztériuma. Tanulmányok Fügedi János tiszteletére*. 56–73. Budapest: L'Harmattan.  
2021 Táncstudomány és társadalomtörténet. Lehetséges kapcsolódási felületek. In Fuchs Livia – Fügedi János – Péter Petra (szerk.): *Táncstudományi Tanulmányok*. 2020–2021. 68–96. Budapest: Magyar Táncművészeti Egyetem, Magyar Táncstudományi Társaság

KLANICZAY Gábor

- 1993 Gondolatok a népi kultúra, a szubkultúra és az ellenkultúra viszonyáról. *Múltunk jövője*, 113–119. Budapest: T-Twins Kiadó.

Ö. KOVÁCS József.

- 2004 *Az újkori német társadalomtörténet útjai*. Debrecen: Csokonai Kiadó.

KÜRTI László

- 2018 „Kinizsit látsz véres ajakkal” – A tánc történeti források tudományos értéke és használhatósága. In Bolvári-Takács Gábor – Németh András – Perger Gábor (szerk.): *Táncművészet és intellektualitás. Táncművészet és Tudomány X*. 159–171. Budapest: Magyar Táncművészeti Egyetem.

## LÉVAI Csaba

- 2013 A szakrális tér kiterjesztésének lehetősége és lehetetlensége: millenniumi történelemszemlélet a 16–17. századi Angliában, Új-Angliában és Magyarországon. In Bartha Elek – Csiszár Imre – Forisek Péter (szerk.): *Ünnepek, ünnepkörök történelmi és néprajzi vonatkozásai*. 50–61. Studia Folkloristica et Ethnographica 57. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajz Tanszék.

## MAÁCSZ László

- 1952 Tánctilalmak a XVII. században. *Táncművészet*, 2. évf., 4. sz. 115–118.

## ÖZE Sándor

- 1991 „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”: Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján. *Bibliotheca Humanitatis Historica a Museo Nationali Hungarico Digesta*. Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum.

## PESOVÁR Ernő

- 1983 A forgós-forgató páros a történeti forrásokban és a táncagyományban. In Fuchs Livia – Pesovár Ernő (szerk.): *Tánc tudományi Tanulmányok 1982–1983*. 12. évf. 255–278. Budapest: Magyar Táncművészek Szövetsége Tudományos Tagozata.
- 1993 *Táncagyományunk történeti rétegei*. Szombathely: Berzsenyi Dániel Főiskola.

## SÁRKÁNY Mihály

- 2008 Vágyak és választások Újabb észrevételek Niedermüller Péter A néprajztudomány választójai avagy a kultúrakutatás elméleti dilemmái című írásához. In Kézdi Nagy Géza (szerk.): *A magyar kulturális antropológia története*. 439–451. Budapest: Nyitott Könyvműhely.

## SZEKERES András

- 2003 Mikrotörténelem és általános történeti tudás. In Dobrossy István (szerk.): *Mikrotörténelem: Víványok és korlátok*. 20–30. Miskolc: Hajnal István Kör – Társadalomtörténeti Egyesület.

## SZENTPÉTERI István

- 1697 *A táncz pestise*. Debrecen.

## SZIJÁRTÓ M. István

- 2003 Bevezetés. In Dobrossy István (szerk.): *Mikrotörténelem: Víványok és korlátok*. 7–18. Miskolc: Hajnal István Kör – Társadalomtörténeti Egyesület.

## TÓTH G. Péter

- 2002 A testi fájdalom, a kegyetlenség és a vértanúság látványa a kora újkori Magyarországon. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz: Vallás- és történelmi fogalmak tudományközi megközelítésében*. 319–372. Budapest: Balassi Kiadó.

## TÓVAY NAGY Péter

- 2016 Luther és a tánc. In Bolvári-Takács Gábor – Németh András – Perger Gábor (szerk.): *Tánc és társadalom*. 197–215. Budapest: Magyar Táncművészeti Főiskola.
- 2004 „Szabad hát a Táncz?” A tánc motívuma a 16–17. századi magyar és latin nyelvű egyházi irodalomban. *Sic itur ad astra*, 16. évf., 1–2. sz. 169–260.
- 2018 Szentpéteri István táncbíró predikációja. In Tóvay Nagy Péter (szerk.): *Források a magyar színpadi táncművészet történetéhez III*. 9–26. Budapest: Magyar Táncművészeti Egyetem.

*Kavecsánszki Máté*

PhD, Debreceni Egyetem Néprajz Tanszék

e-mail: kavecsanszki.mate@arts.unideb.hu

*Máté Kavecsánszki*

**The social historical interpretation of folkdance in the mirror of an early modern case**

The recent methodological renewal of investigations on the historical aspects of dance culture has been more and more emphatic on behalf of the representatives of the related disciplines. Besides the initial approaches that primarily focused upon formal and structural aspects, the endeavour to interpret the social contexts of dance culture has been increasingly set in the foreground of research. The author in his article presents from the perspective of historical studies one of the possible approaches, which tries to interpret the historical aspects of dance culture relying on the achievements of historical anthropology as well as new social history. The author provides an overview of this complicated methodological and theoretical problem. He refers to the historical interpretation of endeavours to regulate and “civilize” early modern popular culture. He argues that historical trends of dance should be interpreted in the widest historical-socio-cultural context. Dancing bans that became more and more frequent from the early modern period can be endowed with their real social-historical relevance in this way. The author draws attention to the relationship between social control and dance culture. When interpreting this relationship, the analysis should concentrate upon at least two important aspects.

The first one is the analysis of the subject and object of regulatory measures, that is, the regulation of dance, dancing body and the customary occasions of dance. The disciplining of the movements of body cannot be investigated without those mental universes that shape those ideologies in which the intention for disciplining comes into being, and which motivate the related action. In this respect it is especially important to place the intention of disciplining into a wider social-cultural historical context, in other words, the inspection of that mental universe in which the conflict field between the regulator and the regulated takes shape. On one side of this conflict field the new Protestant churches and their ideologies can be found. On the other side the representative preacher who, owing to his upbringing, may come from the to-be regulated group, yet, his education and cultural background ties him to the regulators. To illustrate all this, the author presents the analysis of the preacher Gáspár Decsi Tolnai’s preaching against dance at the end of his paper.

## A digitalizált magyar ráolvasáskorpusz metaadatainak távoli olvasata<sup>1</sup>

A humán tudományokban a nagyléptékű metaadatsorok számítógépes kutatásának potenciáljára elsőként az irodalomtörténész Franco Moretti *distant reading*, magyarul „távoli olvasat/ távoli olvasás” módszere hívta fel a figyelmet.<sup>2</sup> Bár a számítógéppel végzett elemzéseknek hosszú története van a folklorisztikán belül és a gyűjtési adatok rendszerezésének problematikája is régóta foglalkoztatja a folkloristákat, csak a 2010-es évektől beszélhetünk olyan nagyságú digitális folklórszövegkorpuszokról, melyek elemzéséhez már ténylegesen elengedhetetlen a digitális, számítógépes segítség.<sup>3</sup>

A kanadai digitális bölcsező Geoffrey Rockwell és Stefan Sinclair megfogalmazása szerint a nagyléptékű elemzések leginkább az epidemiológiához hasonlíthatók: nem az indítékokat, hanem a szimptomákat vizsgálják.<sup>4</sup> A kultúratudományokra vagy filológiára lefordítva mindez azt jelenti, hogy nem az egyes szövegek vagy jelenségek jelentését akarják feltárni – ahogy a közeli, szoros olvasatkor történik –, hanem az észlelt „tünetekre” igyekeznek magyarázatokat, értelmezéseket adni.<sup>5</sup> A számítógépes folklorisztikai kutatások közül például a tüneteket látva a mesegyűjtő neve, a mesélő neve és a meseszereplők neve közötti összefüggéseket Kathleen Ragan igyekezett értelmezni.<sup>6</sup> Több tízezer 19. századi dán folklórszöveg digitális térképes adatvizualizációjával a földrajzi helyszínek és a történetmondó neve közötti összefüggéseket pedig Timothy R. Tangherlini értelmezte.<sup>7</sup> Az elmúlt 230 évben holland nyelven nyomtatásban megjelent *Piroska és a Farkas* mesetípus különböző variánsainak népszerűségének változását és dinamikáját – Grimm vagy a Perrault-féle, vagy egy azoktól független variáns –, Folgert Karsdorp értelmezte.<sup>8</sup> A felsorolt kutatások mindegyike digitális adatbázisok alapján, számítógépes elemzések segítségével fedezte fel a „tüneteket” és értelmezte azokat.

<sup>1</sup> A Magyar Néprajzi Társaság 133. közgyűlésén, 2021. május 26-án a Jankó János-díj átvétele alkalmából tartott előadás alapjául szolgáló tanulmány, a 2020 januárjában megvédett *Léptékváltás a folklorisztikában. A számítógépes folklorisztika elméleti, módszertani és technikai kérdése a magyar ráolvasás-adatbázis alapján* című doktori disszertáció (ELTE BTK Irodalomtudományi Doktori Iskola) 2.5.1 és 6.1. alfejezeteinek átdolgozott és kiegészített változata. A tanulmány a Nemzeti Kutatási és Innovációs Hivatal – NKFI 132535 támogatásával és az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-20-4 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

<sup>2</sup> Moretti 2007.

<sup>3</sup> Vö. Abello–Broadwell–Tangherlini 2012.; Thangerlini 2013., 2016.; Kenna–Maccarron–Maccarron (eds.) 2017.

<sup>4</sup> „Explaining is [...] about discovering the large-scale patterns of change in texts. It is epidemiology; it tracks symptoms, not causes.” Rockwell–Sinclair 2016: 116.

<sup>5</sup> Rockwell–Sinclair 2016: 116. Vö. Péter 2016.; Labádi 2014.

<sup>6</sup> Ragan 2009.

<sup>7</sup> Tangherlini–Broadwell 2016.

<sup>8</sup> Karsdorp 2016.

Tanulmányomban a számítógépes folklorisztikai kutatások néhány mérföldkövének bemutatása után *A magyar rőolvasások digitális adatbázisa* metaadatainak távoli olvasatával a korpusz néhány tünetére hívom fel a figyelmet, valamint a tünetek kezelésére fogalmazok meg néhány javaslatot.

## A DIGITÁLIS BOOM ELŐTT

A szövegek feldolgozhatatlan mennyisége már a digitalizálási boom előtt is problémát jelentett a folklorisztikában. A digitális bölcsészet atyjaként emlegetett Roberto Busaval<sup>9</sup> gyakorlatilag teljesen egyidőben az 1940-es években a Kaliforniai Egyetem (Berkeley) folklorista-népzene-kutatója, Bertrand Harris Bronson a Child-balladák tipologizálásához már egy kezdetleges, IBM 5081 típusú lyukkártyás rendszert használt.<sup>10</sup> A számítógépes folklorisztikai kutatások e korai előzmény után igazán az 1960-as években lendültek be.<sup>11</sup> Bár úgy tűnik, mintha az 1980-as, 1990-es években viszszaabb szorult az érdeklődés a témát illetően, valójában folyamatosnak tekinthetőek a számítógépes folklorisztikai kutatások.<sup>12</sup>

Elsősorban formalizáláshoz, modelláláshoz és ezzel összhangban a tipologizáláshoz kapcsolódtak az első kutatások, hiszen a számítógép potenciálja mindenekelőtt a rendszerezésben nyújtott segítségben rejlett. Addigra ugyanis már régóta küzdöttek a népi kultúra kutatói „*az adatok tárolásának, elemzésének és összehasonlító vizsgálatának kérdéseivel, és amikor adataik igen nagy számúak lettek, ezt már csak gépi úton lehetett elvégezni*” – írta Voigt Vilmos az 1970-es évek elején.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Rockwell–Sinclar 2016: 49.; Vő. Labádi 2016: 14.

<sup>10</sup> Bronson 1949.; Voigt 1971: 540.

<sup>11</sup> A magyar származású Thomas A. Sebeok, például a cseremiszi folklór különböző műfajait, főként népdalok poétikai és nyelvi elemeit vizsgálta. Sebeok 1965. Az amerikai antropológus Benjamin N. Colby munkatársaival kvakiutl, egyiptomi arab, inuit, hindu és kínai meseszövegeket hasonlított össze számítógép segítségével. Colby–Collier–Postal 1963.; Colby 1966. Marie-Louise Tenéze irányításával ugyancsak az 1960-as években francia folkloristák a francia állatmesék katalógusát és népmeseszövegek számítógépes katalógizálásának gyakorlatát dolgozták ki Voigt 1971: 542. A kanadai antropológus Pierre Maranda a mítoszok szerveződésének folyamatát modellálta a számítógép segítségével. Maranda 1967. Az 1970-es években pedig John Miles Foley a Beowulf metrikai kérdéseit vizsgálta számítógépes programokkal. Foley 1978.

<sup>12</sup> Vő. például: Voigt–Preminger–Ládi–Darányi 1999. A számítógépes folklorisztikai, antropológiai kutatások első fénykorát azonban mindenképpen a strukturalista irányzatokkal összhangban az 1960-as és 1970-es évekre tehetjük. Lásd például a főként észak-amerikai kutatásokat bemutató *The Use of Computer in Anthropology* című kötetet Dell Hymes előszavával. Hymes (ed.) 1965. Vagy Voigt Vilmos összefoglalásait a kérdést illetően. Voigt 1971.; 1976.; 1981.; 2007.

<sup>13</sup> Voigt 1971: 540. Voigt Vilmos az 1960-as évekbeli számítógépes népzene-kutatásokat összegezve állapította meg, hogy amikor a népzene-kutatók arra törekedtek, hogy olyan programot készítsenek, amely segítségével bármely európai nép zenéje rendszerezhető lesz majd, a modellálás folyamatos negatív eredményei által leginkább csak az addigi kutatás módszertani és gyakorlati hibáit és következtelenségeit sikerült feltárniuk. Mégis, Voigt Vilmos szerint e negatív eredmények, a programokkal végzett elemzések sikertelensége mutatta meg azt, hogy „*végére is milyen az európai népzene formavilága.*” Voigt 1971: 541.

A számítógépet illetően nemcsak a gyorsaságban és azt adatok gépi rendszerezésében bíztak a folkloristák, hanem abban is, hogy egy-egy szöveget és legfőképp a szövegben megjelenő motívumokat több kategóriához tudnak majd sorolni. Pócs Éva például már 1968-ban, a magyar ráolvasások tipologizálásának első kísérletekor az alábbiakban reménykedett:

*Sokkal kézenfekvőbb megoldás a célunknak megfelelő típusú lyukkártyák használata. Ennek a gyorsabb eredmény elérésén kívül még egyéb előnyei is vannak. Ezek – többek között – a következők: A szövegek motívumokra bontva kezelhetők, anélkül, hogy az egyes szövegeket szét kellene darabolnunk (tehát a motívumokat összefüggéseikből ki kellene ragadnunk), vagy mutatót kellene készítenünk. Továbbá: nem kell kiemelniünk egyetlen rendszeralkotó tényezőt sem; amely önkénytelenül is azt vonná maga után, hogy esetleg vele egyenlő fontosságú tényezőket alá-rendeltként, kevésbé figyelemreméltóként kezelünk; és akaratlanul is egy már kialakult rendszerhez igazodunk, akkor is, ha ez közben esetleg módosulna. De a lyukkártyák használatának az a legfontosabb előnye, hogy könnyűszerrel végigvizsgálhatjuk minden egyes tényező minden lehetséges kapcsolatát; nemcsak az előre lényegesnek feltetteket; és ilyenformán az egyes tényezők egymással való kapcsolatai szinte önmaguktól mutatják meg saját törvényszerűségeiket, amelyek alapján egy gyakorlatban nem létező (illetve csak latensen létező), de éppen ezáltal ideális, minden szempontra egyszerre épülő – a dimenziók által nem korlátozott – rendszert kapunk, amelynek minden vonatkozása egyszerre soha nem tekinthető át, de bármelyik vonatkozása bármikor könnyűszerrel realizálható; és ez ideális megoldásnak tűnik, mivel – mint már hangsúlyoztuk – végső célunk amúgy sem egy rendszer alkotása, hanem – egyéb célok mellett – a rendszer törvényszerűségeiből levonható tanulságok megállapítása.<sup>14</sup>*

## A MAGYAR RÁOLVASÁSOK DIGITÁLIS ADATBÁZISA

A magyar ráolvasások digitális adatbázisának közvetlen előzménye a 2014-ben Pócs Évával közösen kiadott *Ráolvasások* című kétkötetes szöveggyűjtemény.<sup>15</sup> A 19–21. századi szövegeket tartalmazó A, és a 19. század előtti történeti forrásokban fennmaradt szövegeket közlő B kötetek több mint 1500 oldala, közel 3500 szövege (mely további kb. 3000–3500 variánsra hivatkozik) az európai ráolvasáskutatás egyik legterjedelmesebb szövegkiadása.<sup>16</sup> Koncepcióját tekintve egyedülálló a vállalkozás abból a szempontból is, hogy alig akad még egy olyan ráolvasásgyűjtemény, amely egy nemzet/nyelv ráolvasásrepertoárját a történeti forrásoktól kezdve a 20–21. században gyűjtött folklóranyagig próbálná meg összefoglalni és közreadni. A digitális adatbázis első, teszt verziójában 2018. augusztusában 1712 szöveget közzeltünk online, azonban összesen 6037 szöveget készítettünk elő digitálisan. A ráolvasás-adatbázisban az

<sup>14</sup> Pócs 1968: 277–278.

<sup>15</sup> Ilyefalvi 2014.; Pócs 2014.

<sup>16</sup> Az egyik legterjedelmesebb szövegkiadás a közelmúltból például Daiva Vaitkevičienė litván ráolvasásgyűjteménye, mely 1636 szöveget közöl. Vaitkevičienė 2008.

alábbi metaadatokat rendeltük hozzá az egyes rekordokhoz: *tipológia, funkció, rítus-gesztus, forrástípus, gyűjtés helyszíne, a gyűjtő/lejegyző, az adatközlő (neve, neme, életkora és további adatai, ha ismertek), az adat nyelve, az adat lelőhelye és az eredeti megjelenés hivatkozása.*

## A KORPUSZ A METAADATOK TÜKRÉBEN

Mit tudunk megállapítani a digitális magyar ráolvasáskorpuszról a metaadatok tükrében? Milyen tüneteket látunk? A digitális adatelőkészítésnek köszönhetően például minden eddiginél jobban látjuk a korpusz összetételét.<sup>17</sup> Bár a korpusz aránytalanságai eddig is ismertek voltak – nevezetesen, hogy a néprajzi gyűjtésekből származókhöz viszonyítva kevés történeti adatunk van –, most sokkal árnyaltabb képet kapunk az aránytalanságok mértékéről és mibenlétéről.<sup>18</sup>

A magyar ráolvasások korpuszának Photoshopban megrajzolt vizualizációjával a ráolvasásszövegek fennmaradásának két fő jellegzetességét (szóbeliségből gyűjtött, írásbeliség által fennmaradt), a különböző forrástípusok egymáshoz viszonyított arányát, a korpusz forrásainak időbeli eloszlását, a források sokszínűségét, és a gyűjtési technika változásait mutattam be.<sup>19</sup> A digitálisan rajzolt infografikában kiemeltem a ráolvasáskutatás egy-egy fontosabb mérföldkövét is,<sup>20</sup> a boszorkányperek tanúvallomásaiból származó adatokat pedig az orális és írott források közötti határzónában helyeztem el, hiszen írott perdokumentumok, de szóbeliségben elhangzott vallomásokat rögzítettek. Bár az infografika sokat elárul a korpuszról, nem tükrözi a valódi számarányokat és egyenlenségeket. Ennek láttatására már számítógépes elemzéseket kell segítségül hívnunk.<sup>21</sup>

A 2018. augusztus 31-én lezárt adatbeviteli állapot szerint a korpusz 82,11%-át 20–21. századi gyűjtött szöveg alkotja. A szövegállományt forrástípusonként áttekintve a néprajzi gyűjtések aránya viszont még ennél is nagyobb. Az adatok összesen 90,98%-a származik 19–20–21. századi folklórgyűjtésből.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Tóth G. Péter segítségét a tanulmány kimutatásainak elkészítésében ezúton is köszönöm.

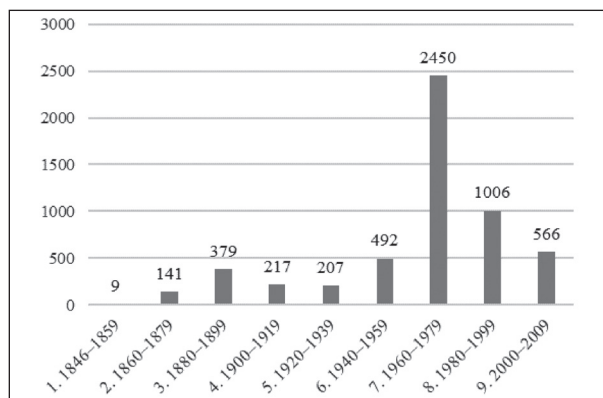
<sup>18</sup> A magyar ráolvasások digitális adatbázis teszt verzióját 2018 augusztusában a *Népi vallás a keleti és nyugati kereszténység határán: folyamatosság, változások és kölcsönhatások* 324214 sz. EKT projekt lezárásakor 1712 ráolvasásszöveggel publikáltuk, lásd: <http://eastwest.btk.mta.hu/>. 2013 és 2018 között ugyanakkor 6037 szöveget készítettünk elő digitálisan a kutatócsoporttal. A tanulmány elemzéseimhez ez utóbbit, a teljes digitálisan előkészített állományt használtam.

<sup>19</sup> A színes adatvizualizációk a zenodo.org digitális repozitóriumból érhetők el: <https://zenodo.org/record/5977838#.YgBKZuqZM2w> (Letöltés: 2022.02.06.).

<sup>20</sup> Bagonyai-ráolvasások mint a műfajra vonatkozó első adatok 1488-ban, Ipolyi Arnold 1846-ban, mint első, folklorista közlő.

<sup>21</sup> A ráolvasáskorpusz adatainak időbeli és forrástípusonkénti eloszlása: <https://zenodo.org/record/5988273#.YgBIBOqZM2x>. Az 1851 előtti ráolvasásadatok időbeli és forrástípusonkénti eloszlása: <https://zenodo.org/record/5988398#.YgBJVuqZM2w> (Letöltés: 2022.02.06.). Az adatvizualizációkat Muntág Márton készítette, melyet ezúton is köszönök.

<sup>22</sup> A szóbeliségből gyűjtött (89,37%), valamint adatközlők kéziratos füzetéből származó adat (1,61%), összesen 90,98%.



1. ábra. A ráolvasáskorpusz néprajzi gyűjtési adatainak eloszlása húsz éves időperiódusokra bontva<sup>23</sup>

A történeti források esetében az arányok a forrásfeltárás esetlegességét és véletlenszerűségét reprezentálják.<sup>24</sup> Ezen kívül feltűnő az adatközlői, kéziratos füzetek, azaz a népi írásbeliség adatainak szinte teljes hiánya. Ennek magyarázatát a folklorisztika kezdeti önmeghatározása, elsősorban az oralitást kutató diszciplína adja.<sup>25</sup>

Tanulságos megvizsgálni azt is, hogy a néprajzi, folklorisztikai terepmunkák során gyűjtött adatok – jelenleg összesen 5476 adat – hogyan oszlanak meg a 19–20. század folyamán. Az alábbi grafikonon (1. ábra) húsz évenkénti bontásban láthatjuk a néprajzi gyűjtésekből származó ráolvasásszövegek számszerűsített adatait.

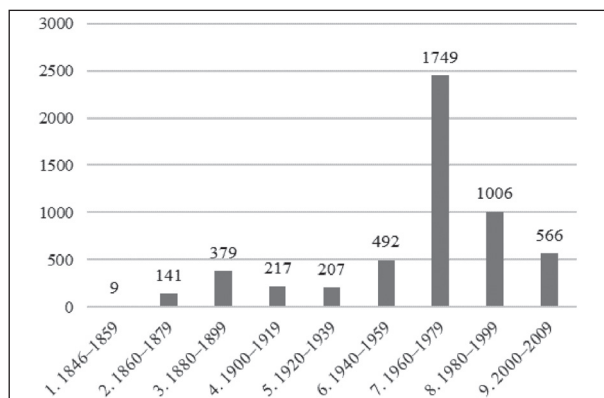
Az 1960–1979 közötti adatok száma kiugróan magas, a néprajzi gyűjtésből származó ráolvasások 45%-a, összesen 2450 adat. A magyar néprajztudomány, illetve a magyar ráolvasáskutatás történetét ismerők számára e fenti számarányok talán nem meglepők, de mindenképpen magyarázatra szorulnak. A *Magyar Néprajzi Atlasz* (továbbiakban MNA), a *Magyar Néphit Topográfiaja* (továbbiakban MNT) és a *Szolnok megye Néprajzi Atlasz* (továbbiakban SZMNA) terepmunkái során több kérdés is érintette a ráolvasással történő gyógyítás/rontás gyakorlatát, e kérdőíves terepmunkáknak köszönhetően országos szinten vannak adatok a jelenségre.<sup>26</sup> Ugyanakkor, ha az atlaszos adatok nélkül állítjuk össze a kimutatást, akkor is azt figyelhetjük meg, hogy az 1960-as, de főként az 1970-es évektől kezdődően intenzíven gyűjtötték a kutatók a ráolvasásokat (2. ábra). Az összes néprajzi gyűjtés 33%-a még így, azaz az atlaszos gyűjtések nélkül is ebből a korszakból származik. A „tűnetre” magyarázatként szolgálhat egyrészt, hogy az 1960-as és 1970-es évektől a népi vallásossághoz, illetve néphithez köthető témák kutatása már nem ütközött a regnáló rezsim tiltásaiba; másrészt,

<sup>23</sup> Mivel számos esetben a gyűjtési adatokat –tól –ig eljárással nekünk kellett pótolni, a húsz évenként felvázolt kimutatás csak hozzávetőleges képet mutat.

<sup>24</sup> Ilyefalvi 2014: 21–23.

<sup>25</sup> Főként Takács Györgynek köszönhetően ez az állomány is bővült a legutóbbi időkben, de az adatokat a digitális ráolvasáskorpuszba még nem dolgoztuk be. Vö. például: Takács 2018.

<sup>26</sup> Barabás 1958.; Diószegi 1967.; Pócs 2001a.; 2001b.; 2014: 42.



2. ábra. A ráolvasáskorpusz néprajzi gyűjtési adatainak eloszlása az MNT, MNA és SZMNA Születési ideje ismeretlen, meghalt

hogy néhány elkötelezett ráolvasáskutató tevékenysége ebben az időszakban indult meg, illetve teljesedett ki.<sup>27</sup>

Mivel a digitális szövegelőkészítés során külön jelöltük a rítusokat, és azt is, hogy mely esetekben tartozik ráolvasásszöveg az adatokhoz, megnézhetjük, hogy a rítusleírások és a ráolvasásszövegek milyen arányban szerepelnek a korpuszban. Ugyan sejtéseink, benyomásaink lehettek erről korábban is, e kérdés feltevését és az arra adható számszerűsített választ a digitális adatelőkészítés teszi lehetővé.

|                | Adatok száma | 1. 1846–1859 | 2. 1860–1879 | 3. 1880–1899 | 4. 1900–1919 | 5. 1920–1939 | 6. 1940–1959 | 7. 1960–1979 | 8. 1980–1999 | 9. 2000–2009 |
|----------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|
| Teljes korpusz | 5476         | 9            | 141          | 379          | 217          | 207          | 492          | 2450         | 1006         | 566          |
| Szöveg         | 5176         | 9            | 141          | 366          | 215          | 206          | 471          | 2313         | 931          | 526          |
| Rítus          | 4270         | 9            | 120          | 370          | 156          | 177          | 363          | 1698         | 859          | 536          |
| Szöveg/Adat    | 95%          | 100%         | 100%         | 97%          | 99%          | 100%         | 96%          | 94%          | 93%          | 93%          |
| Rítus/Adat     | 78%          | 100%         | 85%          | 98%          | 72%          | 86%          | 74%          | 69%          | 85%          | 95%          |
| Gyűjtő         | 542          | 4            | 19           | 52           | 76           | 68           | 77           | 157          | 71           | 18           |

3. ábra. A néprajzi gyűjtések adat, szöveg és rítusadatainak száma

<sup>27</sup> Vö. Pócs Éva 2014: 34.

A 3. ábra összesítéséből látható, hogy a korpuszban a ráolvasásadatok 95%-hoz tartozik szöveg, mely jól alátámasztja azt a korábbi megállapítást a kutatásnak, hogy a magyar kutatók a műfaj dokumentálásakor elsősorban azokat a néprajzi adatokat vették fel gyűjteményeikbe, melyekhez tartozott szöveg. A táblázat összesítéséből ugyanakkor az is kitűnik, hogy az előbb említett, a ráolvasások gyűjtését tekintve „fénykorszaknak” számító 1960-as és 1970-es években figyeltek a gyűjtők legkevésbé a szövegekhez tartozó rítusok rögzítésére, vagy legalábbis közlésére. Az összes rítusadat, de az összes többi időintervallum rítusadataihoz viszonyítva is jóval kisebb arányban, az adatok mindössze 69%-ában szerepelnek rítusleírások 1960 és 1979 között, s ez elsősorban a gyűjtési módszerrel (pl. atlaszos kérdőívek) magyarázható. Ugyanakkor, ha megvizsgáljuk a kérdést az MNA, MNT, SZMNA gyűjtéseiből származó adatok nélkül, akkor is arra az eredményre jutunk, hogy bár szignifikánsan magasabb a rítusleírások száma az 1960–1979 közötti időperiódusban az atlaszos adatok nélkül, viszont az összes többi időperiódushoz hasonlítva – kivétel az 1900 és 1919 közötti periódus – a korszak még így is jelentősen kevesebb rítusleírással rendelkezik (4. ábra).

|                 | 6. 1940–1959 | 6. 1940–1959<br>(atlaszos adatok<br>nélkül) | 7. 1960–1979 | 7. 1960–1979<br>(atlaszos adatok<br>nélkül) |
|-----------------|--------------|---------------------------------------------|--------------|---------------------------------------------|
| Teljes korpusz  | 492          | 387                                         | 2450         | 1749                                        |
| Szöveg          | 471          | 369                                         | 2313         | 1614                                        |
| Rítus           | 363          | 299                                         | 1698         | 1333                                        |
| Szöveg/<br>Adat | 96%          | 95%                                         | 94%          | 92%                                         |
| Rítus /Adat     | 74%          | 77%                                         | 69%          | 76%                                         |

4. ábra. A néprajzi gyűjtések adat, szöveg és rítusadatainak száma az MNT, MNA és SZMNA adatai nélkül

A folklorisztikai korpuszok esetében lényeges, hogy hány különböző gyűjtőnek köszönhetjük az adatokat. A gyűjtők szerinti kimutatás alapján a digitális szövegállomány 542 gyűjtő eredménye.

A tíz legtöbb ráolvasásadatot gyűjtő kutató együttesen véve a ráolvasások 41,3 %-át, összesen 2262 adatot gyűjtöttek. Amennyiben a gyűjtők esetében is megvizsgáljuk az adatokon belül a rítusleírások és a ráolvasásszövegek arányait, akkor ismételtlen arra lehetünk figyelmesek, hogy az MNT, MNA és SZMNA gyűjtéseiben jelentős szerepet vállaló Diószegi Vilmos és Pócs Éva 1950 és 1973 között lényegesen kevesebb rítusleírást örökített meg a többi gyűjtőhöz képest (5. ábra).

|                | Adatok száma | 1. Takács György | 2. Polner Zoltán | 3. Pócs Éva | 4. Diószegi Vilmos | 5. Bosnyák Sándor | 6. Gönczi Ferenc | 7. Halász Péter | 8. Grynaeus Tamás | 9. Kótyuk Erzsébet | 10. Kálmány Lajos |
|----------------|--------------|------------------|------------------|-------------|--------------------|-------------------|------------------|-----------------|-------------------|--------------------|-------------------|
| Teljes korpusz | 5476         | 579              | 337              | 329         | 218                | 189               | 173              | 118             | 116               | 106                | 97                |
| Szöveg         | 5176         | 557              | 317              | 328         | 214                | 174               | 161              | 91              | 92                | 98                 | 97                |
| Rítus          | 4270         | 554              | 245              | 223         | 128                | 147               | 160              | 113             | 101               | 105                | 79                |
| Szöveg/Adat    | 95%          | 96%              | 94%              | 100%        | 98%                | 92%               | 93%              | 77%             | 79%               | 92%                | 100%              |
| Rítus/Adat     | 78%          | 96%              | 73%              | 68%         | 59%                | 78%               | 92%              | 96%             | 87%               | 99%                | 81%               |

5. ábra. Az első tíz legtöbb szöveget gyűjtő kutató szöveg- és rítusadatainak száma

A gyűjtői korpuszok közül mennyiségét tekintve kiemelendő Takács György korpusza. Az elmúlt harminc évben végzett csiki, úz-völgyi és gyimesi terepkutatásaiból 579 szöveget tartalmaz jelenleg az adatbázis, mely az összes gyűjtött szöveg 10,6 %-a.

Egyúttal ő az, akinek a legújabb kori adatokat is köszönhetjük. Ha ugyanis a korpusz utolsó húsz évét vizsgáljuk (1990-től 2009-ig, összesen 1258 szöveg), annak 46 %-át Takács György gyűjtötte, de ha az utolsó tíz évet vizsgáljuk, akkor a szövegek több mint 50 %-át, 566 szövegből 384 szöveget köszönhetünk Takács Györgynek.

A fentiekből adódik azonban is, hogy a legutóbbi időszakra valójában csak határon túli, azon belül is többségében romániai magyar vidékekről vannak adataink. 2000 és 2009 között Magyarországról mindössze 7, Ukrajnából 2, míg a romániai magyarság köréből 555 ráolvasásadattal rendelkezünk. Megyékre bontva láthatók a regionális súlyponteltolódások is: Hargita megye (331), Bákó megye (210), Kolozs megye (1), Maros megye (13).

A település/adat, valamint a település/gyűjtő típusú áttekintések ezért is nélkülözhetetlenek. Bár arányaiban sok adattal rendelkezünk a 2000-es évekből is, ugyanakkor azok csupán egy térségre koncentrálódnak.

## TÜNETEK ÉS OLVASATOK

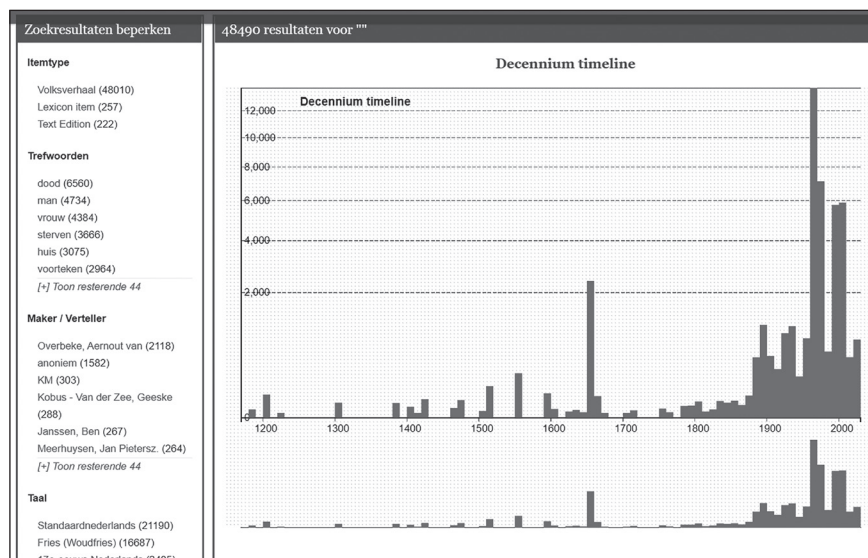
A fenti kimutatásokból egyértelműen látszanak a magyar ráolvasás-adatbázis aránytalanságai. Ezen aránytalanságokból kiindulva a számítógépes kutatások léptékváltása szerint adatsorunkat nem minősíthetjük longitudinálisnak, számítógépes történeti változásvizsgálatra például éppen ezért nem alkalmas. A folklorisztikai adatbázisok méretüket tekintve lehetnek nagyléptékűek, ugyanakkor nem minősülnek *big data*-nak, a szó információtudományi értelmében, mert soha nem lehetnek teljes adatsorok és többnyire kutatási céllal készültek.<sup>28</sup> A folklorisztikai korpuszok, digitális adatbázisok mesterségesen konstruáltak, mellyel a folkloristák régóta tisztában vannak. Az online térbe került hatalmas mennyiségű digitalizált folklorisztikai állományt azonban közel sem csak folkloristák használják. Az adatbázisok egyenetlensége éppen ezért arra kell, hogy ösztönözzenek minket, hogy a felhasználók számára többféle módon jelezzük és tudatosítsuk az aránytalanságokat és hiányokat, azért, hogy a felhasználók következtéseiket eme sajátosságok tudatában alkothassák meg.<sup>29</sup>

Erre jó példa lehet holland *VolksverhalenBank* és az izlandi *Sagnagrunnur*. A digitális holland meseadatbázisban a korpusz áttekintését a felhasználó által működtethető dinamikus idődiagram segíti, mely lehetővé teszi, hogy egy-egy találati adatot a gyűjtési adatok sűrűségéhez viszonyítva lássunk.

Az izlandi hiedelemszöveg-adatbázis anyagát 2015-ben kötötték össze egy CartoDB nevű térképészeti programmal, mellyel különféle rétegek szerinti nézet vált lehetővé. A kék színnel az adatközlők lakhelyét – a kör nagysága az adott településről származó adatközlők számát mutatja arányosan –, a narancssárga színnel az adott településen gyűjtött szövegeket, míg zöld színnel ismét az adott települések adatközlőinek számarányát látjuk. A kör nagyságát az adott településről gyűjtött szövegek száma

<sup>28</sup> A big data valójában olyan relatíve teljes adatsor, amely nem a kutatás céljából jött létre. Vö. Rockwell–Sinclair 2016: 124.

<sup>29</sup> Például a projektírásnál bevezető tanulmányok által, adatvizualizációs eszközök segítségével stb.



6. ábra. Nederlandse VolksverhalenBank dinamikus idővonala

alapján vizualizálják. A különböző megjelenítési módok közül a felhasználó szabadon dönthet a rétegek kiválasztásával.<sup>30</sup>

A digitális adat és a számítógépes vizsgálatok új típusú hibalehetőségeket is rejtenek magukban, ugyanis egy-egy rosszul előkészített adat, helytelenül kiválasztott elemzési mód vagy eszköz téves következtetést vonhat maga után. Bár ez nem volt másként a digitális korszakot megelőző bölcsészettudományi kutatásokban sem, a hibalehetőségek, a nagyléptékűségnek köszönhetően is, megsokszorozódtak. A mesekutató Donald Haase szerint a jövő folkloristáinak éppen ezért mindenképpen szükségük lesz arra, hogy a kvantitatív, számítógépes módszereket is elsajátítsák.<sup>31</sup>

A magyar digitális ráolvasáskorpusz aránytalanságai és esetlegességei arra hívják fel a figyelmünket, hogy a digitális adatbázis felhasználói interfészébe a jövőben olyan dinamikus vizualizációkat és kimutatásokat építsünk be, melyek figyelmeztetik a kutatót ezekre az aránytalanságokra, egyértelművé téve azokat az adatbázis felhasználója számára.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> <http://sagnagrunnur.com/2015/10/26/number-of-persons-and-legends-by-places/> (Letöltés: 2019. 03.21.).

<sup>31</sup> Haase 2016: 79.

<sup>32</sup> Az egyik legjobb példa a tartalom és a metaadatok adatbázisba beépített vizualizációjára a holland meseadatbázis. A felhasználói felület kialakításáról lásd: Muise–Theune–de Jong–Smink–Trieschnigg–Hiemstra–Meder 2017.

## Irodalom

- ABELLO, James–BROADWELL, Peter–TANGHERLINI, Timothy R.  
2012 Computational Folkloristics. *Communications of the ACM* 55. 7. 60–70.
- BARABÁS Jenő  
1958 *A Magyar Néprajzi Atlasz kérdőíve I–IV*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- BRONSON, Bertrand H.  
1949 Mechanical Help in the Study of Folk Song. *The Journal of American Folklore* 62. 244. 81–86.
- COLBY, Benjamin N.  
1966 Cultural Patterns in Narrative. *Science* 151. 3712. 793–798.
- COLBY, Benjamin N. – COLLIER, George A. – POSTAL, Susan K.  
1963 Comparison of Themes in Folktales by the General Inquirer System. *The Journal of American Folklore* 76. 302. 318–323.
- DIÓSZEGI Vilmos  
1967 Az „árpa” gyógyítása. In Szolnoky Lajos (szerk.): *Mutatvány a Magyar Néprajzi Atlasz anyagából*. A Néprajzi Múzeum Füzetei 23. 59–66. Budapest: Néprajzi Múzeum.
- DARÁNYI Sándor  
1996 Formal aspects of natural belief systems, their evolution and mapping: A semiotic analysis. *Semiotica* 108. 1–2. 45–63.
- FOLEY, John Miles  
1978 A Computer Analysis of Metrical Patterns in Beowulf. *Computers and the Humanities. Medieval Studies and the Computer* 12. 1/2. 71–80.
- HAASE, Donald  
2016 Challenges of Folktale and Fairy-Tale Studies in the Twenty-First Century. *Fabula: Zeitschrift für Erzählforschung*. 57. 1–2. 73–85.
- HYMES, Dell (ed.)  
1965 *The Uses of Computers in Anthropology*. The Hague: Mouton and Co.
- ILYEFALVI Emese  
2014 *Ráolvasások. Gyűjtemény a történeti forrásokból 1488–1850. A magyar folklór szövegvilága 2/B*. Budapest: Balassi Kiadó.
- KARSDORP, Folgert  
2016 *Retelling Stories: A Computational-Evolutionary Perspective*. PhD Thesis, Nijmegen: Radboud University.
- KENNA, Ralph – MACCARRON, Máirín – MACCARRON, Pádraig (eds.)  
2017 *Maths Meets Myths: Quantitative Approaches to Ancient Narratives*. Understanding Complex Systems. Cham: Springer International Publishing.
- LABÁDI Gergely  
2014 Könyvek távolról. A magyar regény 1807-ben. *Irodalomtörténet* 95. 3. 311–332.  
2016 A magyar regény adatbázisa. *Historiae Litterarum Hungaricarum. Acta Universitatis Szegediensis* 32. 1. 11–30.

MARANDA, Pierre

- 1967 Computers in the bush: analysis of Ge Mythology. In Helm, June (ed.): *Essays on the Verbal and Visual Arts: Proceeding of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. 77–83. Seattle: Etats-Unis d'Amérique – University of Washington Press.

MORETTI, Franco

- 2007 *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History*. London: Verso.

MUISER, Iwe Everhardus Christiaan – THEUNE, Mariët – de JONG, Ruud – SMINK, Nigel – TRIESCHNIGG, Dolf – HIEMSTRA, Djoerd – MEDER, Theo

- 2017 Supporting the Exploration of Online Cultural Heritage Collections: The Case of the Dutch Folktale Database. *Digital Humanities Quarterly* 11. 4. <http://www.digitalhumanities.org/dhq/vol/11/4/000327/000327.html> (Letöltés: 2019. 06. 18.).

PÉTER Róbert

- 2016 A big data kihívás és lehetőség a bölcsészettudományban: digitális szövegek és metaadatok távoli olvasása. *Magyar Tudomány* 177. 1323–1330.

PÓCS Éva

- 1968 A magyar ráolvasások műfaji és rendszerezési problémái. *Népi kultúra – népi társadalom*. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve I. 253–280. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 2001a Újholddal kapcsolatos ráolvasások. In Szabó László – Gulyás Éva – Csalog Zolt (szerk.): *Szolnok (Jász-Nagykun-Szolnok) megye néprajzi atlasza* (SzMNA) II. 1. 138–141. Szolnok: Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- 2001b Patkányküldés. In Szabó László – Gulyás Éva – Csalog Zolt (szerk.): *Szolnok (Jász-Nagykun-Szolnok) megye néprajzi atlasza* (SzMNA) II. 1. 142–147. Szolnok: Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- 2014 *Ráolvasások. Gyűjtemény a legújabb korból 1851–2012*. A magyar folklór szövegvilága 2/A. Budapest: Balassi Kiadó.

RAGAN, Kathleen

- 2009 What happened to the heroines in folktales? An analysis by gender of a multicultural sample of published folktales collected from storytellers. *Marvels & Tales* 23. 2. 227–247.

ROCKWELL, Geoffrey – SINCLAIR, Stéfan

- 2016 *Hermeneutica. Computer-Assisted Interpretation in the Humanities*. Cambridge, MA: The MIT Press.

SEBEOK, A. Thomas

- 1965 The Computer as a Tool in Folklore Research. In Hymes, Dell (ed.) *The Uses of Computers in Anthropology*. 255–272. The Hague: Mouton and Co.

TAKÁCS György

- 2018 „Az én lelkemmel elfűjlek...” *A magyarcsüggési ráolvasófüzetek*. (Fontes Ethnologiae Hungaricae XIII.) Budapest – Pécs: L'Harmattan – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.

TANGHERLINI, Timothy R.

- 2013 The Folklore Macroscopic. Challenges for a Computational Folkloristics. *Western Folklore* 72. 1. 7–27.

- 2016 Big Folklore: A Special Issue On Computational Folkloristics. *Journal of American Folklore* 129. 511. 5–13.
- TANGHERLINI, Timothy R. – BROADWELL, Peter M.
- 2016 WitchHunter: Tools for the Geo-Semantic Exploration of a Danish Folklore Corpus. *Journal of American Folklore* 129. 511. 14–42.
- VAITKEVIČIENĖ, Daiva
- 2008 *Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formulės. Lithuanian Verbal Healing Charms*. Vilnius: Lietuvių Literatūros ir Tautosakos Institutas.
- VOIGT, Vilmos
- 1971 Számítógépes folklorisztika. *Természet világa: természettudományi közlöny* 15/102. 12. 540–543.
- 1976 Means and Aims of Computer Folklore Research. In Papp, Ferenc – Szépe, György (szerk.): *Papers in Computational Linguistics*. 549–553. The Hague–Paris: Mouton.
- 1981 Computertechnik und -analyse. In Ranke, Kurt (Hrsg.): *Enzyklopädie des Märchens Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 3. 111–123. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- 2007 Statistik. In Brednich, Rolf Wilhelm – Kurt Ranke (Hrsg.): *Enzyklopädie des Märchens Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 12/3. 1194–1200. Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- VOIGT Vilmos – PREMINGER, Michael – LÁDI László – DARÁNYI Sándor
- 1999 Automated Motif Identification in Folklore Text. *Folklore. An Electronic Journal of Folklore* 12. 126–141.

*Ilyefalvi Emese*

Egyetemi tanársegéd, tudományos munkatárs, ELTE BTK Folklore Tanszék  
e-mail: ilyefalvi.emese@btk.elte.hu

*Emese Ilyefalvi*

#### **The distant reading of metadata in the digitised corpus of Hungarian verbal charms**

After giving a short overview of digital folklore research, the paper provides a distant reading of metadata in the corpus of Hungarian verbal charms (more than 600 texts), digitised between 2013 and 2018 (<http://eastwest.btk.mta.hu/adatbazisok>). The author studies the content of the corpus in terms of source types, collectors, charm texts, related rites and temporal periods. In addition, she draws attention to the contingent and asymmetric nature of folklore corpora, and offers possible solutions to these problems by using some of the good practices from international scholarship.

## A számi régészet új irányzatai és néprajzi vonatkozásai

Bár elsőre talán különösnek tűnhet az olvasó számára, hogy egy néprajzi folyóiratban finnugor régészeti tematikájú írással találkozunk, ez azonban nem előzmény nélküli. Az *Ethnographia* hasábjain jelent meg Vlagyimir Nyikolajevics Csernyecovnak a nyugat-szibériai sziklarajzokról írott tanulmánya,<sup>1</sup> amit Veres Péter magyar őstörténetről írott kandidátusi értekezésének kivonata követett.<sup>2</sup> Jelen írás a 2018 júniusában tartott „*Advances in Sámi Archaeology*” című konferencia előadásait tartalmazó kötetre reflektál, aminek számos tanulmánya a néprajzos kollégák érdeklődésére is számot tarthat interdiszciplináris jellege miatt. A változatos módszertani alapokra felépített előadások nemcsak az olyan hagyományosnak tekinthető régészeti témákat tekintették át, mint a temetkezések, településtípusok, áldozati helyek, valamint a mobilitás és az életmód kérdései, hanem olyan rendhagyó témák is nyilvánosságot kaptak, mint például a második világháború nyomai a számik által lakott területeken, valamint a korai modern Stockholm. Az Amundsen–Os szerzőpáros a Hedmark tartományban található tölcser alakú rénszarvascsapdák eredetét vizsgálta.<sup>3</sup> Hasonló rendszerek Észak-Norvégiában is előfordultak, ám amíg ott használatuk biztosan a számi csoportokhoz köthető, addig Norvégia délebbi területein az etnikai besorolásuk problematikus. Három rendszert vizsgáltak a szerzők: Alvdalban, Rendalenben és Engerdalban. Az előbbi kettő magasabb hegyvidéki régióban helyezkedik el, az utóbbi egy völgyet körülölelő alacsonyabb területre épült. Szerkezetüket tekintve nagyjából hasonlóan épültek fel, a különbség csupán a faszerkezet jelenlétéből vagy hiányából fakad. Az építmények datálása is problematikus, egyedül Alvdalból rendelkezünk radiokarbon dátummal, ám ennek bizonytalan volta gyengíti a késő Viking-korra történő datálást. A közelükben feltárt települések és temetők datálása a kora vaskortól a középkor utáni időkig szóródik. E lelőhelyeken nemcsak tipikus számi és skandináv, hanem vegyes jegyeket mutató tárgyak is előkerültek, tovább nehezítve az amúgy sem könnyű kormeghatározást. A szerzőpáros a régészeti és történelmi adatok révén egy kulturálisan vegyes régió képét mutatja be. Finnmarki párhuzamok alapján úgy vélik, hogy a helyi számi közösségek a házi rénszarvasállomány megóvása miatt éltek a vad populáció gyakori „ritkításával”, s annak során használhatták ezeket a csapdákat.

Jostein Bergstøl a számi pasztoralizmus kialakulását vizsgálta a genetikai adatok, valamint a csapdák rendszerének tanulmányozása révén.<sup>4</sup> A szerző alapvető kérdésfelvetése, hogy milyen mértékben szolgáltak előképként Dél-Norvégia hegyvidéki rénszarvascsapdái a későbbi számi rénszarvastartás számára, és milyen szerepet játszottak az állattenyésztésre való áttérésben az importált rénszarvasok. Az

<sup>1</sup> Csernyecov 1959: 3–11.

<sup>2</sup> Veres 1981.

<sup>3</sup> Amundsen – Os 2020: 16–33.

<sup>4</sup> Bergstøl 2020: 34–45.

állatcsontminták mitokondriális DNS-elemzése során megállapították, hogy a jégkor végétől jelenlévő két haplotípus mellett Kr. u. 1400–1500 körül megjelent egy harmadik, jóval fiatalabb is, melynek eredete a Jamal-félszigetre vezethető vissza. A genetikai elemzések az őshonos vadrénszarvas-populációk esetében ún. üvegnyak-effektust mutattak ki, amely az intenzív vadászat következménye. A túlzott mértékű vadászattal egyidőben megjelent idegen eredetű egyedek hozzájárulhattak a számi pasztoralizmus kialakulásához, annak jeleként értékelhetők. A szerző a genetikai adatokból levont következtetéseit régészeti érvekkel is alátámasztotta. A rénszarvas-csapdákat szerkezetük szerint csoportosította, datálásukat is részletesebben vizsgálta, mint az előző tanulmány írója. A régészeti kutatás a genetikaihoz hasonló eredményt hozott, ugyanis a dél-norvégiai rendszerek Kr. u. 1000–1300, míg északon 1200–1500 között voltak a legintenzívebb használatban.

A következő tanulmány az archeozoológia területére kalauzolja az olvasót<sup>5</sup> a rénszarvasoknak a közlekedésben és a szállításban betöltött szerepe kapcsán. Az archeozoológia a feltárások során előkerült állatcsontokon elforduló izomtapadások helyének és a csontok fizikai elváltozásainak vizsgálatán keresztül rendkívül fontos adatokkal szolgál az egykori állattartásról – a munkára fogáson át egészen az állatok egészségi állapotáig. De olyan, a régészeti állattanon túlmutató jelenségekre is fény derülhet, mint az állattartás kultúrája, valamint az ember–állat interakciók. A szarvas-marhák és lovak csontmaradványain végzett megfigyelési módszerek a rénszarvasok esetében is alkalmazhatók. A szánhúzás és a teherhordás az izomtömeget növeli meg, melynek tapadása a csontokon nyomot hagy, s az ízületeket és a szalagokat is terheli, aminek következtében a csontok deformálódhatnak, akár csontkinövést okozhatnak az ízületek szalag- és izomtapadási helyein. Az ilyen és ehhez hasonló vizsgálatok a rénszarvasok háziasítása körüli kérdések tisztázására is alkalmasak, közvetett módon akár más kérdésekre is választ adhatnak.

Milton Nuñez és kutatótársai a számi áldozati helyek (*sieidi*) állatmaradványain vizsgálták az ember–állat kapcsolatokat.<sup>6</sup> E kutatás nem volt minden előzmény nélküli: 2006–2007 folyamán Inari környékén kezdték feltárni az áldozati helyek szakrális jelentését, térbeli és kronológiai elhelyezkedését, valamint genetikai és stabil izotópos vizsgálatoknak vetették alá az állatcsont-maradványokat. Mivel a régészet invazív módszerekkel dolgozik, a szakrális helyek kutatásának eljárását az inari számi közösséggel együtt dolgozták ki. A jó állapotban megőrződött csontokból történt mintavételezéseket követően radiokarbon-, genetikai és stabil izotópos vizsgálatokra is sor kerülhetett. A mintavételezés után a maradványokat újratemették az áldozati helyeken. A multidiszciplináris kutatás számos érdekes eredményt hozott. A hét vizsgált áldozati hely közül hat a 14. századtól kezdve volt használatban, egészen a 19. századig. Az áldozati állatok között a rénszarvas volt a domináns (52%), utána következett a nyírfajd (19%) és a juh (18%). Megállapították, hogy a juhtartás Kr. u. 1400 körül kezdődött a régióban, 300–400 évvel korábban, mint ahogy eddig gondolták. A stabil izotópos vizsgálatok egyes esetekben a juhcsontokból kimutatták az állati proteint,

<sup>5</sup> Salmi – Niinimäki – Puolakka 2020: 46–60.

<sup>6</sup> Nuñez 2020: 61–78.

ami arra utal, hogy az állatokat halakkal táplálták. E jelenségre történeti források is utalnak. A rénszarvasok takarmányozásában Kr. u. 1600 után egyfajta uniformizálódás állt be, melynek a tetőpontja Kr. u. 1900 körül volt. Ez a vadren-állomány fokozatos eltűnésére és a szelíd egyedek áldozati felajánlására utal. Mindezen eredmények a helyi közösségek votív cselekvései mellett azok életmódjára, megélhetési stratégiáira is fényt derítenek.

A rituális helyeknél maradványok Oddmund Andersen egy Mørsvikbotnban található áldozati helyet mutat be.<sup>7</sup> Célja az ott található állatcsontok meghatározása, magának a lelőhelynek a datálása és az ezt használó közösség meghatározása volt. A helyszín egy barlangszerű képződmény egy meglehetősen köves tájon: csak kötél segítségével közelíthető meg, az állatcsontokat minden bizonnyal bedobálták. A közelben egy sírt is sikerült dokumentáltan feltárni. A történeti források szerint egy embert ábrázoló szobor is volt a helyszínen, melyet azonban a 19. század végén a hatóságok eltávolítottak. Összesen 51 darab állatcsontot gyűjtöttek össze, azok alapján legfőképpen szarvasmarhát, juhot és rénszarvast ajánlottak fel. A helyszín a radiokarbon-datálás alapján a 17. század közepétől a 20. századig volt használatban. A közelben feltárt sírban egy férfi nyugodott. Az elhunytat nyírfakéregre és mohára helyezték, előbbi arra enged következtetni, hogy a testet ebbe csavarták, bár a hiányos megtartása miatt varrás nyomait nem sikerült megfigyelni. A koponyából vett minta alapján a sír Kr. u. 895 és 1018 közé datálható. Közeliében 151 db csontot, túlnyomórészt rénszarvasét sikerült feltárni, és ellentétben az áldozati hellyel, innen húsos csontok kerültek elő. E csontoknak nincs kapcsolatuk a sírral, ezt mutatja a Kr. u. 15–17. századi datálásuk is. Andersen szerint a történeti források alapján három használó közösség jöhet számításba, és mivel az áldozati helyről főként háziállatok csontjai kerültek elő, a földműveléssel és állattartással foglalkozó számi csoportokhoz tartozását valószínűsíti. A temetkezésből és az áldozati helyről előkerült állatcsontok alapján a szerző szerint a 17. századtól kezdve figyelhető meg az életmódváltás a helyi számi csoportoknál, amikor is a rénszarvasvadász helyett áttértek a letelepültebb földművelő életmódra, amire az áldozati helyről előkerült háziállat-maradványok utalnak.

Kjell-Åke Aronsson a Skandináv-hegységben található Stálló-típusú lelőhelyekről írt.<sup>8</sup> A szerző főként a helyszíneket használó csoportokat kívánta meghatározni. Kezdetben a norvég csoportokhoz kötötték e lelőhelyeket, ám az egyre gyarapodó leletek arra utalnak, hogy a helyi számik hagyták hátra ezeket a nagyméretű, ovális vagy majdnem szögletes építményeket, melyek közepén tűzhelyeket figyeltek meg. Ezt követően fellángolt a vita, hogy rénszarvasvadász vagy rénszarvaspásztor közösségek hagyatékának tekintendők-e. Az utóbbi elméletet erősíthette, hogy a lelőhelyeken nem tártak fel vadászeszközöket, valamint a tömeges vadászat utáni feldolgozáshoz köthető állatcsontokat. Aronssonék a *Stálló-típusú* lelőhelyeken pollenanalíziseket végeztek, melyek alapján kimutatták, hogy a környezetre történő emberi hatás minimális volt, ezért rövid ideig tartózkodhattak e helyeken. További kutatások kimutatták, hogy ezen speciális lelőhelyek használata a Kr. u. 640–1180-as évek közti periódusra tehe-

<sup>7</sup> Andersen 2020: 79–93.

<sup>8</sup> Aronsson 2020: 94–103.

tő, mely egybeesik a helyi norvég főnökségek időszakával. Történeti források alapján ismertek a számik és a norvég főnökségek közti kereskedelmi kapcsolatok: a számik prémért cserébe zsírkövet, fémeket, és valószínűleg gyapjút kaptak. Ez utóbbira engednek következtetni a leletanyagokból ismert orsók is. Aronsson úgy véli, hogy e cserék lebonyolítására szolgálhattak a tanulmányban tárgyalt helyszínek, Kr. u. 1200 körül azonban azok használatát a norvég királyi hatalom megerősödésének következtében meggyengülő főnökségek privilégiumvesztése miatt felhagyták. Mindez a kereskedelmi kapcsolatok átalakulását is maga után vonta.

Thomas Wallerström tanulmányában a „téli szálláshely” teóriáját vetette kritikai vizsgálat alá.<sup>9</sup> Az elméletet a geográfus Väinö Tanner dolgozta ki, miután az 1920-as években látogatást tett több kolta-számi közösségnél, melyek életmódja halászon, vadászon és rénszarvas pásztorkodáson alapult. Telente a téli szálláshelyeken gyűltek össze, ez volt a szocializáció ideje. Ekkor ült össze a legfőbb számi döntéshozó testület is – a *norraž* –, melynek vezetőjét a családfők választották meg. E testület egyfajta bíróságként is működött, de dönthetett a javak elosztásáról is. Tanner szerint egy szálláshelyet egy rénszarvaspásztor közösség – *siida* – alkotott, és szerinte Fennoskandiában minden halász-vadász-rénszarvaspásztor számi közösség (*siida*) ilyen szálláshelyeken telelt át. Ez a szokásrendszer még az államiség előtti időkből maradt meg. Az elmélet olyan elfogadottá vált, hogy K. B. Wiklund is amellett érvelt, hogy ilyen táborok a nyugati számi területeken is elfordultak, erre utalnak a *talvatis* (‘tél’) nevű helységnevek. Wallström ezt az elméletet kérdőjelezte meg régészeti, vegetációtörténeti és történeti források tanulmányozásának alapján, melynek eredményeit e tanulmányban foglalta össze. A régészeti és a vegetációtörténeti vizsgálatok nem mutatták ki számottevő emberi jelenlét nyomát azokon a területeken, ahol korábban a téli szálláshelyeket feltételezték, sőt, a történeti források sem szólnak ilyen szállástípusról. Tannerék érvelésében a 17. század elején készített térképeken feltüntetett számi sátrak ilyen téli szálláshelyeket mutatnak. Wallerström azonban tágabb kontextusban értelmezte e térképeket, és kiemelte, hogy e jelölések a kialakuló északi államoknak szolgáltak információval az egyes számi adófizető csoportokról. A *talvatis* helységnevek kis területeken történő intenzív előfordulása azt mutatja, hogy valószínűleg nem tényleges téli szálláshelyekre utalnak. Mik lehetnek akkor valójában ezek a feltételezett szállások? – tehetjük fel jogosan a kérdést. Nos, erre egyértelmű választ nem kapunk: lehetnek akár áttelelő kiscsaládok tartózkodási helyei, vagy akár számi csoportok kapcsolattartó helyei is. Az 1920-as években megfigyelt kolta-számi téli táborok kialakulására pedig az 1861-es oroszországi jobbágyfelszabadás következményeként tekinthetünk.

Gunnilla Larsson napjainkban a svédországi lule-számi régészeti hagyaték meghatározásával és interpretációjával foglalkozik, a régészet mellett a néprajzi és a történeti források segítségével.<sup>10</sup> A kutatás fókuszába két észak-svédországi (Jokkmokk és Sjukksjokk) és egy délebbi (Forsa egyházközség, Hälsingland) lule-számi lelőhely került. A néprajzra, régészetre, antropológiára és történeti forrásokra alapozott módszertanát Stig Welinder nyomán „történeti etnoarcheológia”-nak nevezte el. Ennek

<sup>9</sup> Wallerström 2020: 104–120.

<sup>10</sup> Larsson 2020: 121–148.

lényege a történetileg dokumentált közösség fizikai környezetének és régészeti hagyatékának tanulmányozása. Larsson a kutatását négy szakaszra osztotta, melyből az első szakaszt a történeti és néprajzi források összegyűjtése képviseli. Ezután a második szakaszban bejárta a forrásokban említett helységeket, feltérképezte régészeti sajátosságaikat, hogy aztán majd a jövőbeni harmadik fázisban feltárásokat végezzen e helyeken. Végül a negyedik szakaszban a régészeti anyag kiértékelésével és összehasonlításával további lelőhelyeket kíván majd felkutatni. Az általa közölt tanulmány a fent említett három lelőhely első és második kutatási szakaszáról mutat be részleteket.

A következő tanulmány keretétül a számik dél-norvégiai késő vaskori jelenléte szolgál.<sup>11</sup> A számi jelenlét felismerése sokáig váratott magára, azonban az elmúlt harminc év e tekintetben is változást hozott. A kérdés rövid, ám lényegre törő kutatástörténeti összefoglalása után két, szintén rövid és tömör esettanulmányon keresztül szolgáltat adalékokat a számik dél-norvégiai jelenlétével kapcsolatosan. Az első tárgyat egy dobverő képezi, melynek leletkontextusáról annyit tudni, hogy feltehetőleg egy szemétdombról került elő. Ezt erősíti a középkor és a későbbi történeti idők közé datálható kevert leletanyag, bár közülük a dobverő viszonylag réginek tekinthető, a Kr. u. 12. századi datálásával. Különlegességét tovább emeli, hogy nemcsak a számi, hanem a korai keresztény „*Ringerike-stilus*” is megjelenik rajta. E stílusjegyek alapján Hege Skalleberg Gjerde úgy véli, hogy a dobverő nem két különböző identitást és rítust, hanem a köztük folytatott, és lefolytatható párbeszédet képviseli. Ebben a folyamatban játszhattak fontos szerepet bizonyos számi rítusok. A második esettanulmány tárgyat egy speciális temetkezésfajta adta („*hunting ground graves*”). E típus számikhoz való kötése széles körben elterjedt vélemény, Gjerde felhívja a figyelmet, hogy a vadászfelszerelések mellett megtalálhatók a fésűkészítés eszközei és maga a fésű is. A fésűkészítőket egyfajta transzcendens utazó ügynökként írja le, akik a számi és a norvég társadalom közötti térben léteztek, és a sámánokhoz hasonlítható, összekötő szereppel rendelkeztek. E példákon keresztül felhívja a figyelmet, hogy a viking kori norvég és számi régészet elválaszthatatlan, egyik értelmezése a másik nélkül nem lehetséges, és minden egyes tárgynak megvan a maga története, amely lebontja és árnyalja a leegyszerűsítő számi-norvég dichotómiát.

Carla-Gösta Ojala tanulmánya a korai modern svéd kolonializmus két vetületéről a kötet egyik legérdekesebb és legelgondolkodtatóbb írása.<sup>12</sup> Az alapját két fő kutatási projekt vázlatos ismertetése adja: az egyik a számi területeken a 17. században folytatott bányászatot, a másik a 19–20. századi számi anyagi kultúra és antropológiai anyag gyűjtését tárgyalja. E témák nemcsak a svéd kolonializmus történetét segítik megérteni, hanem az olyan napjainkban is zajló folyamatokat, mint a Svédország bányászati nagyhatalommá válásáról szőtt tervek, valamint az őslakos népek viszonyulása múltjukhoz, kulturális örökségükhöz. A régészet segíthet e folyamatok megismerésében és feldolgozásában, sőt, akár aktív szerepet is betölthet a helyi számi közösségekkel való kommunikációban, segíthet hagyományaik, kultúrájuk ápolásában. E tanulmány érdekes és tanulságos olvasmány mindazok számára, akik az őslakos népek

<sup>11</sup> Gjerde 2020: 149–159.

<sup>12</sup> Ojala 2020: 160–176.

megmaradása érdekében tevékenykednek, nemcsak a nyelv és a kultúra megőrzése a záloga, hanem a régmúlt feltárása is.

Zárásként Malin Brännström két példán keresztül mutatja be a régészeti és történeti kutatások szerepét és lehetőségeit a számi földhasználati perek során.<sup>13</sup> Felvázolja a kormányzati hozzáállást a 19. század végétől napjainkig, konkrét eseteket is felhozva példaként. A Härjedalen- és a Girjas-ügyek kapcsán láthatjuk, miként értelmezik a régészeti anyagot a perek során és azoknak milyen hatásuk lehet a peres ügyek ki-  
menetelére. Ezek a helyzetek a régészetet is új szerepbe hozzák, hiszen eredményei a tudományon kívül kerülnek felhasználásra, ráadásul a helyzet túlfentől összetett ahhoz, hogy egy általános sémát fel lehessen vázolni. Példaként említhető, hogy a számik által egykor lakott terület különböző részein más-más történeti fejlődéssel számolhatunk, ami nemcsak a régészeti leletanyag interpretációjára, hanem akár a bírósági döntés meghozatalának nehézségeire is hatással lehet, de különböző lehet az eltérő mértékű kutatások felhasználhatósága is. Ahol interdiszciplináris kutatásra került sor, ott a régészet eredményesebben tudta kivenni a részét a megfelelő ítélethozatalból, mivel más tudományágakkal együttműködve jobb megértést biztosított a számik föld- és tájhasználatához. Az ilyen tanulmányok is hozzájárulhatnak, hogy a szakemberek felkészültebben vegyenek részt a földhasználati perek tárgyalásain, és megfelelő ítéletek születhessenek a számik további földhasználatáról.

A konferenciakötet komplexitása révén nem csupán a régészek, hanem az etnográfusok, folkloristák és a nyelvészek érdeklődésére is számot tarthat. Számos tanulmány kiválóan példázza, hogy a régészet is hozzá tud járulni az őslakosok kultúrájának megőrzéséhez, tevékenysége nélkülözhetetlen az őslakosok múltjának megismeréséhez, és ezen keresztül pedig hozzájárulhat megmaradásukhoz. E régészeti tanulmányokból nemcsak a számikkal, hanem más veszélyeztetett népcsoporttal foglalkozó kutatók is inspirációt meríthetnek, ugyanakkor e kötet<sup>14</sup> által nemcsak a számi régészettel, hanem magával a régészettel is alaposabban megismerkedhetnek.

## Irodalom

AMUNDSEN, Hilde – OS, Kristin

- 2020 Funnel-shaped reindeer trapping systems in Hedmark – Saami or Norse? In Marte Spangen – Anna-Kaisa Salmi – Tiina Äikäs – Markus Fjellström (eds.): *Currents of Saami pasts. Recent advances in Saami archaeology*. Monographs of the Archaeological Society of Finland 9. 16–33. Helsinki: Archaeological Society of Finland.

ANDERSEN, Oddmund

- 2020 The offering site in Mørsvikbotn, Sørfold municipality, Nordland county, Norway. In Marte Spangen – Anna-Kaisa Salmi – Tiina Äikäs – Markus Fjellström (eds.)... 79–93. Helsinki: Archaeological Society of Finland.

<sup>13</sup> Brännström 2020: 177–188.

<sup>14</sup> Spangen – Salmi – Äikäs – Fjellström (eds.) 2020.

ARONSSON, Kjell-Åke

- 2020 The function of the Stållo foundations in the Scandinavian mountain ridge reconsidered. In Marte Spangen – Anna-Kaisa Salmi – Tiina Äikäs – Markus Fjellström (eds.)... 94–103. Helsinki: Archaeological Society of Finland.

BRÄNNSTRÖM, Malin

- 2020 The enhanced role of archaeological and historical research in court proceedings about Saami land rights. In Marte Spangen – Anna-Kaisa Salmi – Tiina Äikäs – Markus Fjellström (eds.)... 177–188. Helsinki: Archaeological Society of Finland.

BERGSTØL, Jostein

- 2020 Hunting native reindeer, while herding imported ones? Some thoughts on the development of Saami pastoralism. In Marte Spangen – Anna-Kaisa Salmi – Tiina Äikäs – Markus Fjellström (eds.)... 34–45. Helsinki: Archaeological Society of Finland.

CSERNYECOV, Vlagyimir Nyikolajevics

- 1959 Nyugat-szibériai sziklarajzok. *Ethnographia* 70. 3–11.

GJERDE, Hege Skalleberg

- 2020 Common ground. Saami-Norse interactions in South Norway during the Late Iron Age and early medieval period. In Marte Spangen – Anna-Kaisa Salmi – Tiina Äikäs – Markus Fjellström (eds.)... 149–159. Helsinki: Archaeological Society of Finland.

LARSSON, Gunnilla

- 2020 Forest Saami heritage and history. In Marte Spangen – Anna-Kaisa Salmi – Tiina Äikäs – Markus Fjellström (eds.)... 121–148. Helsinki: Archaeological Society of Finland.

NUÑEZ, Milton

- 2020 Animal remains from Saami offering places: Glimpses of human-animal relations from Finnish Lapland AD 1000-1900. In Marte Spangen – Anna-Kaisa Salmi – Tiina Äikäs – Markus Fjellström (eds.)... 61–78. Helsinki: Archaeological Society of Finland.

OJALA, Carla-Gösta

- 2020 Mines and missions: Early modern Swedish colonialism in Sápmi and its legacies today. In Marte Spangen – Anna-Kaisa Salmi – Tiina Äikäs – Markus Fjellström (eds.)... 160–176. Helsinki: Archaeological Society of Finland.

SALMI, Anna-Kaisa – NIINIMÄKI, Sirpa – PUOLAKKA, Hanna-Lenna

- 2020 Working with the reindeer: Methods for the identification of draft reindeer in the archaeological record. In Marte Spangen – Anna-Kaisa Salmi – Tiina Äikäs – Markus Fjellström (eds.)... 46–60. Helsinki: Archaeological Society of Finland

SPANGEN, Marte – SALMI, Anna-Kaisa – ÄIKÄS, Tiina – FJELLSTRÖM, Markus /eds./

- 2020 Currents of Saami pasts. Recent advances in Saami archaeology. Monographs of the Archaeological Society of Finland 9. Online: [http://www.sarks.fi/masf/masf\\_9/masf\\_9.html](http://www.sarks.fi/masf/masf_9/masf_9.html) (Letöltés: 2021. 08. 03). Helsinki: Archaeological Society of Finland

VERES Péter

- 1981 A magyar nép őstörténete a néprajztudomány szemszögéből: „A magyar nép etnogenezise és etnikai története 896-ig.” Veres Péter kandidátusi disszertációjának moszkvai vitája. *Ethnographia* 92. 120–141.

WALLERSTRÖM, Thomas

2020 Were there really 'East Saami Winter Camps' in Northern Scandinavia? In Marte Spangen – Anna-Kaisa Salmi – Tiina Äikäs – Markus Fjellström (eds.)... 104–120. Helsinki: Archaeological Society of Finland

*Vigh József*

Doktorandusz, ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola.

e-mail: jozsef.vigh86@gmail.com

## KÖNYVISMERTETÉSEK

**Terdik Szilveszter (szerk.): Orcád világossága. Görögkatolikusok Magyarországon.** Magyarországi Sajtójogi Metropolitai Egyház, Debrecen, 2020. 491 p.

Szacsavay Éva

A kötet szerkesztője és a tervezett, de a pandémia miatt egy évvel később redukált formában megvalósult kiállítás (Orcád világossága: A görögkatolikus egyház művészete Magyarországon, Pesti Vigadó, 2021. aug. 2 – szept. 19.) társrendezője Terdik Szilveszter művészettörténész, az Iparművészeti Múzeum főmuzeológusa. A kötet címét a szerkesztő munkatársa, Szabó Irén néprajzkutató mutatja be és értelmezi a könyv „Orcád világossága” – Egy kiállítás képei? című záró fejezetében. A címben szereplő idézet az I. imaóra papi imájából származik: „Legyen ránk jegyezve orcad világossága, hogy meglássuk benne a megközelíthetetlen fényt.” (Imaórák, Debrecen, 2020, 17.). A cím „arra a forrásra kíván utalni, amely kelet és nyugat találkozási pontján máig megőrizte és fenntartotta a görögkatolikus egyházat. (...) A görögkatolikus egyház liturgikus életéből kinövő egyházművészet alkotásait, mint fénymorzsákat gyűjtöttük össze ebben a kötetben.” – fogalmazza meg Szabó Irén utószavában. A katalógus a Nemzetközi Eucharisztikus kongresszus kísérő rendezvényeként tervezett kiállítás anyagából épül fel. Jóval több témát érint, és sokkal több tárgyat mutat be, mint amennyire a 2021-ben megvalósuló tárlat végül lehetőséget nyújtott. A kötet struktúrája: tanulmányok, és tanulmányokhoz illesztett katalógustételek, vagyis részletes tárgyleírások. Öt történeti fejezetbe rendezve az oldalszámok, tanulmányok, és tárgyak leírásai kronológiailag növekedő számot mutatnak. A 491 oldalas műben legnagyobb terjedelemmel a magyar identitás kibontakozásának korszaka jelenik meg, ez 160 oldal; a néprajzi múzeumi tárgyait a II. fejezetben, az egyházi uniók korához kapcsolódva mutatják be, mintegy 11 tárggyal. A tárgykatalógus-fejezetekben összesen 164 tárgyat ismertetnek.

A történeti rendben felépített katalógus legfontosabb kezdő tanulmányaiban éppen a középkori magyar királyság és a bizánci gyökerek kapcsolatának feltárása jelenti az egyháztörténetük kezdetéhez csatlakozó magyar identitás erejének bemutatását. Itt Baán István és Kiss Etele az Árpád-kori bizánci emlékeket tárta fel. Guraszáda középkori román ortodox temploma idézi fel a korai bizánci típusú templomépület erdélyi recepcióját, használatát, de a honfoglalók korából kiemelkedő tárgyi emlékek, mint például a besztereci görög feliratú, bizánci stílusú hordozható ezüst szenteltvíztartó és a tiszabezdédi tarsolylemez is ezt erősíti.

Egyháztörténeti tanulmányok, történeti folyamatok sodrában mutatják be évszázadokon át a görögkatolikus vallásgyakorlat lehetőségeit, és az ellehetetlenülés időszakait. Végheő Tamás „A görögkatolikusok helyzete a szocializmustól a Görögkatolikus Metropólia megalapításáig” című tanulmánya a korszak eddig ismeretlen levéltári anyagának felkutatásával, a hiányos iratanyag ellenére, hitelesen mutatja be, hogy a sztálinizmus, és az enyhébb szocializmus rémisztő viszonyai után, a 2015-ben felállított Görögkatolikus Metropólia jelenti azt a keretet, amely egyházkormányzati szempontból is biztosítja a vallásgyakorlás szükséges feltételeit. Ennek keretében történhet templomépítés, felújítás, templombelső rendezése, restaurálása, amely új művészeti törekvésekkel is alakítja a vallási élet rendjét, a kultusz formálódását vagy megújítását. Terdik Szilveszter egyik tanulmánya ehhez a történeti folyamathoz illeszthető: „A 19–20. század művészeti tendenciái és a görögkatolikusok”. A magyar művészeti folyamatok, világi, polgári körülmények között megkezdődött változásai behatoltak az egyházművészet területeire, a „festőmesterek”-et felváltották a „festőművészek”, a

bécsi, müncheni, pesti iskolák magas szintű képzése lendületet adott a művészi nivó emelésére mind a polgári, mind az egyházi, felekezeti alkotások létrehozásában. E folyamatnak aprólékos, analitikus bemutatása és összegzése kivételes és páratlan teljesítmény, a kutatás kiemelkedő fejezete, amelyben a Kárpát-medencét és Közép-Kelet Európát áttekintő bemutatás Terdik Szilveszter korábbi kutatásinak betetőzése.

Az egyházi újítások számbavétele, a magyar identitású görögkatolikusok számára a magyar liturgikus nyelv bevezetésétől (a liturgikus könyvek lefordításával) a magyar püspökség felállításáig izgalmas, és alig ismert folyamat. Ezekről Dobos András értekezik nagyon alaposan. A görögkatolikusok magyar identitásának megerősödését az intézményesülés folyamataival – 1868 Hajdúdorogi mozgalom – 2015 Hajdúdorogi Metropólia együtt önálló fejezet mutatja be. A 19. század viharos egyházi viszonyaiban a román-magyar görögkatolikus nyelvhasználat kérdései az 1921-es határváltozások után kezdtek rendeződni. A 19–20. századról szóló tanulmányokhoz csatolt kiállítási tárgyak nem csak a művészi képek, de tárgyak is, például *proszfora* (= liturgikus kenyér) pecsételők, kelyhek, emlékkönyv, szobrász portré, napló, oklevél, mutatják meg a görögkatolikus vallási események alkalmait, szellemi mozgalmait ebben a korszakban.

A tanulmányokkal váltakozó katalógus fejezetek tárgyleírásai a tárgytörténeti kutatások révén kiemelkedő eredményekkel jelennek meg e kötetben, mintegy húsz szakértő anyaga emeli e katalógus hihetetlen tárgyleírásait a megszokott tárgybemutatók fölé, igazolva a görögkatolikus egyháztörténet kiemelkedő ismeretanyagát, amely itt, és a közelmúlt irodalmában összegződik ilyen magas szinten. Kiemelném a talpas keresztet Nagykállóból, az ereklyetartó ládikát, a gyöngyház asztalpaskeresztet, templomi padot, a szekrényt forgatható könyvtartóval (a kántor használatából), írmológionokat (kottás énekeskönyv) és a templommodellt, amely egykor betlehemként funkcionált a makói görögkatolikusoknál.

Az egyházi uniók koráról szóló fejezet a munkácsi egyházmegyében a 16–18. században zajló folyamatokat tárja fel. A fatemplomok fejezetben a szaktudományunk számára is kiemelkedő tanulmányok olvashatók. Puskás Bernadett művészettörténész a munkácsi egyházmegye korai fatemplomainak építészetét, művészetét ismerteti, kutatásai jelentették a téma művészettörténetbe emelését a rendszerváltást követő időtől. Terdik Szilveszter a mándoki fatemplomot mutatja be és értelmezi, művészettörténeti és művészet-elméleti, valamint funkcionális vallási formációk rendje szerint. Érdekes, új adat, hogy a fatemplomot még az 1950-es években a nyíregyházi múzeum régésze, Szentes Lajosné Risztics Emília mérte fel először. A fatemplom az 1970-es években püspöki engedéllyel került át a szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeumba, bontását, rekonstrukciójának kérdéseit, néprajzi kutatását, publikációit Kecskés Péter végezte. Terdik Szilveszter megállapítja, hogy „*ez a trianoni Magyarország legkorábbi álló faépülete és egyben fennmaradt fatemploma*”. Sedlmayer Krisztina, muzeológus a Néprajzi Múzeum görögkatolikus emlékanyagáról írt. Csak az utóbbi harminc évben kerültek e vallási tárgyak a kutatás figyelmébe, mind a néprajzi, mind a művészettörténeti kutatások és elemzések ekkortól váltak publikussá. A Néprajzi Múzeum Egyházi gyűjteményének kialakítása csak 1969-ben indult meg Varga Zsuzsa művészettörténész belépésével, ekkor készült kiállítás is először templomok belső berendezéseivel, kultikus tárgyaival. E kutatási folyamat a két diszciplína együttműködésével alakulhatott ki, levéltári forrásokat tártak fel, restaurálási és kiállítási tervek valósultak meg.

A 18. századi kihívások a görögkatolikusoknál is vallási változásokat eredményeztek. A társadalmi egyensúly lassú kibontakozása következtében felerősödő saját identitás összekapcsolta a keleti bizánci örökséget a nyugati művészet barokk és rokokó világával. A folyamat egyik leggazdagabb

lenyomata a Néprajzi Múzeumban őrzött magyarkomjátí ikonosztázion, amely mintegy 90 darabból áll. A tervezett kiállítás előkészítése során mind az 52 ikonja és több más részlete újult meg Terdik Szilveszter javaslatára a Görögkatolikus Metropólia és a Néprajzi Múzeum között létrejött szakmai megállapodás keretében. A két évig tartó restaurálási munkát Seres Tamás festőrestaurátor művész koordinálta. E korszak művészeti anyagának szakértője Terdik Szilveszter, aki e fejezetben három tanulmányával mutatja meg a kor művészetének sajátos jelenségeit. Az elsőben a munkácsi egyházmegye egész területén zajló folyamatokat vizsgálja, a másodikban az abaújszolnoki oltárt és végül a magyarkomjátí ikonosztáziont dolgozza fel. További két tanulmány a restaurálási folyamatot ismerteti, amelyeken négyen dolgoztak együtt (Bakonyi Tímea, Erdős Alexandra, Imrik Zsófia és Kránitz Edina). Ők tették újra élvezhető látvánnyá ezeket az egykor templombelsőket díszítő műalkotásokat. A magyarkomjátí ikonosztáz szakmai feldolgozása 2005-ben kezdődött. Ezt, és a helyreállítására tett első lépéseket akkor közös tanulmányban ismertettük: Kutas Eszter – Szacsavay Éva – Puskás Bernadett – Terdik Szilveszter: Múzeumi „leletmentés”: A magyarkomjátí görögkatolikus ikonosztázion restaurálása és rekonstrukciója, Magyar Múzeumok 12 /2006 2. sz. 2-6. A munka akkor a Néprajzi Múzeum és a Képzőművészeti Egyetem Restaurátorképző Intézetének kooperációjában indult meg. A múzeum és az egyetem együttműködésének köszönhetően számos ikon és más görögkatolikus tárgy is megújulhatott diplomamunkaként az utóbbi évtizedekben. Restaurálási folyamatok ilyen szintű gazdag leírásával kiállítási katalógusban csak ritkán találkozunk. Puskás Bernadett tárgybemutatói tartalmas tanulmányaival lényegében teljes, vallási jelrendszerek feltárásával teszi érthetővé e tárgyak világát. A sírlepel (plascsenyica) a nagypénteki sírba tétel körmenetének tárgya, rajta a folyamatosan énekelt tropár egyházi szláv szövegével. E tárgycsoport Terdik Szilveszter bemutatásában olvasható, látható.

Terdik Szilveszter nemzeti szentélyként mutatja be Máriapócsot, és párhuzamosan olvashatjuk Földvári Katalin tanulmányát a pócsi kegykép bécsi kultuszáról. A kapcsolódó katalógusfejezetben szerepel az első pócsi könnyezés jegyzőkönyve, egy rézkarc 1697-ből, a zentai csatában a pócsi Istenszülő segítő, mentő ereje tanújaként, és az ún. Széchényi-Szentképalbum pócsi vonatkozású képei, valamint további korai metszetek, rézkarcok, amelyek mind-mind a pócsi kegykép misztikus erejével erősítik a magyar identitás megvalósulásának vallási mozzanatait. A fejezet ikonográfiai sokszínűsége Terdik Szilveszter tárgybemutatójaival kiemelkedő értéke e katalógusnak.

A kötet tanulmányai és tárgybemutatói új fejezetét jelentik a magyar görögkatolikus kultusz, rítus, képi világ, tárgyi kultúra megismertetésének, a művészeti folyamatok – népművészet – magasművészet közötti bemutatásának.

**Almási István: „Most jöttem Erdélyből...”. Írások népzénéről és népdalkutatásról.** MMA Kiadó, Budapest, 2019. 160 p.

*Domokos Mária*

Az ismertetést gyász hírrel és a szerzőre való emlékező sorokkal kell kezdenünk. 2021. március 8-án, 87. életévében távozott közülünk a könyv szerzője Almási István, a Jagamas János- és Szabolcsi Bence-díjjal, Arany János-éremmel kitüntetett neves kolozsvári népzene kutató. Munkásságának színtere a Kolozsvári Folklorintézet volt, ahol csaknem ötven éven át működött (1957–2004). Alapja pedig az a kiterjedt népzenei gyűjtő-lejegyző-elemző tevékenység, melynek során 130 erdélyi, illetve partiumi helységben mintegy 5000 vokális és hangszeres dallamot rögzített és négyezret jegyzett le. Neve a magyar népzene tudomány több alapvető művéhez, kézikönyvéhez kapcsolódik. Ő a szerzője

a *Szilágysági magyar népzene* című monográfiának (1979), társszerzője (Benkő Andrással és Lakatos Istvánnal) a Seprődi János zenei hagyatékát feldolgozó *Seprődi János válogatott zenei írásai és népzenei gyűjtése* című vaskos kötetnek (1974), ő rendezte sajtó alá, utószóval és bibliográfiával látta el Jagamas János válogatott tanulmányainak kötetét *A népzene mikrokozmoszában* címmel (1984). Életrajzában közölt számadása szerint 11 könyve, 169 tanulmánya jelent meg és 190 előadást tartott Magyarországon, Romániában, Ausztriában és Németországban. Csak 1990 után nyílt arra lehetősége, hogy nemzetközi tudományos konferenciákon részt vegyen, és arra is, hogy tudását a felsőfokú szakképzésben a fiatalabb generációknak továbbadja. Etnomuzikológiát tanított a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia szakán, valamint Református Tanárképző Karának Zenepedagógia tanszékén, a nagyváradi Partiumi Keresztény Egyetem Egyházzene illetve Zenepedagógia tanszékén, továbbá a marosvásárhelyi Színházművészeti Egyetem Zeneművészeti Karán. Vendég-előadónak hívták meg az ELTE Folklor tanszékére és a Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Népzenei tanszékére.

75. születésnapjára *A népzene jegyében* címmel jelent meg tanulmányainak válogatott gyűjteménye Kolozsvárt (2009). 80. születésnapját a kolozsvári Folklorintézetben ünnepelte munkatársai, tanítványai, barátai körében, ez alkalommal testes tanulmánykötetet nyújtottak át az ünnepeltnek, mint méltó tisztelgést életműve előtt („Pontosan, szépen”. Almási István 80. születésnapjára. Szerk. Salat-Zakariás Erzsébet, Mega Könyvkiadó, Kolozsvár, 2014). A „*Most jöttem Erdélyből ...*” írások népezenéről és népdalkutatásról címet viselő kötetet, mely többségében az elmúlt tíz év termését tartalmazza, Almási István 85. születésnapja tiszteletére adta ki a Magyar Művészeti Akadémia Kiadó Szathmáry István szerkesztésében.

A könyvet a szerző rövid előszava vezeti be és életrajza zárja. A benne foglalt 17 írás mintegy fele előadasként hangzott el, írott formában itt jelenik meg először, a többi korábban gyűjteményes kötetekben, alkalmi kiadványokban látott napvilágot. Mindegyik gondolatébresztő, tanulságos olvasmány szakmabelinek, érdeklődő laikusnak egyaránt. Népzene-kutatók mellett zenetörténészek, irodalomtörténészek is haszonnal forgathatják.

Almási István régi erdélyi református lelkész familia sarja, Almási Sámuelnek, a 19. század neves népdal- és zenegyűjtőjének dédunokája. Családi háttéréről így nyilatkozott: „*Nyolcéves koromban kezdtem tanulni hegedülni – édesapám döntése alapján. Nem az volt a szándéka, hogy muzsikus legyek, szerette volna, ha a fiából – ahogy a család számos tagjából – református lelkész lesz. Úgy tartotta, Erdélyben sokoldalúan képzett lelkészekre van szükség, akik a gyülekezetüket minden téren nevelni tudják. A zeneértő pap gondolata Almási Sámuel nevű dédapámhoz fűződik, aki népdalgyűjtő lelkész volt, hatalmas, ötkötetes kézíratos gyűjteményt írt össze.*” (Erdélyi Napló, 2014. dec. 4. Dénes Ida interjúja.) Almási Sámuelnek ez a dalgyűjteménye a kor legjelentősebb kottás forrásainak egyike, 1823 és 1870 között keletkezett és mintegy ezer dallamot és szöveget tartalmaz. Almási István behatóan foglalkozott a megmaradt kötetekkel, a témában korábban több fontos írását olvashattuk, tudomásom szerint szándékában állt publikálni a dalgyűjtemény zenei anyagát. Jelen kötetben a Kodály Zoltán és Gyulai Ágost által közreadott Arany János-dalgyűjtemény jegyzetanyagából emelte ki és értelmezte az Almási Sámuel-kézirat dallam- és szövegváltozataira vonatkozó utalásokat (Kodály Zoltán és Gyulai Ágost Almási Sámuel dalgyűjteményéről).

Almási feladatának érezte az erdélyi magyar tudomány- és kutatástörténet művelését, 1989-ben megvédett doktori disszertációjának is ez a témája: *Az erdélyi magyar népzene-kutatás kezdeti szakasza*. Kiemelt, folyamatosan kutatott témáinak egyike Seprődi János személye, munkássága, és pedagógiai hatása. Seprődi a kötet három írásában is jelen van: mint az egyik legkorábbi (1908) gyűjtő,

aki – Sztripszky Hiadorral közösen – nemzetiségi, rutén anyagot gyűjtött fonográffal (*Seprődi János és Sztripszky Hiador közös népdalgyűjtése*). A kötetben szereplő két tanítvány, akiket Seprődi gyűjtésre ösztönzött, segített és díjazott: Áprily Lajos és Kocsis Lajos (Áprily Lajos népdalélményei és *Kocsis Lajos, a kiváló Seprődi tanítvány*). Almási ugyanakkor nagy figyelmet szentelt a magyarországi népzene kutatás erdélyi vonatkozásaira személyi, tematikai szempontból egyaránt. A kötet két írása tárgyalja Kodály Zoltán kapcsolatát az erdélyi népzenehez. (*Az erdélyi népzene Kodály Zoltán kompozícióiban*, illetve *Kodály Zoltán a székelység népdalkincséről*). Az elsőben Almási azt veszi számba, hol jelentkeznek Kodály szerzeményeiben három nagy erdélyi gyűjtőútjának zenei élményei (1910 Gyergyó, 1912 Kászón, 1914 Bukovina). Felidézi Kodály széki kirándulását is, melyre 1943-as, kolozsvári látogatása alkalmával került sor. A másik dolgozat Kodály tudományos munkásságában vizsgálja, milyen elméleti felismerésekhez vezettek a székely népdalok, e „különös, ódon tűzben ragyogó ékszerek” megismerésének tapasztalatai.

Almási István vállalta annak idején a magyar népzene kritikai összkiadásának, *A Magyar Népzene Tára* Domokos Mária és Paksa Katalin által szerkesztett XI. és XII. kötetének lektorálását (mindkét kötet 2011-ben jelent meg), és ugyancsak ő lektorálta Bereczky János nagy vállalkozását, *A magyar népdal új stílusa* című négykötetes művet (2013). A lektori jelentésekből született áttekintő ismertetések is helyet kaptak az új kötetben. (Itt kell felhívunk az olvasó figyelmét arra, hogy a könyvben – ma már kinyomozhatatlan okokból – *A Magyar Népzene Tára* XI. és XII. kötet száma helyett tévesen mindig IX. és X. kötet szám szerepel.) Bereczky János tudományos teljesítményét Almási nagyra értékeli: „Bereczky János nemcsak az új stílus kialakulásának idejére derített fényt, hanem [...] a stíluson belül is ki tudta mutatni a fejlődési folyamat zenei jellegzetességeivel szemlél-tethető különbségeit.” (Minden, amit népzeneink új stílusáról tudni kell.)

Intézmény- és kutatástörténeti adalékokkal szolgál a *Népzene kutató műhely Kolozsváron*, valamint a *Népi táncdallamok az 1960-as évek kiadói útvesztőjében* című két írás. Utóbbi jellegzetes kortörténeti adalék: a magyar, román és német táncdallamok forrásértékű közreadását tartalmazó *245 népi táncdallam* címmel megjelent, Iosif Herța-val közös, kötet rögzös és zezugos útját írja le az ötlet 1964-es felbukkanásától a szerkesztés 1967-es lezárultán át az 1970-es megjelenésig.

Szomorú szívvel zárjuk a könyv ismertetését. A 2019. december 16-án tartott könyvbemutató népes hallgatóság előtt lezajlott műsorát, Almási István szokott kedves-csipős humorával színeztetett kötetismertető beszédét hallgatva nem gondoltuk, hogy ez az örömteli alkalom egyszersmind utolsó találkozásunk is lesz.

**Zsíros Tibor: Képek, emlékek Moldvából és Erdélyből.** Fekete Sas, Budapest, 2021. 624 p.

*Iancu Laura*

Zsíros Tibor geofizikus 1972 őszén, egy balkáni kirándulás keretében Erdélybe is ellátogatott. Az út során szerzett élményeket később Orbán Balázs, Domokos Pál Péter könyvei, Kallós Zoltán előadásai fokozták, mindezek hatására pedig 1974-től rendszeres visszajáró lett. A másfél évtizeden át tartó kirándulások során közel 30 moldvai településen fordult meg, néhány községben (Forrófalva, Bogdánfalva, Nagypatak, Lujzikalagor, Lészped stb.) állandó vendég volt. Az 1970-es években, Romániában, s így Moldvában tartózkodni meglehetősen kockázatos vállalkozás volt, a vendég és a vendéglátó szempontjából egyaránt. A rejtőzködő látogató saját épségét és szállásadóinak szabadságát kockáztatva róttá útjait. Nagyjelentőségű könyve a bizonyíték arra, hogy bátorsága gyümölcsöt termett. „1975. szeptember 27.-én /szombaton/ utaztam el a Szeret völgyébe” – írja. „Az év elején

lépett érvénybe a magánháznakál történő megszállás tilalma Romániában (...); az útnak a templommal átellenes, bozótos mélyedésében vertem fel sátramat”. A körülmények nem akadályozták meg abban, hogy újból és újból visszatérjen. „Egy-egy útról teljes fizikai és idegi kimerültséggel tértem haza, de egy-két nap után újból elhatalmasodott bennem a vágy, hogy útra keljek. Álmaimban mindig Moldvában jártam” (14.). Zsíros Tibor maga is megfogalmazza és meg is válaszolja a kérdést, hogy tulajdonképpen mi vonzotta vissza a Kárpátokon túl élő magyarok közé? Válaszában két motivációról olvasunk: „Egyik, hogy az itteni nép magyarként a hajdani Etelköz területén él emberemlékezet óta, magára hagyatva. A másik pedig szívük nagy szeretetének megtapasztalása, ahogy életüket a komolyan vett katolikus hit szerint élték”. Könyvében Zsíros Tibor a moldvai tájszavakat, szófordulatokat használja, ami azt mutatja, hogy a román jövevényszavak ismerete esetén a kommunikáció zökkenőmentesen zajlott a magyarországi látogató és a moldvai vendégfogadó magyar emberek között.

Az 1974-ben kezdődött „expedíciók” kronológiai sorrendben és az események történetisége szerint követik egymást a kötetben. Az utazások fotó dokumentációját szerzői bevezető, útleírás előzi meg, melyben az utazás körülményeiről olvasunk. A kötetben Kalotaszeg, Mezőség, Székelyföld falvaiban (Szék, Makófalva, Körösfő, Csatószeg, Gyimes stb.) készült képek is helyet kapnak, a szöveges beszámolóiban azonban csak a moldvai történekekről esik szó. Látványos a kontraszt az erdélyi és a moldvai életvilág között, és ez a különbözőség messze több, mélyebb, mint amit látvány szintjén a népviselet vagy a széki és a moldvai házigazdák által Zsíros Tibornak írt magyar nyelvű levelek megjelenítenek. A különbségek mellett azonban szembeötlő, és talán perdöntőbb is, a két világ közös vonása, ami a legegyszerűbben a kedélyesség, a pozitivitás fogalmával jellemezhető.

A képek értéke – a fent említett politikai körülményeket figyelembe véve – felbecsülhetetlen. Ám nem kevésbé értékesek az információk, amelyeket a képek közvetítenek tájakról, településekről, emberekről és családokról, életeseményekről stb. Külön ki kell emelni a falu- és utcaképeket, a temető- és sírképeket, a szobabelsőkről és a jeles napokról készült, valamint a munkafolyamatok és a szokások eseményeit illusztráló fotókat. A képfeliratok adatai révén (település, név, időpont, tárgy-leírás stb.) a történeti hitelesség lényegi szempontjai is érvényre jutnak.

A kötet szöveges részében, az útibeszámolóiban és a beszélgetésekben részletes korrajzot kapunk és értékes néprajzi adatokra bukkanunk. A spontán körülményeket idéző beszélgetések témái az élet megannyi területét érintik. Az egyéni elbeszélések („történetmesélés”) mellett a helyi egyháztörténeti események (pl. Dumea Ioan püspök története), az anyanyelvhasználatra és a családi kapcsolatokra vonatkozó információk igen értékesek, általánosságban pedig a kollektív mentalitást és világképet tükröző jellegük okán számítanak hiánypótló forrásoknak. Folklorisztikai szempontból minden bizonnyal meghatározó újdonságot hordoznak a magyar urálók (vagy hejgetés-szövegek, azaz, az óévbúcsúztató zenés szokások rítusszövegei), a népdalok, népénekek, a halott- és a menyasszonybúcsúztatók, az imaszövegek, amelyeket a kötethez mellékelt CD-n találja meg az érdeklődő. A CD-n hallgathatók meg a nyelvészeti kutatások számára felbecsülhetetlen forrásértékű beszélgetések, és itt található meg a 147 oldalt számláló, 1909-ben, Farkas János által készített „Forrófalvi kéziratok énekeskönyv” is.

Az utolsó utat követően (1990) mintegy három évtizeddel később kiadott kötetből kiderül az is, hogy Zsíros Tibor álnéven, korábban már hír adott utazásairól és élményeiről (Forrás, 1988; Igen, 1989; Olvasó Nép, 1988), az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattárában pedig 1995-ben eljuttatta a magyar nyelvű uráló szövegeket. Képeskönyve a moldvai magyarságról szóló alpművek, primer források közé: Veszely Károly, Imets Fülöp Jákó és Kovács Ferencz beszámolóit, Hermann Júlia képes leírásai, Barna Endre [Barnabás Endre] etelközi levelei, Csűry Bálint útirajzai, sorába tartozik.

**Glässer Norbert: „Királyunkat, kit Mózesként rendeltél...” Királytisztelet, konfesszionizálódás és állampatriotizmus az izraelita felekezeti sajtóban 1944 előtt.** Monarchia Kiadó, Budapest, 2020. 232 p.

*Fenyves Katalin*

Első, nagy jelentőségű monográfiája (Glässer Norbert: Találkozás a Szent Igazzal, 2014) után második önálló könyvével látszólag a korábban megkezdett úton halad tovább a SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszékének docense. A magyarországi zsidók felekezetiesedésének és felekezeten belüli irányzatainak válaszait kutatja a modernizáció kihívásaira. Nem a magyar köztörténet felől tekint tehát a magyarországi zsidók történetére, még kevésbé az asszimiláció–integráció vagy a „*zsidó hozzájárulás*” kérdéseivel kapcsolatos ítéletalkotás foglalkoztatja, hanem a Magyarországon élő zsidók „*belső története*”, a premodern rendiség különböző jogállású csoportjainak (udvari zsidók/kamaraszolgák, földesúri birtokon élő zsidók/Schutzjuden, városi zsidók) transzformációja, a modernizálódó, polgáriasodó társadalom lehetőségeihez és elvárásaihoz való alkalmazkodása. A választott elméleti keret is azonosnak tűnik a korábbival: a Habermas-féle kommunikatív cselekvésemélet kulturálisan meghatározott életvilágai, az „*értelmezési közösségek*” jelentik a kiindulási alapot, az értelmezések diskurzusként felfogott megnyilvánulásainak elemzése a módszert.

Ám míg az alcím a királytisztelet, a konfesszionizálódás és az állampatriotizmus vizsgálatát ígéri az 1944 előtti izraelita lapokban, hamar kiderül, hogy az olvasó ennél jóval többre számíthat. „*Konkrét kérdésekre bontva azt vizsgálom, hogy a modernizálódó magyarországi társadalom szimbolikus önértelmezéseit, a hatalom és a jog premodern jelképiségét, valamint a modern szimbolikus politika jelképeit és rítusait miként adaptálta a dualizmus véleményformáló izraelita felekezeti elitje: a középrétegek szabadfoglalkozású publicistái és a hitközségek élén/alkalmazásában álló rabbik? Milyen rítusok, emlékező gyakorlatok és tárgyi megnyilvánulások jöttek létre a vallásszociológiai értelemben szekularizálódó keresztény társadalom jelenségeinek judaizmus keretében történő adaptálásai során? Ezekre hogyan hatottak a történelmi korszakok, mint változó keretek?*” (14.) A királytisztelet, a konfesszionizálódás és az állampatriotizmus inkább kulcsfogalmak, a sajtószövegek pedig valójában a jéghegy csúcsát jelentik csupán. Bár a többi felsorolt jelenségnek kevesebb figyelem jut, a kötetet végére érve az olvasó mégis képet kap arról, hogyan jelentek meg az értelemadásnak ezek a megnyilvánulásai a zsidó felekezet különböző irányzatainak vallási gyakorlatában. Így tehát a munka nem marad meg „*a társadalomtörténet, a vallásszociológia, a szimbolikus antropológia és a hermeneutika*” (uo.) diszciplináris keretei között, hanem egy sor egyéb tudományág, illetve az említetteken túl néhány más elméleti megközelítés irányában is nyitott.

Magyarországon, egyedülálló módon, az emancipáció a felekezetiesült zsidóság előbb két, majd három irányzatra (ortodox, neológ, statusquo, azaz hagyományhű, újtó és a szembefordulást megelőző állapothoz ragaszkodó) szakadásához vezetett. Glässer Norbert interpretációjában ezeknek az eltérő földrajzi eredetű és hagyományú közösségeknek a kimagasló szerepet játszó rabbijai, a pozsonyi Szoferek és a szegedi Lőwök különböző adaptációs és szimbolizációs stratégiákat dolgoztak ki az emancipációval kapcsolatban. Míg a morvaországi születésű Lőw Lipót programja a nyelvi magyarosodást, a modern nemzeteszmé átvételét és a keresztény társadalomhoz való – korlátozott, ám ésszerű – igazodást tartalmazta, a nála közel 50 évvel idősebb, frankfurti származású Moses Schreiber rabbi szerint a bűneik miatt szétszórásban élő zsidók nem érhetik be megalkuvó módon a „*részleges megváltással*”, amit a jogegyenlőség biztosítana számukra, hanem a hosszúra nyúlt száműzetést elszenvedve kell kivárniuk a megváltás teljességét. Mint Glässer kimutatja, a két program nemcsak világképében és a vallási normák társadalomszabályozó szerepéről vallott felfogásában

különbözik egymástól, de más a kettőnek a saját múlttal szemben fenntartott viszonya, azaz a saját történelem kezelése és a vele való élés módja. Az ortodoxia időszemlélete ciklikus, önmeghatározásának alapját a korábban volt dolgok és a kinyilatkoztatott isteni tanítás képezik, a neológia időszemlélete pedig lineáris és ismeri a haladást.

Glässer értelmezésében így a magyarországi zsidóknak a kötet központi témáját alkotó, a királyhűséggel és az állampatriotizmussal kapcsolatos elbeszélései is a hagyományról, a megváltásról, valamint az időről vallott elképzeléseik függvényében formálódtak. Ferenc József ezért válhatott Mózeszé, IV. Károly pedig az ő művét beteljesítő Józsuévá mindkét irányzat narratívájában – csak míg a neológok számára a jogegyenlőség biztosítása, az ortodoxok esetében a felekezeten belüli önállóság elismerése okán. E meghatározó eszmék megnyilvánulásait mutatja ki a szerző a vallási cselekvésekben (intrádák, születésnap, koronázási, halálozási istentiszteletek, imák), a vallási és propagandacélzatú tárgyakban (figurális tóradiszek, menóra, mécses, jelvények, meghívók, plakátok, levelezőlapok, fényképek) és legnagyobb arányban a publikált szövegekben, cikkekben és homíliákban. Elemzéseiben kitér mindezek legitimációs és apologetikus funkciójára, nem említi viszont programadó jellegüket: azt, hogy mindezek az uralkodóval és a magyar nemzettel szemben egyaránt vágyakat, elvárásokat fogalmaznak meg.

Talán itt vehetne a kutatás újabb irányt: éppen az elvárások megfogalmazása miatt lehetnének vizsgálhatók a nyelvi megnyilvánulások a beszédaktus-elmélet alapján, mint perlokúciók, a tárgyakat bizonyára mód nyílta az antropológiai tárgyelmélet keretében artefaktumokként közelebbről is szemügyre venni, végül alighanem mind a szövegek, mind a tárgyak jól elhelyezhetők lennének a szociális reprezentáció elméleti keretében (lehorgonyzás, tárgyasítás). Már csak azért is, mert a – Glässer Norbert publikációiban mindig, így ez alkalommal is – rendkívül értékes képanyagot így módon szét lehetne választani elsődleges forrásokra és pusztán illusztratív vizuális információhordozókra. És nem utolsósorban azért, mert a kötet legizgalmasabb, legtöbb kérdést felvető forrásai kevésbé az ismétlődő retorikai fordulatokkal tovább már aligha fokozható pátosszal operáló szövegek. Hanem a sast és Turult, koronát és címet formázó Tóra-sisakok és mécsesek, síremlékek, zsidó fotográfusok fotói, zsidó művészek figurális alkotásai, a katolikus uralkodóház tagjaira áldást kérő imák. Mindaz tehát, ami a kommunikatív emlékeztetődés megszakadása miatt ma már váratlan, meglepőnek, különösnek, netán kifejezetten vallási normaszegésnek tűnik, és mint ilyen, magyarázatra érdemes.

**Török Zsuzsa (szerk.): Nők, időszaki kiadványok és nyomtatott nyilvánosság. 1820–1920.** Reciti, Budapest, 2020. 373 p.

*Frauhammer Krisztina*

Újabb izgalmas és hiánypótló kötettel gazdagodott a hazai nőtörténet kutatás. A Török Zsuzsa által szervezett, női írásra fókuszáló konferenciasorozat második alkalmához kapcsolódó tanulmánykötet az *időszaki kiadványok* témája köré épül. Ez a tanulmányokat összekapcsoló hívószó jól illeszkedik a női írás kutatásának nemzetközi diskurzusaiba: „*egyre több szerző hangsúlyozza az időszaki kiadványok szerepét, a modern irodalomnak és művészeteknek a kereskedelemmel és a reklám világával való összefüggéseit, valamint korabeli társadalmi, politikai, tudományos és gazdasági kontextusait*” – olvashatjuk a szerkesztői előszóban. Mi adja a téma további aktualitását? A napjainkban oly sokat emlegetett *digitalizáció*nak köszönhetően számos, korábban csak szakkönyvtárakban elérhető sajtótermék vált az utóbbi időben a kutatás számára könnyen elérhetővé és láthatóbbá. Ennek köszönhetően ma

már külön kutatási irányzat (*periodical studies*) foglalkozik a legkülönbébb időszak kiadványokkal: folyóiratokkal, napilapokkal, évkönyvekkel, kalendáriumokkal, hogy a nyomtatott nyilvánosság termékein keresztül próbáljanak meg válaszokat keresni nagyobb, átfogóbb kérdésekre. Ez az interdiszciplináris, a bibliográfia, az irodalom-, a történet- és a gazdaságtudomány stb. módszereit ötvöző szemlélet hívta életre a kötet alapjául szolgáló konferenciát, hogy vizsgálat tárgyává tegyék a felsorolt kulturális termékek és a nők kapcsolatát. Köztudott ugyanis, hogy a sajtónak fontos szerepe volt abban, hogy az író nők szövegei kikerülhessenek a nyilvánosság színtereibe; illetve abban, hogy a nőket érintő és érdeklő témák is publikussá válhassanak. Így jelen tanulmánykötet öt nagy tematikai egységében olyan témák kerülnek fókuszba mint: a nőknek szánt időszak kiadványok, a 19. századi írónők életpályái, szövegeiknek és publikációs stratégiáiknak a korabeli sajtóközegekben való értelmezése.

A *Reformkori kiadványok* címet viselő fejezet három tanulmányában a tárgyalt korszak almanachjai, női divatlapjai, illetve az azokban kirajzolódó nőképek állnak a középpontban. Bódi Katalin a Bécsben szerkesztett és évi rendszerességgel kiadott *Hébe almanachot* mutatja be. A „mind két Nembéli pallérozottabb izlésű Olvasóink” számára, a horatiusi gyönyörködtetés és hasznosság (ti. műveltetés) jegyében összeállított zsebkönyv történelmi, hazafias témájú prózai írásokat és lírai hangvételű verseket tartalmazott. A szerző főként ez utóbbiak elemzésével mutat rá azokra az ideálokra, melyeket az almanach szerzői kívánatosnak tartottak az olvasók elé tárni. Bódi Katalin külön figyelmet szentel a kiadványban szereplő metszeteknek is, amelyek nemcsak mint illusztrációk, hanem úgy is mint kultúra és művészet közvetítő eszközök, hangsúlyos szerepet kapnak. Részint a *Hébe* irányelveit folytatta a korszak másik híres almanachja az *Auróra*. Erről és az ugyancsak híres *Uránia folyóiratról*, a bennük megjelenő eszményi nőreprezentációkról szól Bodrogi Ferenc Máté nagyívű tanulmánya. A szerző az *Urániában* megjelenő *Fanni hagyományainak* európai érzékeny hőstípusától vezeti az olvasót az *Auróra*-ban már hangsúlyosabbá váló, az egyre inkább a saját történelmi múlt hagyományaira építő „honleányi” ideál bemutatásáig. Bodrogi rámutat, hogy ez a „metaszerep” már túlmutat az anyai, a hitvesi és a gazdasszonyi feladatkörön: „a jóra való avagy derék polgár, a német Bildungsbürger, az angol polished gentleman – magyar, ráadásul női alakváltozata.” A fejezet utolsó, Fazekas Júlia által írt tanulmánya szintén a nők megjelenítését, olvasókként való megszólításukat, szerzőkként való megjelenésüket vizsgálja. Forrásai a *divatlapok*, amelyek nem csak a divat ügyében, de a művészeti-, társadalmi viszonyok, a közéleti és politikai kérdések tekintetében is fontos hivatkozási alapot jelentettek ebben a korszakban. A lapok elemzése mellett kiváló sajtótörténeti áttekintést is kapunk a tanulmányban.

A tanulmánykötet második nagy egységét Gulyás Judit tanulmánya indítja, melyben mind a sajtóval, mind a női szövegalkotással szoros kapcsolatot mutató mese műfajáé a központi szerep. Amellett, hogy alapos vázlatot olvashatunk a dán Andersen meseközléseiről és az általa írt mesék forrásairól; kitűnő áttekintést kapunk hazai recepciótörténetükről is, kiemelve ebben a női szerzők/fordítók szerepét, különösen *König Rózát* és *Szendrey Júliát*. Mesefordításaik és -átdolgozásaik lehetőséget nyújtottak a női szerzők autonóm megszólalására, ami mindenképpen formálta a korabeli írónők irodalmi tevékenységét. Talán épp a magyar nyelvű, gyerekeknek szóló irodalom egyik hazai megteremtőjének, *Vachott Sándorné Csapó Máriának* az irodalmi munkásságát is. Domokos Mariann a róla szóló tanulmányban amellett érvel, hogy a 19. században magyar nyelven megjelent meseszövegek a nőnevelés és a formálódó gyermekirodalom meghatározó olvasmányai voltak, hiszen a szórákkoztatás mellett pedagógiai és nemzeti célokat is szolgáltak. Példaként Vachottné – eddig figyelmen kívül hagyott – Andersen- és Grimm-mesefordításait mutatja be, alapos nőtörténeti és gyermekirodalmi kontextualizálását adva a témának.

Már az eddig bemutatott fejezetek alapján is egyértelmű, milyen fontos szerepe volt az egyes kiadványok szerkesztőinek abban, hogy milyen irányt szabnak kiadványaiknak, kiket kérnek fel, kiknek az írásait jelentetik meg. Ők, tehát a lapszerkesztők (és lapjaik) az alanyai a kötet harmadik nagy egységének. Bozsoki Petra a húszéves fennállása okán sikertörténetként elkönyvelt *Családi Kör* hetilapról és női szerkesztőjéről *Kánya Emiliáról* ír, azt hangsúlyozva, hogy a lap a női szépírók, illetve a honleányi szerep középpontba állításával alapozta meg sikerét a középosztálybeli női körökben. Egyúttal rámutat arra is, hogy a női szerepkörökről folytatott témáknak piaci szempontból is fontos szerepük volt, hiszen a nőemancipációs eszmék diskurzusának népszerűsége okán sokak érdeklődésére tarthattak számot. A következő tanulmányban az előzőleg mese fordításairól megismert Vachott Sándornét ezúttal lapszerkesztőként ismerhetjük meg. Az írást a kötet szerkesztője, Török Zsuzsa jegyzi. Vachottné 1861-ben indított *Anyák Hetilapja* című lapja a nők egy meghatározott csoportját, az anyákat szólította meg. A lap rövid fennállása után Vachottné 1863-tól a *Gazdasszonyok Hetilapja* szerkesztésére kapott felkérést, ahol a családot, a háztartást, a cselédeket felügyelő háziasszonyok és honleányok szószólójaként is megjelent a szerkesztő. Ahogy a szerző is rámutat, Vachottné lapjai által a női szerepkörök körüli vitáknak és a vitát érintő fogalmak alakításának is aktív résztvevőjévé válhatott. Sőt „kiadványai olyan felületként is funkcionáltak, ahol a korabeli női szerepekkel kapcsolatos jelentések nemcsak létrejöttek, hanem akár meg is kérdőjeleződtek.” Hogy mindez hogyan történt? Azaz hogyan zajlott a szerkesztői, illetve kiadói munka ezeknél a női lapoknál? Mészáros Zsolt az *Athenaeum* nyomdavállalat levéltári anyaga alapján vázolja fel e tematikai blokk utolsó írásában. Forrásfeltárásai elsősorban a *Magyar Bazár* nevű divatlap kapcsán a kiadó–szerkesztő viszonyát, valamint a szerkesztők lehetőségeit, juttatásait és feladatait vizsgálják. Olyan női szerkesztőkkel ismerkedhetünk meg a cikk nyomán mint *Wohl Janka és Stefánia, ifj. Lónyay Sándorné és Hentaller Elma*.

Az ismertetés szerzője számára talán a kötet egyik legizgalmasabb női írója Jósika Miklós arisztokrata felesége Júlia, aki férjével emigrációban élt Brüsszelben, csipkekereskedést vezetett, mindközben fordított, és a népszerű *Nővilág* című periodikában publikált életvezetési és divattanácsadó cikkeket, illetve a *Divatcsarnokban* kertészeti cikksorozata jelent meg. Kerpics Judit elemzésével sikeresen mutat rá arra, miként oldotta meg az újságíró a különféle közönség számára íródott sajtótermékekben a nyelvhasználati, a hasznossági és használhatósági igények kielégítését, hiszen míg a *Nővilág* a középosztály számára íródott, addig a *Divatcsarnok* az arisztokrácia asszonyait célozta meg. A fejezet következő „célszemélye” *Beniczky Irma, Kuliffay Edéné*, aki közel fél évszázados írói pályafutása alatt három és fél évtizeden át szerkesztette az első, kifejezetten női olvasókra számító kalendárium-sorozatot. A főnemesi származású, anyaként, feleségként és háziasszonyként is aktív író gazdag életpályáját – a karrierjére is hatást gyakorló gazdasági és társadalmi körülményeire is részletesen kitérve – mutatja be a kötetben Mikos Éva. Végül, Mlakár Zsófia tollából *Herman Ottóné Borosnyay Kamilla* tevékenységének egy kevésbé ismert epizódjával ismerkedhetünk meg: gyűjtőnaplójába beragasztott, valamint az ettől függetlenül, rendezetlenül fennmaradt lapkivágatok gyűjteményével. Nem teljesen ismeretlen forrástípussal van dolgunk, az angolszász területen *scrapbook*ként ismert, beragasztott újságkivágatokat tartalmazó albumok hazánkban sem voltak ismeretlenek. Az ismert író lapkivágásainak válogatási, rendezési, megőrzési elveit, ezek összetett hátterét, motivációt ismerhetjük meg a történész-muzeológus kiváló írásából.

A kötet záró fejezetének tanulmányai az egyéni írói habitusokról a tágabb társadalmi kontextusok perspektívája felé terelik az olvasók figyelmét. Sárnai Szabó Katalin a női munkavállalás kérdésének sajtóban megjelenő diskurzusairól ad alapos áttekintést, bemutatva az ehhez kapcsolódó diskurzusok (társadalmi elutasítás és elfogadás) dinamikus változását. Czeferner Dóra írása pedig a hazai feminis-

ták első hivatalos folyóiratának főszerkesztőjét, *Schwimmer Rózsát* mutatja be, a *Nő és Társadalom* mögött álló lapkiadó társaság működésébe illesztve a szerkesztő életpályáját. A gazdag forrásanyaggal alátámasztott cikk, azok számára is sok tanulsággal szolgál, akik a hazai feminista mozgalom kibontakozásának története iránt érdeklődnek.

Jóllehet az itt bemutatott kötet önálló tanulmányok sorából épül fel, mégis azok jól szerkesztett egymásra épülése, jól körbe határolt időbeli és tematikai keretei egységessé teszik. Így meggyőzően bizonyítja a szerkesztő azon célkitűzését, hogy rámutasson az időszaki kiadványok kiemelkedő szerepére a 19. századi irodalmi élet és intézményrendszer, valamint a női írói életpályák megértésében, újraértékelésében és (újra)felfedezésében.

**Petercsák Tivadar: A magyar képeslap története. Látóképek, csókküldemények, ünnepi üdvözlések.** Kossuth Kiadó, Budapest, 2020. 191 p.

*Viszóczky Ilona*

Petercsák Tivadar már fiatal kutatóként kapcsolatba került a levelezőlapok világával, amikor 1975-ben a szerencsi Zempléni Múzeum igazgatója lett. Az intézmény gyűjteményének gerincét ugyanis egy magángyűjtő, Petrikovits László a településnek adományozott képeslap kollekció alkotta. Az akkor 600 ezer darabot számláló gyűjtemény mára meghaladta az 1 millió tételt, és az egyik legjelentősebb a maga nemében. Petercsák Tivadar 1994-ben önálló monográfiát szentelt a témának (*A képes levelezőlap története*. Miskolc). A magyar képeslap történetéről most megjelent reprezentatív könyve nem egyszerűen igényes küllemével különbözik a korábbi kötettől, hanem tematikájában is kifejezi a képeslapok, egyáltalán a vizuális kultúra jelentőségének az elmúlt emberöltő során bekövetkezett változását. A vizuális kultúrakutatás önálló diszciplínává vált, és a képi információk értelmezése is új, önálló irányokat vett. Ezzel párhuzamosan a korábban leginkább illusztrációként közreadott képek első rendű információhordozóivá váltak a történelem korszakait, a művelődéstörténet változásait bemutató munkáknak. A tájak, települések, objektumok, a térben és időben jellemzőnek vélt ruházat, egyáltalán, a tárgyi világ számtalan részlete a rekonstrukció és tipologizálás mellett egyre inkább társadalmi kontextusba helyeződött. Hozzájárult mindehhez a paraszti/köznapi kultúra írásbeliségéről kialakult kép is, új távlatokba helyezve a szövegek és az azokat hordozó felületek jelentőségét.

Petercsák Tivadar új könyve két nagy tematikai egységben mutatja be a képeslapok világát. A postai lapok történetének korszakait tárgyaló fejezet az antikvitásban gyökerező előzményektől követi a díszített papírlapok, majd a 17. századtól sokszorosító grafikai lapok történetét, amelyek kezdetben főként személyes üdvözléseket, ünnepi jókívánságokat tartalmaztak. A 19. században ezek fokozatosan összefonódnak a gyarapodó postai szolgáltatásokkal. Az első egységes formátumú, rövid közlemény továbbítására alkalmas, bélyeggel is ellátott postai levelezőlapot 1869. október 1-jén az Osztrák-Magyar Postaigazgatóság adta ki, s az néhány év alatt az egész világon elterjedt. Az egyik oldalán díszített képes levelezőlap megjelenését a kutatók 1870-re teszik. A lapokra kerülő, a feladók által megosztott képek önmagukban is növelték a postai küldemények információs értékét, és a kiadók nagyon hamar felismerték a lapok reklámhordozó szerepét is. A fényképezés és a nyomdászat technikája az utazással, a világ megismerésével párhuzamosan fejlődött, és a 19-20. század fordulójára talán nem volt olyan szeglete a földnek, amit ne igyekeztek volna képeslapon is népszerűsíteni. A 19. század utolsó harmadában lett jellemző a regionális és a nemzeti szimbólumok megjelenése a képeslapokon, amelyek gyakran turisztikai szimbólumokká is váltak. Petercsák Tivadar a hazai polgárosodás tipikus kísérőjeként látatja a képeslapot történetét, ami a tömegkultúra részévé vált,

és a társadalom minden rétege használta, beleértve a parasztságot is. Az 1898-1913 közötti másfél évtizedet a szerző a képeslap *aranykorának* tartja, ami egybeesett az Osztrák-Magyar Monarchia fénykorával, valamint a társadalom minden korábbinál erősebb átrétegződésével, az ipari forradalom tetőzésével, a városiasodás legintenzívebb szakaszával, s mindezzel párhuzamosan a tudomány, a művészet, nem utolsósorban a szabadidő újfajta eltöltésének kibomlásával. A békebeli világ képeit azonban 1914-től fokozatosan a háborús képeslapok váltották fel, a különböző hadakozó nemzetek uralkodóinak és politikusainak, akár névtelen katonáinak képeivel, ami minden korábbinál erősebben jelzi a propaganda szerepét és jelentőségét. A következő évtizedekben megmaradt a képeslapok politikai „üzeneteinek” dominanciája, mivel azok tartalmát főként a trianoni békediktátum tematizálta. A második világháború éveinek képeslap termése lényegesen kevesebb volt az első háborúénál, és jószerevével mellőzte a képek heroizmusát.

A háború utáni évtizedek gyenge minőségű, a sematizmust sem nélkülöző nyomtatványai után, az 1970-es évektől rövid időre újjá született hazánkban a képeslap műfaja a Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata révén. A forgalmuk jelentős részét az üdvözlőlapok – különösen a húsvéti témájúak – adták, de fokozatosan teret nyert a művészi reprodukciók megjelentetése is. Az 1970-es évek végén már mintegy 350féle képeslap népszerűsítette a hazai múzeumok remekeit, pár évre rá pedig – 20 millió táj- és városképi lap mellett – 22 milliónyi művészi lap készült. A 21. század elején azonban az új kommunikációs technikákkal már nem bírta a versenyt ez a postacikk. Küldése kevesek (megszokott) alkalmi rítusaként, leginkább a gyűjtők szenvedélyeként él tovább.

A kötet második nagy egysége *A képeslap sokszínű világa* címet viseli, amiben a szerző tematikus rendbe sorolja a lapokat, és a tartalmi gazdagságukat igyekszik bemutatni. A különböző társadalmi rétegek és a képeslap küldésének szerteágazó alkalmi széles és differenciált alkalmazást jelentettek, ami önmagában is a kommunikáció kutatásának további lehetőségeit veti fel, azon túl is, hogy a lapok a művelődéstörténet nagybecsű képi forrását jelentik. A tájképek és településképek forrásértékű ábrázolásai mellett, rendkívül gazdag a tematikus lapok világa, elsődleges forrásként a közlekedés, az irodalom, a színház, film, zene évszázadának, valamint az egyes korszakok humorának. Petercsák Tivadar informatív fejezete mellett is érdemes hangsúlyozni, hogy a néprajz számára különösen becsek a hagyományos tájhasználatra utaló, a különféle objektumokat, a viseletet, szokásokat ábrázoló képek, csakúgy, mint az esztendő nagyünnepeire küldött, az ünnepek változó világára utalók. Külön figyelmet érdemelnek a lapok olykor „*előképként*” is a tárgyalható kultúra kontextusában. A képeslapok használata tükrözi a rokonsági kapcsolatok elmúlt másfél században megváltozó jegyeinek és térbeli kiterjedésének, mellette az alkalmi ismeretségek, barátságok újabb formáinak (sorkatonaság, tanulás, közös nyaralás, stb.) is. Olykor a képeslapok révén terjedtek el egy-egy közösség lokális, folklorizálódott történetei.

Fontos és hasznos könyv Petercsák Tivadar kötete, amit a Kossuth Kiadó igényes munkájának köszönhetően könyvként is jó kézbe venni, mert küllemében is megfelel a témája által támasztott formai igényeknek.

**S. Kovács Ilona: Kunhímezéses párnavégek. 17 –19. századi nagykunsági szóróhímezések gyűjteménye.** Nagykunsági Népművészek Egyesülete, Karcag, 2020. 160 p.

*Szójka Emese*

Szerző, néprajzkutató/tanár, valamint a népi iparművészet területén is otthonosan mozgó szakember. Második kötetével jelentkezik szűkebb hazája, a Nagykovács néprajzi értékeinek bemutatásával.

Előzőleg (2019) a Nagykunságban elterjedt, jellegzetes felépítésű fa kapukról adott közre könyvet, ami jelzi, hogy a szerző a helyi kulturális örökség néprajzi értékeinek módszeres feltárásával, azok mai köztudatba emelésével a kistájban élő emberek szülőföldből táplálkozó önértékelésének építéséhez is hozzájárul.

A kunhímzés – Györffy István elnevezése nyomán – a tiszántúli/dél-alföldi, a 18. században már nyomon követhetően terjedő úgynevezett *szőrhímzéses* párnavégek között különálló, jól felismerhető csoportot alkot egyéni megfogalmazású ornamentikájával és finoman árnyalt színvilágával. Ebből a tárgyfeleségből mára mindössze néhány tucatnyi példány maradt fenn. Ritkaságánál, régiségénél, szépségénél fogva a Nagykunságban különösképpen nagyra becsült tárgy „*az egyik legfontosabb kulturális kincs*”. Az erről szóló könyv voltaképpen tárgykatalógus, amelynek célja az összes fellelhető tárgy muzeológiai módszereket felhasználó bemutatása színes tárgyfotóval, és a hozzátartozó adatokkal (lelőhely, őrzési hely, leírás, méret) együtt, –a műfaj szabályai szerint. Továbbá azzal, hogy a fényképes melléklet az egyes tárgyakat motívum, illetve mintaszerkesztési elv alapján csoportokba rendezve mutatja be, könnyebben felhasználhatóvá teszi az újra-alkotásukkal próbálkozó hímzők, a kézműves gyakorlat számára.

A kunhímzés nem csupán a népi hímzések körében foglal el megkülönböztetett helyet a relatív kronológia legelején, hanem a népi kultúra díszített tárgyainak egészén belül is. Keletkezése az évszázamos, a 18. század első éveire datált példányok alapján valamivel korábbra, a 17. század végére tehető, éppen arra az időszakra, amikor a paraszti kultúra megindul az önálló fejlődés, a réteggkultúra és a lokális tagozódás útján, elszakadva az egyetemes koráramlatok diktálta ritmustól. A kunhímzés már egy valódi népi/köznépi (népművészeti) tárgy, amely mind anyaghasználatával mind az alkalmazott díszítmények önálló felfogású alkalmazásával jól elkülönül a maga korában divatozó úríhímzéstől, mint lehetséges előképtől.

Szerző tehát ennek a nagyon különleges státuszú emlékanyagnak a feltérképezésére vállalkozott, a muzeológia széles eszköztárának segítségével. Felkutatta mindazokat a köz-egyházi- és magángyűjteményeket, ahol kunhímzéssel díszített eredeti példányok fennmaradtak és ott, ahol lehetett, a hiteles ábrázolásokat is bevonta a tárgysorba az elpusztult, megsemmisült, ám egyszer már múzeumba került példányok helyett.

A katalógus bevezető tanulmánya, több fejezetre bontva világítja meg e becses tárgycsoport számos részletét. Szól gyűjtésének történetéről, önálló tárgycsoporttá/műfajjá formálódásának múzeumi állomásairól; kunhímzésként ismert elnevezéséről, kialakulásának történelmi, társadalmi és kulturális hátteréről, ennek kapcsán pedig az úríhímzés motívumvilágával rokon jellegéről, népi használatban betöltött szerepéről. Kialakulásának kérdésével kapcsolatban felmerül a főnemesi udvarházak hatása, különösképpen a Rákócziak fejedelmi környezete, Lórántffy Zsuzsanna udvartartása említhető, ahol a korabeli hímzőművészetnek Sárospatakon műhelye volt. Ennek kisugárzó hatásával számolni lehet, melyben a kunsági potentátok, helybeli vezetők (nemesek, kunkapitányok) vihették a közvetítő szerepet a kialakult társadalmi/személyi kapcsolatok révén.

A kunhímzés – ahogy ez ismert a korai szőrhímzéses textíliák között – rokon stílusú párhuzamokkal rendelkezik a Tiszántúlon (Tiszafüred), illetve a Dél-Alföldön, elsősorban Hódmezővásárhelyen és környékén (Makó, Szentes, Orosháza). A hasonló hímzésekre történő utalás segítségével jól érzékelhetővé válik az úríhímzés és elnépiesedő formái között az átmenet/átalakulás folyamata. Végül a tárgycsoport alkalmat kínál a szerzőnek arra is, hogy a szabadrajzú kunhímzéses párnahajak mellett bemutassa azt a néhány gyönyörű szálánvarrott, nagykunsági kistájhoz köthető textíliát a 18. századi emléanyagból. Ezzel felhívja a figyelmet a népi anyag technikai téren is megmutatkozó sok-

réttségére és magas színvonalú esztétikai értékeire, és arra, hogy megőrzésükben/átörökítésükben a Nagykunságnak jelentős szerepe volt.

A kötet szerkesztése áttekinthető, képi anyaga jó színvonalú nyomdai munka, nyelvezetének könnyen olvasható stílusával széles rétegek számára is élvezhető. Ugyanakkor a néprajz és a muzeológia számára mégis alapvető munka, mert a népművészet legkorábbi, a török hódoltság végén keletkezett, tárgyi anyaggal alig megragadható rétegéből dolgoz fel körültekintő alapossággal emlékanyagot.

**Halász Péter: „Ninc ki gondot üszeljen ránk...” Néprajzi tanulmányok, dolgozatok a moldvai magyarok hagyományos műveltségéről.** Kriza János Néprajzi Társaság – Néprajzi Múzeum, Kolozsvár-Budapest, 2020. 440 p.

*Balázs Lajos*

Örömmel és szorongással írom e sorokat Halász Péter utóbbi könyvéről. Örömmel, mert újabb ismeretekkel gazdagodom a moldvai csángó magyarok népi kultúráját illetően, amire sokszor szükségem volt (lett volna) saját csikszentdomokosi kutatásaim során az emberi sorsfordulók jobb megértéséhez, az élettér hasonló vagy eltérő jelenségeinek értelmezéséhez. A sorsbéli affinitások és eltérések tér- és időfüggő értelmezései nem ritkán kölcsönösen értelmeztették, segítették egymást, ugyanakkor a kutatók munkáját is. A születés, házasság, halál, nemiség kultúrköréi nem egyszer befolyásolták egymást hasonló, merőben eltérő, félúton egymáshoz közeledő szellemi, érzelmi és cselekvési rítus helyzeteiben.

Szorongással is írom soraimat, mondám, mert Halász Péter folklorisztikai munkásságáról tudományunk olyan nagyságai írtak előttem, mint pl. Domokos Pál Péter, a néprajztudomány, egyáltalán a nemzeti kultúra nagysága. 1981-ben, például a következő sorokat írta: „*Nagy öröm számomra, hogy könyvemet Halász Péter gondozásában tudom, mert ott állandó virágzásban is marad. Édestestvérré válásunknak indoka a moldvai csángó magyarok ügyének szülője a könyv, melyben örökség kontúrjai vannak felvázolva! Teljesebbé kell tenni, minden szavát kikristályosítani... hangsúlyozom, mert szavaimat Halász Péter füle meghallja és lelke szeretetével életútján szakadatlanul sugározza, életcéljául tüzi ki az ügyet.*”

Halász Péter a nagy tudós szavait valóban meghallotta, szellemi testamentumnak, még inkább cselekvési programnak tekintette. Ennek köszönhető kutatói nyugtalansága, a csángósors térben és időben való koncentrikus körökben való vizsgálata, elemzése, értelmezése, mindent mindennel összefüggésben látó tudása és képessége. Ennek legizgalmasabb példája éppen a könyv első fejezete: Táj és történelem. A csángók moldvai létezését nem a levéltárakban, könyvmoly tudósok igaz vagy hamis írásaiban keresi, hanem Szent László királyunk Moldvában való járásának emlékével. Az országot járó lovagkirály (szerintem legszebb mondánk, Bosnyák Sándor gyűjtése) fát ültető legendája a vízfakasztásnál is gyönyörűbb, mert a történelmi emlékezés mélységét, a magyar nemzet optimizmusát jelzi, figyelni, mint egy szeizmográf, pesszimizmusa is csak kétely.

„*Nálunk, a Szeret partján van egy nagy ereg fa. Azt mondják, azt még Szent László királyunk ültette vót. De az uljan fa, annak emlékére ültette, mikor kiverte az idegenyeket az országból. De mikor még jöttek a tatárok, akkor még el fogott száradni.. Mikor még azokat is kihajtotta, még kizöldült. Mikor a németeket verte Rákóczi, akkor szépen kizöldült, és aztán mikor Rákóczinak levertek a katonáit, akkor kiszáradt. Mikor negyvennyócba Kossuth katonái jöttek, akkor még kizöldült, de aztán még kiszáradt, s úgy maradt szárazon mindmáig, ki tudja, ki fog-e zöldülni vajecce.*”

A legendás történelem világát valós történelmi, a csángók világát, életsorsukat meghatározó és megélt helytörténeti tanulmányok követik: II. Rákóczi Ferenc szabadságharcának moldvai kapcsolata-

tairól, a madéfalvi veszedelem sajátos következményeiről, települések inspirálta helytörténeti írások, helynevek számbavételéről, nemzeti színekről tudósítanak. Külön figyelmet érdemel Bogdánfalva története. Erről a faluról és Forrófalváról, azt tartják, hogy „igen régi”, ami azt jelenti, hogy „a 14. században, vagy nem sokkal azután jöhetett létre, hogy a Magyarországról és Csehországból 1420-ban elűzött magyar husziták alapították.” Akár izgalmasnak is mondható etnikai, vallási, demográfiai folyamatok jelzik ennek a falunak, Moldovára is jellemző tipikus jelenségeit. Ebben a gondolatsorban kiemelt szerepet játszott az „első és második verekedés”, vagyis a két világháború. Halász Péter számba veszi a települések társadalmi struktúráit és a folkloristák, néprajzosok, vallástörténészek, nyelvészek papok kutatásait, tevékenységét. A szerző erre a munkára alapozza, illetve feltételezi, hogy, „Bogdánfalva Klézse mellett talán a legismertebb és legjobban kutatott csángó-magyar település.”

Az ünnepről, hagyományos, inkább szezonális munkákról esik szó a Munkás- és hétköznapi témakörben: a moldvai magyarok hagyományos méhészetéről, szénacsínálásról, a gyermekek munkára való neveléséről, sajátos didaktikájáról. Kiemelésre érdemes nemcsak az ember és természeti környezete nyújtotta táplálkozási források és lehetőségek (növények) köre, hanem a munka és feladatok „célszerű” nemi szétválasztása, az évszakok nyújtotta-kínálta lehetőségek követése, a játék és munka harmonizációja. A játék és munkára tanítás emlékei nyelvi és sajátos didaktikai elvek és szempontok rendszeréről vallanak.

A társadalmi együttélés elvei, szabályai, ellenőrzésük, követésük akár a moldovai csángó magyar társadalom testére szabott alkotmánynak tekinthető. Két tényező uralja ezeket: a *szégyenérzet* és a *lelkiismeret*. Mindezeket Halász Péter következtetése szerint „a külső megítélésről való félelem” és a „lelkiismeret belső normája” uralja.

Két tanulmány a lakodalmi szokásoknak szentelt. Az egyik a párválasztás és lakodalom szokásvilágának tanulmányozására irányul és a korábbi kutatások áttekintése alapján Halász arra a következtetésre jut, hogy ez „a moldvai magyar nyelvterület egészére nézve meglehetősen egységesnek mondható.” Ugyanakkor ennek igazában kételyei is felmerülnek. Jogosan. Az egységesnek tűnő szokásvilág egyik képe azzal magyarázható, hogy nem történtek „alapos és kiterjedt kutatások”, de azzal is, hogy „hiányoznak az írott források”, ami viszont arra vezethető vissza, írja, hogy a moldvai magyarság körében még nem alakult ki eme szokások „táji differenciálódása”. Hiányérzete Halász Pétert arra készteti, hogy az 1970-es évek gyűjtéseivel kiegészítse „a Lészpeden gyakorolt párválasztási és lakodalmi szokásokra vonatkozó ismeretinket”. Álláspontja értékelendő, hiszen egyetlen település szokásvilága sem tekinthető etalonnak.

A lakodalmi szokásoknak szentelt másik tanulmány a paraszti lakodalom egyik igen fontos rituális eszköze, jelképe, rendkívül összetett tartalma és rendeltetése a „virágospálcáról” szól. A tanulmány kiemelkedő érdeme és erénye, hogy funkciójával, megnevezésével végig járja a Kárpát-medence, a csángó magyarság szokásvilágát, aminek köszönhetően egy csaknem azonos rendeltetésű rituális eszköz megnevezésének szinonimáival ismerkedünk meg.

A kötet zárófejezetében Halász Péter a moldvai csángókutatás jeles személyiségeinek munkásságáról, fiatal kutatók problematizálásáról, a csángó kérdéssről írt könyvek, tanulmányok, doktori értekezések sok szempontú elemzéseiről nyújt összefoglaló képet.

**Magyar Zoltán: Szilágysági dekameron. Szilágysámsoni tréfás népi elbeszélések és igaz történetek.** Balassi kiadó, Budapest, 2019. 430 p.

Bálint Zsuzsa

Minden kétséget kizáróan kijelenthetjük, hogy Magyar Zoltán neve szorosan összeforrott a *Magyar Népköltészet Tára* című sorozattal, hiszen több mint húsz éve a sorozat alapító szerkesztőjeként kiváló folklorisztikai érzékkel és rendkívüli szaktudással gondosan válogatja ki a magyar nyelvterületről felgyűjtött és kiadásra érdemes kéziratokat. Ezen túlmenően, a sorozat keretében eddig megjelent tizenkilenc kötetből tizenegy, abból az impozáns gyűjteményből származik, amelyet Magyar Zoltán huszonöt évnyi terepmunka alatt saját maga rögzített a Kárpát-medence legkülönbözőbb tájegységein. A szűkebb és a szélesebb olvasóközönségnek egyaránt szóló *Szilágysági dekameron* a magyar folklorisztika egy sokáig mellőzött műfaját, a tréfás népi elbeszélések szilágysági előfordulását hivatott mélyfúrászerűen bemutatni, aminek eredményeképpen nem csak egy izgalmas és szórakoztató kiadvánnyal gazdagodott a néprajzi szakirodalom, hanem egy újabb színfolttal sikerült árnyalni a tájegység karakterológiáját.

Magyar Zoltán számára a Szilágyság (románul Sălaj) jól ismert terep, mivel 1999 óta rendszeresen végzett népköltészeti- és mondagyűjtéseket, melyből először 2005-ben *Dalol Szilágyi Ferenc. Szilágysámsoni népdalok és egyéb énekek*, majd két évvel később, 2007-ben *A Szilágyság monda-hagyománya* című kötetében adott ki válogatást. Azonban a mondák gyűjtésével párhuzamosan, a hosszúra nyúló beszélgetések és anekdotázások során arra lett figyelmes, hogy a felelevenített mondaszövegek közé a szilágysági adatközlők előszeretettel szúrtak be tréfás adomákat és különféle vicces történeteket. Ez az évről évre gyarapodó korpusz végül arról győzte meg a gyűjtőt, hogy a tréfás népi elbeszéléseket érdemes lenne egy önálló kötetbe szerkeszteni. Különösen a szilágysámsoni nótafaként is aposztrofált víg kedélyű és bőbeszédű Szilágyi Ferencsel kötött barátsága erősítette meg e gondolatában. Így az elkövetkezendő években Magyar Zoltán szilágysági gyűjtésének elsődleges tárgyát már ezen műfajú szövegek képezték. A most napvilágra kerülő könyvnek kétségtelenül a legnagyobb érdeme a korábban mostohagyerekként kezelt műfaj középpontba állítása, vagyis a tréfás népi elbeszéléseket illető szövegfolklorisztikai mélyfúrás, melyre a magyar folklórtörténetben elvéve talánunk példát (Nagy Olga, Vöő Gabriella, Ujváry Zoltán, Burány Béla). Az érdeklődés hiányának miéjtjére Magyar Zoltán a következő választ adja: „s noha ilyen gyűjtések mindig is folytak, a reprezentatív kötetek közreadására minden bizonnyal azért nem került sor, mert sokáig a 'szakma' és talán maguk a folklórgyűjtők is úgy vélték, hogy e szövegek pusztán forgácsok a rangos, nagy folklórműfajok (lásd: mese, ballada) mellett” (30.). A 20. század második felétől kezdve azonban visszafordíthatatlan hanyatlásnak indult a falusi mesemondás, ám a terjedelmes epikai alkotásokkal ellentétben a rövidebb adomák, a vicceselés és a tréfás népi elbeszélések hagyományukat megőrizve elevenen tovább éltek a lokális közösségi létben.

A szőlőhegyeiről és bortermesztéséről elhíresült Szilágyságban a vasárnapi „pincézés” teremtet – és teremt a mai napig – alkalmat a hallgatóság megneveztetésére szolgáló történetek előadására. Maga a gyűjtő is természetes közegében, Szilágyi Ferenc portáján vagy a pincesoron kialakult társas összejövetelek keretében vette magára a szövegeket. A pinceszomszédok vasárnap délutánonkénti körbelátogatása, vagyis az adomázási alkalom – ahogy Magyar Zoltán fogalmaz –, egyfajta performansz jelleget öltött magára: a közéleti kérdéseket, aktuális politikai témákat, illetve helyi, olykor pikáns pletykákat megvitató kezdeti szakasz után a jelenlévők egymást váltogatva adták elő tréfás történeteiket. A régebbi korok mesemondásánál megszokott interakciót idézve, az adomázás elmaradhatatlan részét képezte a hallgatóság közbeszólása, folytatásra buzdítása, meg-

erősítése vagy akár rákontrázása. Az egész eseményt – a jókedélyű borozást követően – végül a közös nótázás zárta le.

Mint ahogy azt Magyar Zoltán eddig megjelent köteteiben megszokhattuk, a közzétett szövegeket egy közel ötven oldalas átfogó, tudományos ígérennyel megírt bevezető tanulmány előzi meg. A könyv első fejezetéből mindenféleképpen érdemes kiemelni a szövegek műfaji meghatározására vonatkozó passzust. A szerző világosan ismerteti a gyűjtőfogalom kijelölésének a kérdését és hangsúlyozza, hogy a lehatárolás mindig magában hordozza a túláltalánosítás vagy a szűkítésből fakadó kirekesztés problematikáját. Vő Gabriella nyomán a szakmában létjogosultságot nyert *tréfás népi elbeszélés* kifejezés Magyar Zoltán véleménye szerint alkalmas arra, hogy „*műfaji kereteket képezzen ama népi szövegek számára, melyeknek egy markáns közös vonása mégiscsak van, és pedig a bennük rejlő, lényegüket alkotó humor*” (28.). A 640 folklóralkotást tartalmazó gazdag gyűjtemény minden egyes szövege alátámasztja a fenti megállapítást: a bemutatott komikus élethelyzetek – „*Ahogy az egyik baptista asszonyhoz ér, az megfogja, nézi, inna is, nem is. Azt mondja a másik: – Igyál csak nyugodtan, mert én is alig várom, hogy rám kerüljön a sor!*”; a bravúros nyelvi megfogalmazások – „*Bálint bácsi, megint kiáltott, és most má' ha nem hallgat, megint elviszem! – Inkább százszor vigyen el az őrmester úr, mint egyszer a pap.*”; az emberi leleményesség – „*Te, hát én megmondtam neked, hogy hozd haza az én boromat! – De baj vót, mer' a tiédet tőötték feljül, aztán én nem tudtam az enyémet meginni, csak úgy, ha előbb megittam a tiédet!*” – és a paraszti világra jellemző – gyakori vaskos – humor képezi a narratívumok esszenciáját és köti össze őket egy csokorba – „*Öregedett a Pista bácsi, osztán morfondírozott magában: Né, te, né, aszongya, régen órák hosszáig álltam érted, ablakok alatt, kapuba', ajtóba', s te most nem tudsz értem állni két-három percet vagy öt percet!*”.

A bevezetőt követően a gyűjtő tizenhat tematikus fejezetbe csoportosította a szövegeket, a rendező elv az elbeszélés cselekményét és szereplőit követte, így többek között olvashatunk hazugságmeséket, falucsúfolókat, történelmi emlékeket, adomákat a bakavilágról, csendőrokról, papokról, cigányokról, zsidókról, székelyekről, pajzánságokról, csalafintaságokról vagy éppen esendőségekről. Egyetérthetünk a gyűjtővel abban, hogy a *Történetek a bor körül* című fejezetben találhatóak az igazán tájspecifikus szövegek, ezekben a narratívumokban rejlik „*a szőlőhegyi mikrotársadalom őszinte humánuma*” (62.). A kötet értékét tovább növeli a gyűjtőtől megszokott precíz jegyzetapparátus, valamint külön kiemelendő a szövegeket kísérő képmelléklet, mely megeleveníti előttünk a szilágysági pincézés jókedélyű hangulatát.

**Lendvai Kepe Zoltán: Hetés falvainak népessége és gazdálkodása a 18–20. században.** Magyar Nemzetiségi Művelődési Intézet, Lendva, 2020. 398 p.

Göncz László

Kárpát-medencei nézetből Hetés sokak számára meglehetősen ismeretlen néprajzi tájegység. Dunántúli látószögből is hasonló a helyzet, Szlovéniában pedig, ahová 1919 után a tájegység nyugati fele tartozik, pedig máig alig ismerik. Bár Hetésnek akadtak a múltban neves kutatói és népszerűsítői – Bellosics Bálint és Gönczi Ferenc a 19. és a 20. század fordulóján, Szentmihályi Imre és Kerecsényi Edit a múlt század utolsó harmadában (Kerecsényi főképpen a hetési hímzéssel foglalkozott) –, feltehetően a kicsinyisége és az ország(ok) peremterültére kerülése okán, ritkábban jutott „reflektorfénybe”, mint az egyetemes magyar kulturális és nyelvi közegben hangzatosabb tájegységek. Fejlődése szempontjából főképpen hátrányos volt, hogy a mindössze 50 négyzetkilométernyi területet – nyelvi, gazdasági, infrastrukturális és kulturális érvek nélkül – az első világháborút lezá-

ró trianoni békeszerződés keretében a nagyhatalmak kettészakították, aminek következményeként csupán 5-6 „aprófalú” maradt Magyarországon, a többi település, valamint Hetés lakosságának a vallási centruma, Dobronak (Lendvavásárhely), továbbá a régió- és járásközpont, Alsólendva, az újonnan alakult délszláv királysághoz kerültek. Emellett az is korlátozta a felfedezését, hogy tényleges értékei, melyek közül kétségtelenül kiemelkedik egyedi hímzésvilága, valamint népi építésze és a még mindig hiányosan felárt folklórkincse, hasonlóságot mutatnak a szomszédos, néprajzi és regionális tekintetben ismertebb, valamint nagyobb tájegységekkel, az Őrséggel és a Göcsejjel, melyekkel a magyar nyelvterületen gyakran azonos területként (általában azok részeként) emlegették. A 20. század mostoha évtizedei, főképpen a kettészakítottság okozta lelki és fizikai sokk, valamint a második világháború utáni kitelepítések és elhurcolások, majd a magyar–jugoszláv hidegháborús válság következtében alkalmazott „vasfüggöny” traumatikus hatása. Magyarországon a demográfiai, Szlovéniában pedig a magyar nemzeti pusztulás szélére sodorta a hetési falvakat. Ennek ellenére Hetés magyarországi és szlovéniai oldalán bebizonyosodott, hogy e tájegységnek fontos néprajzi és kulturális öröksége van. Szinte törvényszerű volt, hogy a teljes történelmi Hetésről nagyszabású, a 21. század első harmada szakmai és formai igényeinek megfelelő, tudományos igényű tanulmánykötet szülessen. E nemes küldetés és feladat érintette meg Lendvai Kepe Zoltán néprajzkutatót, a Lendvai Galéria és Múzeum főmuzeológusát, a Hetés „szerelmesét” és az utóbbi időben legmélyrehatóbb feltáró tevékenységet végző kutatóját, akinek köszönhetően 2020 végén a lendvai Magyar Nemzetiségi Művelődési Intézet gondozásában napvilágot látott Hetés falvainak népessége és gazdálkodása a 18–20. században című műve. Az eredetileg doktori disszertációnak készült, tartalmilag kiegészített és módszertanilag rendezett monográfia létrejötténél, amely szakmai igényessége mellett minden érdeklődő számára könnyen érthető stílusban íródott, arra a szerző különösképpen figyelt, hogy a történelmi Hetést a kettészakítottság miatt valamennyire szétfejlődött tájegységet egységes, összefüggő és együttműködő közegeként tárja a szakemberek és a közvélemény elé.

A radamosi (hetési) származású Lendvai Kepe Zoltán – amint azt a monográfia bevezetőjében ő maga vallja – „*az anyatejjel szívta magába*” e tájegység milióját, és annak szeretetét. Hetés „*táncba hívta őt*”, hogy mélyrehatóan ismerje meg, kutassa és népszerűsítse múltját, jelenét és értékeit. A „*szófogadó gyermek*”, annak ellenére, hogy ifjúkorában más szakma is csábította (legjobban a képzőművészet), teljesítette küldetését, és olyan alapművet alkotott, ami kétségtelenül ismételtelen felrajzolja Hetést a Kárpát-medence, valamint a tágabb közép-európai régió néprajzi térképére; legalábbis a tájegység utóbbi három évszázadának történetét, népét és népességi viszonyait. A hetési települések jellemzését, gazdasági körülményeit könnyebb lesz e nagyszabású mű segítségével megismerni. A tájegység mezőgazdaságnak, állattenyésztésnek, iparának és egyéb múltbeli gazdasági vállalkozásainak a feldolgozása kiemelkedő színfoltja e tudományos munkának. A Hetés gazdaságával foglalkozó fejezetekről kijelenthető, hogy hiánypótló prezentáció. Hasonló a monográfia gazdag képanyaga, térképei, táblázatai és más vizuális illusztrációja esetében is, ami – a grafikai tervező, Orbán Péter érdemei mellett – úgyszintén a szerző szorgalmát és kifinomult esztétikai érzékét bizonyítja. A demográfiának szánt, nagy terjedelmű rész több szempontból fontos minőségi hozzáadott értéke a kötetnek, hiszen éppen a népességfogyás „*orvoslása*” jelenti a tájegység jelene és jövője szempontjából a legnagyobb kihívást. Az elnéptelenedés, főképpen a magyarországi oldalon, olyan arányban tapasztalható, ami több mint aggasztó. A szlovéniai oldalon, az úgyszintén nem kedvező demográfiai helyzet mellett, az eredeti magyar miliő részbeni felhígulása válhat aggasztóvá, ha az arra illetékesek nem lelik meg orvoslására a gyógyírt. Hogy az említett jelenségekkel érdemben foglalkozni lehessen, nélkülözhetetlen a népességfogyás történetének, jellegének és intenzitásának ismerete, amiről

Lendvai Kepe Zoltán műve alapos eligazítást nyújt. Úgyszintén hasznos része a könyvnek, hogy a hetési településekről összegzi a legfontosabb adatokat, ami az érdeklődő szakember és laikus olvasó szempontjából egyaránt fontos szempont.

A szerző a Hetés gyöngyszemének tekinthető himzést látványos illusztrációkkal párosítva összegzi, ami nélkül hiányos lenne minden összefoglaló munka e tájegységről. Talán az alapinformációk olvasásakor marad is az emberben némi hiányérzet, hogy még több erre vonatkozó adattal megismerkedne, azonban Lendvai Kepe Zoltán, amint utalt is arra, ebben a monográfiában elsősorban a történelemre, népességi viszonyokra és a tájegység gazdaságára összpontosított. Másrészt a hetési himzéssel kapcsolatosan az elmúlt mintegy másfél évtizedben több alkalommal jelentek meg részben tudományos igényű, valamint ismeretterjesztő kiadványok, melyek elkészítésénél Lendvai Kepe Zoltánnak (és kedves nejének, az úgyszintén kiváló néprajzkutató Kepéné Bihar Máriának) nagy érdemei vannak. Hogy a hetési himzés mennyire értékes és fontos népművészeti öröksége a nyugat-pannon térségnek, azt legjobban bizonyítja, hogy az elmúlt három évtizedben éppen erre a „műfajra” épült a kárpát-medencei vonatkozásban is kiemelkedő muravidéki himző-szakköri hagyományörző tevékenység, aminek – a mintegy 15 szakkör, néhány száz kiállítás és több tízezer megalkotott műtárgy mellett – fontos szakmai hozzájárulása, hogy a Muravidék e téren több rangos szakembert, népi iparművészt kapott.

Lendvai Kepe Zoltán néprajzkutató azt a kérdést nem kerülhette meg a művében, hogy mi (mekkora terület, mely település) tekinthető Hetésnek, mivel arról a korabeli leírások elég eltérő és sokszínű képet alkottak. Alighanem helytálló álláspont, hiszen a legtöbb szakmai érvvel alátámasztható, hogy a különböző vélemények közül Lendvai Kepe az időben hozzá legközelebbi Hetés-kutató, Szentmihályi Imre álláspontjával ért egyet, aki a tájegység „teljes rangú” települései körében a magyarországi oldalon Bödeházát, Gáborjánházát, Szijártóházát és Zalasombatfát, Szlovéniában pedig Bánutát, Göntérházát, Hidvéget, Kámaházát, Radamost és Zsitkócot jelölte meg. Ezzel kapcsolatban a monográfiában Lendvai Kepe Zoltán a következőket írta: „*Vizsgálatom során magam is meggyőződtem róla, hogy ezen települések azok, amelyek történetük folyamán mindig is kötődtek a hetési bíróság intézményéhez, valamint következetesen ragaszkodtak a táj vallási központjához, azaz a dobronaki plébániához és a mellette lévő hetési temetőhöz. Mindezt alátámasztja azon tény is, hogy csak ezeken a településeken él a hetésiek ún. mi-tudata.*”

A szerző, a ma kiváló néprajzkutató Lendvai Kepe Zoltán pályaválasztásának, majd későbbi szakmai fejlődésének alighanem meghatározó momentuma volt, hogy az 1990-es évek elején életútja az alsólendvai Magyar Nemzetiségi Művelődési Intézet munkaközösségébe sodorta. Ennek keretében akkoriban kezdődött el a muravidéki magyar közösség több terültre, a néprajzi értékek feltárására is kiterjedő szárnybontogatása és tevékenysége, amiből ő – olyan szakemberekkel együttműködve, mint Kerecsényi Edit, valamint Bellon Tibor, a későbbi professzora – éppen a népművészettel és a néprajzzal összefüggő teendők terén vállalt szerepet. Akkor szilárdult meg benne az ihlet a néprajztudomány elsajátítása iránt, majd útja a Szegedi Tudományegyetem Néprajzi Tanszékére vezetett, ahol a már említett Bellon Tibor mellett a néprajzszakma több kiváló ismerője segítette a fejlődését, akiknek névsora később, doktori tanulmányai során folyamatosan bővült. Tanulmányai során Lendvai Kepe Zoltán nem csak kiváló tudósokkal ismerkedett meg, hanem szakmabeli, szeretett házastársra is talált a Kiskunságból származó Kepéné Bihar Mária személyében, egy úgyszintén nagyszerűen felkészült és lelkes néprajzkutatóra, akivel együtt családi és „néprajzi” szempontból egyaránt sikeres párost alkotnak. Lendvai Kepe Zoltán szakmai munkája a Lendvai Galéria és Múzeum keretében teljesedett ki, ahol éppen a Hetés képezi tevékenységének, kutatásának egyik meghatározó területét.

Ennek a küldetésnek egyik fontos ékköve a megjelenő monográfia a tájegységről, amely – véleményem szerint – mégsem a koronája, hanem egyik alapállomása, valamint további serkentője Lendvai Kepe Zoltán Hetés-kutatásának.

**Péterbencze Anikó (szerk.): Tánc és szakralitás. Tanulmányok a rituális táncok világából.** Csángó Fesztivál Alapítvány, Budapest, 2020. 241 p.

*Tóth-Knapecz Kata*

2018-ban Jászberény adott otthont a hagyományteremtő céllal megrendezett *Tánc és szakralitás* konferenciának, mely a Csángó Fesztivál Alapítvány, az ELTE Folklore Tanszéke, valamint a Magyar Etnokoreológiai Társaság közös szervezésében valósult meg. A konferencián elhangzott előadásokból két évvel később önálló kötet jelent meg.

A szerkesztői bevezető a konferencia céljáról, a helyszínül szolgáló Jászberényről ad kiegészítő információkat, majd az elhangzott előadásokat ismerteti röviden. A 13 előadásból 10 tanulmány került a kötetbe, melyek a konferencia sorrendjét követik.

Az első írás Hoppál Mihálytól *A sámántánc művészete címet viseli*, melyben a szerző a terepen szerzett tapasztalatainak keresztül szemlélteti a különböző sámánszertartásokon megfigyelhető táncos jeleneteket, táncmozdulatokat. Hoppál az ének és a zene mellett a harmadik legfontosabb művészi megnyilvánulásnak tartja a táncot, annak ellenére, hogy több sámánkultúrában is kiforratlan. A közösségi rítusok ábrázolására, a közös tánc megjelenítésére szikla véseteken tetten érhető példákat is hoz. A tanulmányt színes fotók és rajzok illusztrálják.

Somfai Kara Dávid *A szimbolikus (teátrális) elemek a szellemhívó szertartásokon* című tanulmányának több megállapítása is egyezik Hoppáléval. Kirgiz és kazah gyógyító szertartásokon a tánc a szellemek megidézésének, meghívásának egyik fontos eszköze. A tánc (*biy*) kizárólag szakrális alkalmakon kerül elő, csak a sámán (*bakši*) táncolja, mely során igyekszik transzállapotba kerülni. Somfai a tanulmány nagyobb részében a muszlim szertartásokban előforduló, de feltehetően az iszlám előtti rítuselemeket mutatja be.

Tóth Anna Judit az ókori görög és római kultúrákban fellelhető rituális felvonulásokról, szűkebb körben pedig a jelmezes, maszkos körmenetekről számol be az *Álarcos ünnepi felvonulások az ókorban* című írásában. A forrásanyag által bemutatott szertartások általában istenségekhez kötődő áldozatbemutatással együtt éltek, de a késő ókor végén megjelentek az újévhez kapcsolódó ünnepségek is. Ezeken a felvonulásokon a gúny, a komikum, a humor is helyet kapott a zene, a színjátékszáz és a tánc mellett, bár ez utóbbiról a korabeli szövegekben nem találtak kielégítő adatokat.

Pozsony Ferenc *Medvék, hejgetők, urálók. Voltak-e samaniztikus hagyományok a moldvai csángó falvakban?* című tanulmányának első részében a samaniztikus jelenségek moldvai előfordulását járja körbe többek között Mircea Eliade, Diószegi Vilmos és Jung Károly kutatásai nyomán. Ezt követően két újról köszöntő szokást, a hejgetést (később urálás) és a medvealakos köszöntést fejt ki, melyek azonos vonásokat mutatnak a samanizmussal, valamint a szibériai medve kultusszal.

A moldvai csángók lakodalmi szokásait, azon belül a rituális táncokat és a hozzájuk kapcsolódó rítuselemeket Péterbencze Anikó részletezi a *Tánc és rítus kapcsolata a moldvai csángó-magyarok körében* című írásában. A lakodalmi rítusegyüttest az átmeneti rítusok vonatkozásában vizsgálja, és a beavatási szertartások közé sorolja. Többször utal arra, hogy a moldvai csángók lakodalmi rítusai nemcsak a pogány és keresztény, hanem az iszlám, a keleti és a sámániztikus kultúrából is tartalmaznak szakrális elemeket.

Petrás Mária *Szakralitás a csángó világban* című írása egészen kitűnik a többi tanulmány közül. Nem tudományos igényű és jellegű szöveg, hanem személyes élményeken és tapasztalatokon alapuló elbeszélés, melynek központi eleme a szakralitás megélése a csángó közösségben. Petrás Mária nemcsak szemlélője, hanem megélője is annak a gyakorlatnak, ahogyan a csángó emberek a hitük által folyamatosan közelítenek a „Teremtő” felé. Összinté sorokban vall az életét átjáró szakralitásról, mely a művészetekben, az általa képviselt művészetben is jelen van.

A vallásnéprajzi megközelítést folytatva, a római katolikus papság és a tánc kapcsolatáról, viszonyáról Báth Dániel *Táncoló papok. Norma és normaszegés a 18. századi konzisztórium iratok tükrében* című tanulmánya ad áttekintést néhány kiragadott példán keresztül. Prédikációk, főpásztori és zsinati rendelkezések mellett a világi és egyházi bíróságok peres iratanyagait vizsgálja meg, különös tekintettel a tánc vonatkozásában, melyek a kor normatív viszonyrendszeréről és a helyi táncéletről is új adatokat mutatnak fel.

A következő írásban Bathó Edit *A jász viselet ékessége: a kerepélyes főköttő* címmel a jász asszonyok legfontosabb viseletdarabját mutatja be, melyet a nők az esküvőjüktől egészen a halálukig hordtak. Az asszonnyá avatás szimbólumaként nagy jelentőséggel bírt, mely később a jász öntudat kifejező elemévé vált. A cifra főköttők drága anyagokból, bársonyból, arany és ezüst csipkéből készültek, így gazdasági és társadalmi státuszt is kifejeztek. Erről Bathó korabeli számadások és végrendeletek alapján ad hozzávetőleges képet.

Az Andok vidéki indiánok vallási táncairól Pető László ír *A tánc és a szakralitás viszonya az Inka Birodalomban a spanyol hódítás előtt* című tanulmányában. A bemutatott négy tánc (*huacon/huacónada, huanca, cachapampa, huallina*) mindegyike szakrális jellegű, melyek révén az istenségeknek tett felajánlások, áldozatok elfogadásra kerültek, esőt, bő termést vagy épp sikeres harcot biztosítva a törzsnek. Ezek a rituális táncok ötvözik az andoki prekolumbián, illetve a gyarmatosító spanyol kultúra elemeit.

Karácsony Zoltán *Együttműködés és alkalmazkodás a kettes előadásmódú kalotaszegi legényesben* című tanulmányában Mátyás István 'Mundruc' fiatalkori élményeiből kiindulva az említett erdélyi szolisztikus férfitánc egy másik formáját, a kettes előadásmódot elemzi. Három különböző táncfolyamatban két-két táncos együtt táncolását, egymáshoz alkalmazkodását, valamint a táncosok motívumkincsét, a táncuk struktúráját vizsgálja részletesen, tánc-partitúra, kotta és összefoglaló táblázatok kíséretében.

A kötetben szereplő tanulmányok szervesen kapcsolódnak egymáshoz, több esetben kiegészítő adatokkal is szolgálnak. A téma további vizsgálatokra ösztönöz, a különböző területek, különböző történeti korszakok kutatása sok lehetőséget rejt magában. Ennek első, mintául szolgáló eredménye ez a kötet.

**Viga Gyula (szerk.): Pácin. Fejezetek a község múltjából.** Pácin Község Önkormányzata, Pácin, 2020. 423 p.

Tóth Arnold

Újabb könyvvel gazdagodott a Bodroghöz hagyományos népi kultúráját feldolgozó néprajzi településmonográfiák sora: Kisgéres (2000), Nagytárkány (2006) és Cigánd (2014) után Pácin község kötetét is elkészítette a Viga Gyula vezetésével két évtizede munkálkodó kutatóközösség. A négy munkát azért érdemes egységben látnunk, mert a kutatásokat vezető és a köteteket szerkesztő Viga Gyula személyén túl a közös terep, a közös módszertan, és a következetesen végig vitt egyéni kutatási témák is

összekapcsolják őket. Az évszámokat áttekintve, hat-nyolc évenként jelent meg egy-egy monográfia, kettő a Bodroghköz kettészelő trianoni határ túlsó (Kisgéres, Nagytárkány), és kettő annak innenső (Cigánd, Pácin) oldaláról. Elgondolkodtató az a tény, hogy az érintett települési önkormányzatok voltak e kutatások támogatói, a könyvkiadás finanszírozói. A dél-szlovákiai Felső-Bodroghközben a Fórum Kisebbségkutató Intézet biztosított ehhez stabil hátteret a kétezres évek elején, azonban idehaza a Herman Ottó Múzeum „oldallagos” (és legutóbb már csak jelképes gesztusokban megnyilvánuló) odafigyelését leszámítva intézményi keretek nélkül zajlottak a kutatások. A települések közötti kapcsolatok hatnak és működnek. A Pácin-kötet előszavában Gégény Zsuzsanna polgármester jelzi, hogy a szomszédos kisváros, Cigánd 2014-ben megjelent monográfiája inspirálta a könyv létrejöttét.

Pácinban öt éven át, évente 2–3 hetes időtartamban végeztek közös, csoportos terepmunkát a néprajzosok. A „kosztért és kvártélyért” (423.) dolgozó kutatóközösség a klasszikus leíró etnográfia legjobb hagyományait követő tudományos módszertannal dolgozta fel tizenhárom fejezetben a település hagyományos műveltségét. Az első tanulmányban (*Egy bodroghközi település, Pácin történeti tájhasználat*) Frisnyák Sándor történeti földrajzi áttekintése mutatja be a tájban élő ember tevékenységének természeti kereteit, a vízrendezési munkálatok (1846–1914) középpontba állításával.

Pácin jellegzetes kulturális öröksége, ma kiemelt turisztikai célpontja a Mágocsy-Alaghy-Sennyey kastély. A falu életében komoly szerepet játszottak, és a népi kultúrára erősen hatottak az itt élő birtokos nemes családok egymást követő generációi, ezért indokolt, hogy három tanulmány is foglalkozzon történetükkel. Szabó András írása (*Pácin nemesi családjai a magyar történelemben, 1526–1631*) nyitja ezt a tematikai egységet. Legmeghatározóbb a Sennyey család birtoklásának 314 esztendeje (1631–1945). Siska József róluk szóló tanulmánya (*A Sennyey család története*) egy korábbi, 2003-ban publikált szöveg részleteiben átszerkesztett változata. A nemes családok több évszázados jelenlétének népi kultúrára gyakorolt hatását vizsgálja Bodnár Mónika (*A kastély népe a páciniak hagyományában*), a Sennyeyek családtörténetének levéltári anyaga mellett az anyakönyvi források, a magántulajdonban őrzött fotók és a személyes emlékezet megszólaltatásával.

A házassági szokások részletes elemzése alapján mutatja be a helyi népi társadalom jellegzetességeit Örsi Julianna (*Pácin társadalmi kapcsolatrendszere és házassági köre a 20. században*). A II. József kori népszámlálástól kezdve az ezredfordulóig ívelő demográfiai tanulmány a fókuszba állított 20. századot négy szakaszra osztja, a lokális endogámia-exogámia változásai alapján. Mind a földrajzi, mind a vallási endogámia keretei a gyors felbomlás jeleit mutatják napjainkban, a nagyvárosok és a külföldi munkavállalás vonzásában.

A társadalmi kapcsolatokkal szoros összefüggésben a gazdasági kapcsolatok változásait tárgyalja Molnár Csenge tanulmánya (*Pácin gazdasági kapcsolatrendszeréről*). A Sátorlajújhely, Királyhelmec, Kassa, Ungvár, Tokaj-Hegyalja által meghatározott Bodroghköz megélhetésének számos formája jelentős társadalmi és földrajzi mobilitást eredményezett a 20. században. A cselédség, napszámosság, piacozás mellett az amerikai kivándorlás és hazatérés, a csempészet, a nehéziparba áramlás, legújabbban a fiatalok külföldi munkavállalása időről időre átrendezi a családi és egyéni életvitalákat. Hajdú Ildikó (*Pácin a 20. században*) a szocialisztikus földosztó mozgalmak, a térszerzés, és az iparosítás hármasságában elemzi a gazdasági változások hatására bekövetkezett társadalmi folyamatokat. A szövetkezeti gazdálkodás és az iparban történő munkavállalás egyaránt az elvándorlást erősítette, az 1989–1990-es rendszerváltást követően ezt nemcsak gazdasági, hanem kulturális és szimbolikus eszközökkel, identitást erősítő helyi rendezvényekkel is igyekezett visszafordítani a közösségi előljáróság.

Az élelmiszerek alapanyagainak előállításáról, és a népi táplálkozás változásairól Knézy Judit írt fejezetet (*Hagyományok és újítások a páciniak 20. századi táplálkozási kultúrájában*). Tanulmánya két részben foglalja össze a népi táplálkozás kultúráját. Először a táplálkozás időbeli és társadalmi rendje, a hétköznapi és jeles napi étkezések jellemzői, másodszor az ételféleségek alapanyagai szerint elemzi a táplálkozási szokásokat, melyek között számos archaizmus a 20. század derekáig megmaradt.

A kötet második felében sorakoznak a folklorisztikai fejezetek, közülük kettőt írt Sz. Tóth Judit. A Pácín népszokásait feldolgozó tanulmánya (*A szokáshagyomány és változása*) az 1970-es, 1980-as évek honismereti gyűjtőmozgalmának adataira és a Herman Ottó Múzeum 1986-os pácini diáktáborának gyűjtéseire épül. Az esztendő ünnepei sorában a karácsonyi ünnepkör Betlehemes és Heródes-játékát, az emberi élet fordulói között a lakodalmi vőfélyverseket terjedelmes szövegközléssel mutatja be a szerző. A három felekezet: református, római- és görögkatolikus jelenléte a vallási élet sokszínűségét és archaikus szokáselemek fennmaradását (pl. temetési diktálás) eredményezte. Másik tanulmánya (*Hiedelmek, hiedelemtörténetek Pácinban*) szintén kéziratban lévő korábbi gyűjtések folklórszövegeinek publikálásán alapul. A jól rendszerezett adat- és szövegközlés két nagy egységben (természetfeletti képességű személyek, természetfeletti lények), ezeken belül tematikai csoportosításban tartalmaz értékes hiedelemtörténeteket.

A hangszeres népzene és a néptánc témakörét Darmos István tanulmánya mutatja be (*„Táncos lábú nép élt erre felé...” A táncshagyomány változása Pácinban a 20. században*). Mivel korábban ilyen irányú gyűjtések nem voltak, a Bodrogház jellemző tánc típusai közül csak a csárdás jelenlétét sikerült igazolni, a tánciskolai eredetű polgári- és divattáncok mellett. A társadalmi mobilitás fentebb vázolt folyamatai a táncalkalmak és a táncélet változásait is jelentős mértékben alakították.

A folklór tanulmányok sorában kapott helyet Nagy Réka írása (*Virágkultúra Pácinban*). A szerző a falu gazdag virágoskert-kultúráját vizsgálja és írja le, amely nemcsak a lakóházak előkertjeiben, hanem a közterületeken is kimondott jellegzetessége a településnek. Figyelme kiterjed a virágok nevezéktanára, a virágok termesztésének és használatának élő hagyományaira, kellő történeti mélységgel bemutatva a Bátorkert szakavatott kertészeinek népi kultúrára gyakorolt hatását. Végezetül Balázs Géza tanulmánya (*Pácín nyelvjárása*) elemzi a nyelvjárás jelenségeit. A nyelvjárás hangtani, alaktani és mondattani jellemzőinek összegzését egy szószeret és frazémgyűjtemény követi, közel háromszáz nyelvi adattal.

A tizenkét szerző tizenhárom tanulmányának közös eredménye, hogy a kötet messze túlmutat önmagán: címében Pácín, tartalmában bővebb tájegységi kitekintéssel Bodrogház múltjának megismeréséhez tesz hozzá pótolhatatlan értékeket. Pácín hagyományos népi kultúrája sajátos színezetű, egyedi jelenség. Azon túl, hogy minden témakörben megragadhatók a Bodrogház műveltségi elemeinek helyi változatai, a falu önálló jellegzetességei külön figyelmet érdemelnek.

A kutatómunka egyedisége a benne közreműködő munkatársak generációs összetételéből származó hozzáadott érték. A tapasztalt és érett kutatónemzedék mellett a középgeneráció és a pályáját most kezdő korosztály is jelen van, és ez a szemléletbeli sokszínűség, a generációk egymásra épülése és közös munkálkodása a kötetnek messzemenően a javára válik. Ezzel együtt figyelemre méltó a szerkesztői munka, a sokféle szöveg és ábra egységes struktúrába rendezése, melynek révén nem tanulmánykötet, hanem valóban fejezetekből álló monográfia karakterét hordozza a könyv. A munkát lezáró szerkesztői utószóban Viga Gyula jelzi, hogy ebben a műfajban, ezzel a kutatóközösséggel valószínűleg záró kötete ez a két évtizedes együtt munkálkodásnak, amely korántsem jelenti a kutatások befejezését. A négy településmonográfia, a Magyar Néprajzi Atlasz kutatópontjai, és a

Bodrogekfalvai kapcsán publikált bőséges további szakirodalom stabil alapot és kitűnő inspirációt jelenthetnek egy nagyívű regionális összegzés számára.

**S. Kovács Iлона (szerk.): Kihívások és válaszok a népi kultúrában. Örsi Julianna válogatott írásai.** Magánkiadás, Túrkeve, 2020. 480 p.

Kürti László

Örsi Juliannát, a néprajzkutatót, a túrkevei Finta Múzeum volt igazgatóját, a számtalan díj kitüntetését nem szükség bemutatni a néprajztudomány művelőit, a Jászkunság kutatóit előtt. Azt 2015-ben Örsi Julianna 65. születésnapján kötetében Elek György és Márki Gábor már megtette (*Kötődés. Örsi Julianna munkássága*, Túrkeve). Mások a Redemptióban és a Jászkunság Kutatása kiadványban ismertették kiterjedt munkásságát. A jelen kötetben nem csak a tudós életútjának régebbi és újabb állomásait ismerhetjük meg. A kötet végén olvasható irodalomjegyzék mutatja azt az alkotó kedvet és energiát, ami a szerző több évtizedes munkásságát fémjelzi. Azonban igaznak érzem Szendrei Eszter sorait, „*Nincs könnyű helyzetben, aki Örsi Julianna munkásságából kisérlet meg kiragadni egy szeletet.*” És tényleg: a recenzens csak kapkodja a fejét a sok könyvismertető, tanulmány, konferenciaelőadás, és eddig kéziratban heverő és most először napvilágot látó cikkek láttán. Ami nekem első látásra a fejembe villant az az életút eleje, és a múzeumigazgatói korszak lezárása utáni új nyitás, egy gyümölcsöző kezdet. Mert Örsi Júlia nemcsak, hogy a Nagykunság, jelesen Karcag szülöttje, valójában egy törzsköcs kun gazdacsalád gyermeke, aki egy tanyán kapta meg az indítást az élethez, a munkához, az emberek tiszteletéhez és szeretetéhez. Ez a családi háttér ösztökélte aztán arra, hogy a Debreceni Egyetemen Gunda Béla, Ujváry Zoltán és Dankó Imre tanítványaként néprajzos diplomát szerezzen, majd muzeológusként Bellon Tibor vezetésével először a karcagi, majd 1982-től a túrkevei Finta Múzeum igazgatójaként megvalósítsa saját szakmai terveit.

A pályatársak, kollégák, tanárok és tanítványok visszaemlékezései, amely a kötet három tematikus blokkját adják, telítve vannak az ünnepektől, szeretettől, tisztelettel. Ezt olvastam ki abból a barátságos, ámde sok szakmai műhelytitkot is felfedő, indító beszélgetés-interjúból is, ami Bánkiné Molnár Erzsébet és Örsi Julianna a két, ma már nyugdíjas tudós közt zajlik. A sok üdvözlő cikkből számomra Örsi Julianna volt gimnáziumi tanárjának, Rideg Istvánnak a bensőséges visszatekintő írása marad emlékezetes. Azt írja: „*1965-ben, az élet hajnalán együtt kezdtük a gimnáziumot: én a tanítást, te, ti a tanulást. Nem tudom mostan hogyan van, de a mi időnkben mi úgy jöttünk ki az egyetemről, hogy megváltjuk a világot.*” A kötetet olvasva az az érzés támadhat minden olvasóban, hogy a Nagykunság kutatója valóban ilyen, ha nem is nyíltan hangoztatott, csak fel-felvetődött gondolattal indult útjára. Mert ha valakinek az elődje olyan néprajzkutató volt, mint a szintén karcagi születésű Györffy István, akkor annak az élete nem is lehetett más, mint az úttörő példa követése. Ez pedig kötelességet, fegyelmet, kitartást és – igen – megszállottságot jelentett.

A kötet negyedik részében Örsi Julianna, akit, mint megtudtam, már születésétől fogva Pirinek nevezett a család, könyvismertetéseiből, recenzióiból találunk egy bokrora valót. Ezek többsége először jelenik meg, bár találunk egy válogatást Örsi Julianna korábbi tanulmányaiból. Az elemzések többsége természetesen a Nagykunsághoz kötődve társadalomnéprajzi, történeti, vallás- és egyháztörténeti témát ölel fel. Sokan meg fognak lepődni, mivel kiderül azok számára, akik nem ismerik a szerzőt, hogy Örsi Julianna nem csak szűkebb pátriájával foglalkozott. A sok-sok csemegéből csak példaképpen említem a Bodrogekfalvival, az Ung-vidékkel, Pilisszentlászólóval vagy a Magyarremetével foglalkozó társadalomnéprajzi tanulmányokat. Megdöbbentő adatokat találunk például a pilisszent-

lászlói szlovák telepések endogámiájáról. 18-19. századi anyakönyvek értesítenek bennünket a nagyszámú vérrokonházasságokról, ami például az 1840-es években elérte a 27 százalékot. A romániai Fekete-Körös-völgyében található Magyarremete (Remetea) kislétszámú magyarságáról írt tanulmány szintén figyelemfelkeltő. A református magyar lakosság körében egyre nagyobb a vegyesházasságok száma, ami a szerző szerint jelzés arra nézve, hogy „*a falu egységes kultúrájában napjainkra megindult a bomlás folyamata. Egyre inkább keverednek a román és a magyar kultúrelemek.*” Nagy kérdés például az, hogy Magyarremete esetében mennyiben tud egy testvérvárosi kapcsolat (Lajosmizse a testvérváros) ezen változtatni? A folyamat persze az egész erdélyi magyarságra igaz, jómagam kalotaszegi kutatásom során tapasztaltam Örsi Julianna által hangoztatott problémákat.

Találni itt más érdekes elemzéseket is, például világháborús levelekről, az erőszakról, a gyermeknevelésről, családtörténetről, a rendszerváltozás hatásairól, az amerikai kivándorlásról, a református egyházról és lelkészeiről. Meghatóak azok az írások is, amelyekben a szerző az elődök (Györffy István, Szűcs Sándor, Bellon Tibor, Dankó Imre) munkásságáról vall. Sok olyan kis cikket, riportot és visszaemlékezést is találunk a kötetben, amelyek elszórtan helyi vagy regionális folyóiratokban és újságokban – mint például a Jászkunság, Néprajzi Hírek vagy a Túrkeve újság – jelentek meg. Apró csemegék ezek az írások, amelyek helytörténészek és a Jászkunság kutatóinak érdeklődésére tarthatnak számot, hiszen neves kutatókról és értelmiségiekről tudunk meg értékes információkat. Mert hol máshol találunk ismertetőket, mint ebben a kötetben olyan elődökről és kutatókról, mint Györffy Lajos, Bereczki Imre, Kaposvári Gyula, Péter László, Szathmári István, H. Tóth Imre, és Pénovázt Antal.

A kötet utolsó részében olyan apró írások sorakoznak, amelyek nem csupán a néprajzkutatói identitásról tanúskodnak, hanem inkább a művelődésszervező, a riporter és a szűkebb hazája felelős gondolkodója, a civilszerveződés mozgatórugójaként aggódó ember képét láttatják. Addig, amíg ezek a karcolatok és riportok először jelennek meg a nagyközönség előtt, néhány a helyi Túrkeve újság lapjain látott napvilágot. Mindenképpen fontosak ezek, mert itt láthatjuk meg igazán azt a folyamatot, amikor a szerző kilép kutatói szerepből, és kritikus értelmiségiként gondolkodik a körülötte lezajló eseményekről, folyamatokról, közvetlen környezetéről. Megtudhatjuk, hogy mennyire aggasztja a globalizáció, a helyi népművészeti-népi iparművészet tovább élésének a lehetősége, mennyire fontosnak tartja a nagykunsági értékek (Kunikum-ok) bemutatását vagy éppen mi az, amivel a civilszerveződések életképességét javítani lehetne. Megszívlelendő és követendő az, amit Örsi Julianna a kötet utolsó lapjain zárszóként ír: „*kutatási eredményeimet egyrészt igyekszem megosztani kutatótársaimmal, másrészt szólok az olvasóközönséghez, sőt a helyiközösségek irányítóhoz, a társadalom aktív tagjaihoz is. A társadalom jobbításához, a vidékfejlesztéshez felhasználható tudományt igyekszem szolgálni.*” A *Kihívások és válaszok a népi kultúrában* című kötet szépen illusztrálja nemcsak Örsi Julianna mintegy félévszázados munkásságát, hanem ennek a nemes célnak az érdekében tett konkrét közösségsszervező lépéseit is.

**Szenti Tibor: Rekviem a hódmezővásárhelyi tanyákért I–III.** Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 2019. 243+188+303 p.

Bárth János

Szenti Tibor *A tanya* (1979), a *Paraszttvallomások* (1985, 2008), és a *Paráznák* (1994) című nagy figyelmet keltő könyvek, valamint sok jeles néprajzi tanulmány, folyóiratcikk szerzője a nyolcvanadik évében járva hatalmas, három kötetes művel lepte meg a magyar néprajzot.

A Skanzen-kiadványok zöldes arculatát tükröző, műnyomó papírra nyomott, keménytáblába kötött, nagyalakú kötetek, bár többnyire képeket tartalmaznak, mégsem tekinthetők csak fotóalbumoknak. Sok írott információ is olvasható lapjaikon a vásárhelyi tanyák és a hajdani paraszti mindennapok világáról.

A kötetek képei számozatlanok. E sorok íróját azonban nem hagyta nyugodni a mennyiségi adatok bővítése, ezért a művet végig lapozva számvetést készített. Az első kötetben 628, a másodikban 698, a harmadikban 1241, a három kötetben együtt tehát 2567 hagyományos értelemben vett fényképét talált. Ehhez jött még 140 egyéb képféle: iratfotó, térképfotó, könyvborító- és könyvcímlap-fotó, épületelemzési rajz stb. Így értelmezendő az előszóban emlegetett „*több mint 2700 felvétel*” kifejezés.

Az első kötet elejére bekerült néhány olyan fénykép, amelyen a szerző is látható. Ezeket természetesen valamelyik ismerőse, családtagja készítette. A hagyományos értelemben vett fényképek óriási többsége azonban, legalább két és félezer megjelent felvétel Szentí Tibor legendás fényképező tudását dicséri. Már az 1979-ben megjelent tanya-könyve is feltűnést keltett néprajzi hitelű, szociográfiai értékű fényképeivel. Mostani három kötetes műve valóságos eldorádója a kiváló néprajzi felvételeknek. A 21. század első két évtizedében felértékelődtek Magyarországon a hiteles népeleti fényképek. Nemcsak a 20. század elejének és első felének képei kapnak elismerést, figyelmet, hanem azok a fényképfelvételek is, amelyek az 1960-as, 70-es, 80-as években készültek. Utóbbiak is olyan világot ábrázolnak, amely azóta végérvényesen eltűnt a magyar életből a felszámolódott utóparaszti léttel, illetve a paraszti múlt reliktumaiával együtt. A felértékelődést, az életmódtörténeti dokumentummá avaszsálást tükrözi már az a tény is, hogy Szentí Tibor 20. század második felében készített, fölöttébb színvonalas, megismételhetetlen felvételeiből 734 oldalas, három kötetes, monumentális könyv születhetett.

Ma, a digitális fényképezés uralmának korában, a „*régi vágású*” fényképezőknek nosztalgia-ából, a mobiltelefonjukkal „*képezgető*” fiataloknak tanulság gyanánt érdemes fellapozni az első kötet 81. oldalát, ahol a szerző saját emlékeinek felelevenítésével bemutatja a konszolidált szocializmus korának közember által elérhető filmjeit, fényképezőgépeit és azok hatását a készített felvételek utóéletére.

A trilógia első kötete a *Tanya és ember* címet viseli. Első félszáz oldala a szerző önvallomása életéről, pályájáról, pályatársairól, kutatásairól, műveiről, utazásairól. Utána rövid összefoglalás olvasható a vásárhelyi tanyák történetéről. A kötet nagy részét a tanyai építkezés, a tanyai mezőgazdasági munkák, a tanyán élő emberek és a tanyai közösségek képei, leírásai teszik ki. Teret kapnak képeikkel a vásárhelyi tanyát ábrázoló művészek is. Az első kötet a tanyai szakralitás emlékeinek bemutatásával zárul.

A második kötet, amely *A tanya* címet kapta, a vásárhelyi tanyai építkezés monumentuma. Kiváló fényképek sokasága és felmérési rajzok sora igyekszik megismertetni az olvasóval a hajdani tanyák lakóépületeit és gazdasági építményeit. A bemutatás kiterjed a tanyaházak és a tanyai melléképületek külsejére, valamint belső tereire egyaránt. Látványos, de egyben fölöttébb lehangoló a *Tanyák pusztulása* című fejezet, amelynek képei mögé óhatatlanul odaképzeli a 20. század közepének parasztgazda-ellenes és tanyaellenes magyar állami politikáját.

A harmadik kötet *A pusztta* cím alatt az úgynevezett „*Vásárhelyi pusztát*” mutatja be, amelynek egy részére 1744-ben Orosházát telepítették, és ahol a 20. században a tanyavilág új településeket szült, többek között Kardoskutat és Székkutat. E kötet nagy részét is a tanyák, a tanyai építészet és a tanyai életmód képei töltik ki. A *Tanyák részletesen* című fejezetben a képek között és alatt sok szerzői vallomás segíti a fényképek által nyújtott látvány értelmezését. Különösen

figyelemre méltóak a *kerekólak* képei, leírásai. Böven kerültek a kötetbe a „puszta” világát idéző természetfotók is. A harmadik kötetet Szentí Tibor tanyákról írott tanulmányainak és cikkeinek bibliográfiája zárja.

Szentí Tibor hatalmas művének lelke a tanyai fényképekben rejtőzik. A képekről, mint néprajzi információhordozókról, hosszasan lehetne írni, de itt és most nem érdemes. A jó néprajzi fényképet látni kell! Bárki meggyőződhet erről, ha kézbe veszi és figyelmesen átlapozza a fentebb bemutatott három kötetet.

**Gagyi József: Régi ember, új világban. Sztrátya Domokos életútja.** L'Harmattan – Kriza János Néprajzi Társaság, Budapest – Kolozsvár, 2019. 208 p.

Nagy Zsolt

Gagyi József társadalomkutatói életútja valószínűleg a 2000-es évek elejétől bontakozott ki. Bár korábban is közzétett jelentős eredményeket (így például 1998-ban székelyföldi hiedelmekről, *Jelek égen és földön* címmel), az ezredforduló éveiben vált a népi vallásosság jelenségeit és a 20. század második felének romániai, erdélyi magyar társadalmi viszonyait kutató, szélesebb körben is köz- és elismert szakemberré. 2002 óta a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Marosvásárhelyi Karának munkatársa, s 2004-től rendszeresen – mint az említett intézmény oktatója, a fogyasztói magatartás, örökség és kapcsolatok, kultúra és kapcsolatok, turizmus és kapcsolatok témaköreinek előadó egyetemi tanára – (többször hallgatóival együtt) jár a Maros megyei Jobbágysfalvára (Valea), illetve a környező településekre (Csíkfalva – Várgata község falvaiba) társadalomnéprajzi–szociológiai–szociográfiai alaputatásokat végezni. Utóbbi évtizedekben Maros megyében végzett gyűjtéseinek kulcs-adatközlői (a jobbágysfalvi Balogh Pál, a sárpataki Nagy Zsuzsanna stb.) közül – újabb kötetében – ezúttal a jobbágysfalvi Sztrátya Domokos (1931–2018), „Domi bácsi” életútja és arcéle rajzolódik ki az olvasók előtt, melyet a szerző egyfajta kordokumentumnak is szánt, erre utalva már a címadásban is: *Régi ember új világban*. A kolozsvári székhelyű Kriza János Néprajzi Társaság által 2018-ban indított *Dissertationes ethnographicae transylvanicae* sorozatban. 2019-ben napvilágot látott kötet társkiadója a budapesti L'Harmattan. Talán mindenféle túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a Gagyi által korábban (elsősorban a szakma számára) csak szemelvényekként, ízelítőként, előadásban (például 2014-ben Ottományban *Sztrátya Domokos archívuma. Miért nincs?* címmel) vagy esettanulmányban (például az *Erdélyi Múzeum* 2019-es 2. füzetében *Vidéki villanyhasználat. Egy villanyos esete* címmel) felvillantott „Domi bácsiról”, a „villanyosról” szóló, itt bemutatásra kerülő monografikus feldolgozás megjelenésének híre nem csak a szűkebb társadalomkutató, de a szélesebb, laikus olvasókörzönséget is „felvillanyozta.”

Hadd jegyezzük meg, hogy hasonló volumenű, témájú, és az adatközlőt is fókuszba állító, írott forrásokkal is dolgozó vállalkozásra talán csak mintegy negyed évszázada volt példa. 1994-ben Mohay Tamás egy kötetében arra tett kísérletet, hogy egy gazdanapló alapján leírjon és elemezzen egy 20. századi gazdaságot és háztartást, középpontban annak megteremtőjével és szervezőjével, az ipolyinéki Nagy Sándorral. Míg előbbi esetben azonban egy parasztcsalád tagjáról, s annak parasztgazdaságáról beszélhetünk, Gagyi József adatközlője esetében inkább egy félparaszti–féltsztráti (saját társadalmában egyedülálló módon egyszerre paraszt is és értelmiségi is), tehát egy átmeneti „kategóriába” sorolható olvasó–író egyén, s annak átmeneti időszakban kiteljesedő élete került górcső alá (Sztrátya Domokos már katonakorában különböző iratokkal dolgozott, később pedig a kollektív gazdaság irodáján, végül pedig „villanyosként” tevékenykedett). Ilyen módon az életút be-

mutatásához és rekonstruálásához jelentős mennyiségű írott dokumentum, forrásként hasznosítható iratanyag is a szerző rendelkezésére állt, amellet, hogy 2014 októberétől az adatközlő 2018. márciusában bekövetkezett haláláig több (mintegy 190!) rögzített interjú is készült. A szerző által feltárt iratok, feljegyzések betekintést engednek tehát nem csak „Domi bácsi” gazdaságának, háztartásának szerkezetébe és működésébe, a gazdálkodás napi gyakorlataiba, de falujának és az általa „beélt” térség életvilágába is. Szerencsésnek tartom ugyanakkor, hogy a kötetben a szerző által terepen készített és a családi archívumból digitalizált fényképek (bár kevés fénykép készült életében az adatközlőről, leginkább az élet fordulóihoz köthető felvételek) is helyet kaptak, hiszen ezáltal a kutatott egyén élettere, életvilága is megjelenítésre kerül.

Érdekes, hogy a szerző e számtalan, „Domi bácsival” történt találkozás és a számos (rögzített) beszélgetés közül egy „másnapot”, a 2015. július elsejeit emeli ki kötet-bevezetőként. Mely során, miután az adatközlővel a gazdasági udvart, a kertet, a ház előtti teret is körbe járták, s ez a „körút”, „terepszemle” véget ért, („ami ritkán történik meg”) rituális borozgatós-társalgás következett, s ez a későbbi kötet megszületése szempontjából is meghatározóként tételeződik. A kötetben Gagyi József – például a helyi községi levéltár áttekintésével és adatainak feldolgozásával – nagyon érzékletesen és szinte minden releváns részletre kiterjedően végzi el az egyéni életút tágabb adminisztratív-gazdasági, társadalmi folyamatokba, a falu világába, a kulturális, politikai kontextusokba való elhelyezését. Mutatja be, hogy Sztrátya Domokos és kortársai „minek voltak részesei [...] akarva-akaratlanul”, így például azt az 1948-ban kezdődő, s 1962-ben befejeződő folyamatot, melynek végeredménye a tulajdon feletti rendelkezés átstrukturálása, a kollektivizálás volt. Ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy az életmód-változás módja, üteme – melyre Gagyi a kötetében kísérletet tesz – sokkal nehezebben kutatható, mint a technikai jellegű, „jobban dokumentált” változások. Így például a „villanyos” egyén élete szempontjából fontos villanyáram bevezetése a falvakba dokumentálnak mondható, míg a villanyárammal működő fogyasztási cikkek településeken való valódi elterjedése, helyi megítélése nehezebben megfogható. A kötet amiatt is érdekes lehet, hiszen a szerzőnek egy korábbi, jobbágyfalvi egyénről („Domi bácsi” kor- és falustársáról) írott munkája ismert volt Sztrátya Domokos előtt, így valahányszor, amikor Gagyi József felkereste őt, az adatközlő már tudatában volt, hogy milyen céllal kerülnek a beszélgetések rögzítésre, ilyen módon készült a találkozásokra, illetve ismert volt előtte a rögzített anyag további sorsa, kifutása. A Sztrátya Domokossal folytatott félstrukturált beszélgetésekből – talán ennek (is) köszönhetően –, tudatosan, avagy ösztönösen, de minden alkalommal az ’egykor’ és a ’ma’ viszonyítás alapmotívuma rajzolódik ki, legyen szó a gazdálkodó, majd kollektivistá szőlőtermelő, borkészítő, vagy épp a huszonnégy évig „villanyos” (értsd: huszonöt település villanyóra leolvasója és díjbeszedője, cititor-incasator) „Domi bácsiról”. Utóbbi egyértelművé teszi az egyszerű olvasó előtt is, hogy hogyan válhatott egy társadalomnéprajzi–szociológiai–szociográfiai kutatás (mely a vidék társadalmi–kulturális változásaira kíváncsi) kulcs-adatközlőjévé a kiváló hely- és társadalomismerettel rendelkező Sztrátya Domokos, aki „minden házban, ahol volt villany”, több mint kilencvenszer járt a huszonnégy év alatt. „Domi bácsi nem volt egyszerű beszélgetőtárs. Több volt talán annál is, mint kulcs-adatközlő” – írja egy helyen kötetében Gagyi, majd így folytatja: „mert emberek, falvak, a korszak kíváncsi megfigyelője, vagyis úgy gondolom, erre a konklúzióra jutottam a beszélgetéseink nyomán, hogy egy álrühás társadalomkutató”, egy saját kultúrájában kutató „villanyos”.

Mindezzel egyidőben a közölt interjúrészletek – a Gagyi Józseftől immár megszokottá vált módon – nem csak az adatközlőt, de a kutató embert is láttatják, mint sokszor vívódó, helyt állni akaró, megértésre törekvő, emberi emberkutatót, ahogyan Gagyi fogalmaz, az „élet mélyét”, a „mély éle-

tet” megismerni törekvő beszélgetőtársat. A hosszas idézetek abból a megfontolásból kaptak helyet a kötet főszöveg-testében, „*hogy bele lehessen látni, követni lehessen a közös történetkonstruálás menetét, részleteit.*” Anélkül, hogy a kötet részletesebb tartalmi bemutatására kitérnék, megjegyzem, hogy a mű szerkezete – a bevezetőt követően – két fő egységre tagolható. Az első (*A kapcsolótépités fordulatai. Első beszélgetések*) és második (*Az idő hosszában. A módszertanomról*) fejezet a kutatás motivációira, módszertani kérdésekre világít rá, míg a harmadik (*Sztrátya Domokos, paraszt és írástudó. Életútja a villanyossá válás előtt*), negyedik (*Sztrátya Domokos, a villanyos*) és ötödik (*Mi van Sztrátya Domokos lelkének legközepén?*) fejezetben a szerző az adatközlő életére vonatkozó eddigi tudását rendszerezi. Az összegzést követően a *Mellékletben* három beszélgetés átgépett, szerkesztett szövege található. A kötet ugyanakkor szakirodalom-jegyzékkel, román és angol nyelvű rezümével is kiegészül.

Megjegyzendő végezetül, hogy mivel a kötetben Gagy József Sztrátya Domokossal rögzített interjúinak csak a töredéke, körülbelül egynegyede került feldolgozásra, tervek szerint e „rég ember”, „Domi bácsi” újabb monográfiákban is feltűnik majd főszereplőként. Minden esetre e gyűjtések teljeskörű feldolgozása, a korábbi: *Ha akartam, fűtyöltem, ha akartam, dúdolásgattam* (Mentor Könyvkiadó, Marosvásárhely, 2012) és *Aki tudta, vitte* (Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2018) című – Csikfalva községbeli viszonyokat bemutató Gagy-kötetekkel együtt a magyar társadalom-néprajzi kutatások történetében is egyedülálló, példaértékű vállalkozásként íródik majd be. Mely az Ortutay Gyula neve által fémjelzett egyéniségkutatások vagy épp a különböző populáris írásbeliség-kutatások (így például az Sz. Bányai Irén által az 1970-es években kezdeményezett ún. „*parasztirattár-kutatások*”, a Kós Károly által szorgalmazott ún. „*falusi levelesláda-kutatások*”, a már említett Mohay Tamás által is képviselt ún. „*gazdanapló-kutatások*” stb.) eddigi eredményeit is tovább árnyalja. Lám-lám, az első olyan néprajzi munkától, – Jankó János *Kalotaszeg magyar népe* című publikációjától (1892) –, mely adatközlőit még csak megnevezte, bő évszázadnak kellett eltelti ahhoz, hogy a magyar néprajztudomány szakemberei, Gagy Józsefhez hasonlóan, egy-egy egyént, adatközlőt, beszélgetőtársat kitüntetett figyelembe, ünnepelt csillogásba, rivaldafénybe állítsanak önálló monográfiákban. Gagy József kötete mintául szolgál a további kutatások számára is. Így talán egyszer hasonló monográfia születik majd a gegesi „*krónikásokról*”, „Domi bácsi” egykori – a Gagy-kötetben is többször feltűnő, név szerint is említett – barátjáról, a recenzens kulcs-adatközlőjéről, a még élő Szabó Andrásról. Vagy épp a recenzens idén elhunyt gegesi nagyapjáról, idősebb Nagy Ernőről, aki a térség tejcsarnokosaként és villanyárammal működtetett „*pálinkagyárosaként*” volt Sztrátya Domokoshoz hasonló, rivaldafénybe kívánczó álruhás társadalomkutató és -ismerő, gazdálkodó-író-dokumentumgyártó. Aki, mint „Domi bácsi” kortársa, ismerőse/ismerője, többször fogadta otthonában a jobbágyszobát, „villanyost”, együtt borozgattak, sőt faluvégi házában udvarán a sokat látott, sokat emlegetett – a Gagy-kötetben fontossá, már-már szimbolikussá váló – bicikli megőrzője is volt, mindaddig, amíg Sztrátya Domokos házról házra járva olvasta a villanyórát, szedte a villanypénzt. Akkor még nem sejtve, hogy minderről egyszer (halála után) egy kötet születik.

## Előfizetés

Magyarországon és külföldön előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága (1088 Budapest, Orczy tér 1.). Előfizethető valamennyi postán, interneten ([hirlapelofizetes@posta.hu](mailto:hirlapelofizetes@posta.hu)) vagy faxon (+36-1-303-3440). Az éves előfizetés díja: 3500 forint. További információ: +36- 80/444-444. Az egyes lapszámok és a korábbi példányok – a Társaság egyéb kiadványaival együtt – megrendelhetők interneten ([neprajzitorsasag@gmail.com](mailto:neprajzitorsasag@gmail.com)). A folyóirat korábbi évfolyamainak elektronikus változata olvasható a világhálón: <http://www.arcanum.hu/ethnographia>.

*Ethnographia* is a peer-reviewed academic journal of the Hungarian Ethnographical Society since 1890. Manuscripts and editorial correspondence should be addressed to the editor-in-chief ([vigagyula@gmail.com](mailto:vigagyula@gmail.com)). All contents of *Ethnographia* published between 1890 and 2008 are available in a digitized fulltext format with search options on the internet (<http://www2.arcanum.hu/ethnographia>). *Ethnographia* is distributed by the Hungarian Post Inc. (Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága; 1088 Budapest, Orczy square 1.). It can be subscribed at post offices, in e-mail ([hirlapelofizetes@posta.hu](mailto:hirlapelofizetes@posta.hu)) and by fax (+36–1–303–3440). Subscription fee for one year is 3500 HUF (including four numbers a year). Further information about subscription: +36–80–444–444. Current and previous copies of *Ethnographia* as well as other relevant publications can be ordered [neprajzitorsasag@gmail.com](mailto:neprajzitorsasag@gmail.com)).

## Olvasóink figyelmébe

Folyóiratunk 132. (2021) 3. számában két nevet tévesen közöltünk. Az 549. oldal 2. bekezdésében megjelent Gemba Klára név helyesen Tóth-Glemba Klára. Az 550. oldalon kétszer szereplő Maticsák Lajos név helyesen Maticsák Sándor. Szerkesztőségünk az érintettek szíves elnézését kéri.

# Ethnographia

Journal of the Hungarian Ethnographic Society

Vol. 133.

2022

No. 1.

## Advisory Board:

ILDIKÓ LEHTINEN (Finland), JÓZSEF LISZKA (Slovakia), DZENI MADZHAROV (Bulgaria), VILMOS KESZEG (Romania), ISTVÁN SILLING (Serbia), GABRIELLA SCHUBERT (Germany), MÁTYÁS SZABÓ (Sweden)

## Editorial Board:

ELEK BARTHA, ÁGNES FÜLEMILE, LAJOS KEMECSEI, LÁSZLÓ KÓSA, IMOLA KÜLLÖS, TAMÁS MOHAY, ATTILA PALÁDI-KOVÁCS, FERENC POZSONY, ZSUZSA SZARVAS, GÁBOR VARGYAS

## Editor:

GYULA VIGA – GÁBOR VERES

*Editorial Office Address: Museum of Ethnography, 1055 Budapest Kossuth tér 12.  
e-mail: vigagyula@gmail.com*

## TABLE OF CONTENTS

### Articles

- JUDIT BALATONYI*: Getting married before the wedding? 1  
The meanings of commitment ceremonies and marriage in the 21<sup>st</sup> century  
*ÉVA MIKOS*: The contemporary legends and related genres in the folklore of the 21<sup>st</sup> century 22  
*PÉTER HALÁSZ*: Winter rituals amongst Hungarians in Moldavia (Part 2) 50  
*JÓZSEF BRAUER-BENKE*: A recent archaic instrument type (The history and typology of Afro-asian harps) 74  
*LÁSZLÓ FERENC NOVÁK*: Swine-keeping in Nagykörös and its vicinity in the 17<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> century 101  
*SÁNDOR OROSZI*: “Comradely” hunting parties in East-Central Hungary, in the neighbourhood of Karcag 123

### Lectures of prize-winners of the Hungarian Ethnographic Society

- IVÁN BALASSA M.*: Per manus artificis Gregorii Tot: A church decorator from Transylvania in the second half of the 18<sup>th</sup> century 137  
*MÁTÉ KAVECSÁNSZKI*: The social historical interpretation of folkdance in the mirror of an early modern case 150  
*EMESE ILYEFALVI*: The distant reading of metadata in the digitised corpus of Hungarian verbal charms 163

### Discussions

- JÓZSEF VÍGH*: New trends of Saami archaeology and its ethnographic relevance 176

### Book Reviews

184