

ERDÉLYI MÚZEUM

LXXXIV. KÖTET

2022. 2. FÜZET

„Az ördögnek ögyéb madara nincs, mind a páva.”
A magyar és a közép-eurázsiai duális teremtésmondák (A810, A812, K483) összefüggéseiről

Szent László Torda-vidéki hagyományköre

Az „istenküldötte” ember a népmesében

Az egyetemes katolicizmus és az anyanyelvű népi vallásosság szerepe(i)
a moldvai magyarság történetében

Vallásos életstratégiák egy romániai magyar közösségben
(a kutatás tárgya és módszertani problémái)

„Nappal siratjuk, éjjel virrasztjuk.” A halálestés és a halott felkészítése a moldvai csángómagyaroknál

A női viselet funkciói a mai széki társadalomban

Egy gyimesközéploki család három generációjának növényismerete
és növényhasználata a tudásátadás tükrében

A marosludasi telep konszolidációja (1901–1915)

Máramaros népe, nemzetiségei a helyi újságírói diskurzusban (1865–1874)

Voronyezsi Szent Mitrofan és népművészeti ikonja

Műhely

Szemle



KOLOZSVÁR, 2022
AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA

ERDÉLYI MÚZEUM

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület
bölcseztudományi és társadalomtudományi folyóirata

A folyóiratot a CNCSIS a B kategóriába sorolta.

Felelős szerkesztő: Varga P. Ildikó

Szerkeszti

Bogdándi Zsolt, Ilyés Szilárd Zoltán (szerkesztőségi titkár),
Tánczos Vilmos, Varga P. Ildikó, Veress Károly

A szám szerkesztője: Tánczos Vilmos

Szerkesztőségi tanácsadók

Barta János, Domokos Johanna, Egyed Emese, Gebei Sándor, Konrad Gündisch, Horváth Gizella,
Kovács András, Kovács Magdolna, Mohay Tamás, Monok István, Nyíró Miklós,
Olay Csaba, Szakolczai Árpád

Korrektor: András Zselyke

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

A lap megjelenését támogatta:



Felelős kiadó: Biró Annamária

ISSN 1453 0961

Készült a gyergyószentmiklósi
F&F INTERNATIONAL Kft. nyomdában

Felelős vezető
Ambrus Enikő ügyvezető igazgató

A lapszám DOI-száma: <https://doi.org/10.36373/em-2022-2>

Mátéffy Attila

„Az ördögnek ögyéb madara nincs, mind a páva.”

A magyar és a közép-eurázsiai¹ duális teremtésmondák (A810, A812, K483) összefüggéseiről

Kálmány Lajos (1852–1919)
és Bosnyák Sándor (1934–2020) emlékére

Bevezetés

Jelen tanulmányom a dualisztikus világteremtési mondák magyar változatainak lehetséges eredetével, azok motivikai sokrétősége miatt még inkább *eredeteivel*, történeti-folklorisztikai kapcsolatrendszerével, valamint a nemzetközi mondaanyag mostanáig tetemesnek, de korántsem kimerítőnek mondható szakirodalmi alapján a tárgy kutatásának egyes módszertani kérdéseivel foglalkozom. A duális teremtésmondák, valamint az azokra vonatkozó gazdag nemzetközi szakirodalom magyar nyelvű feldolgozásaiban tapasztalható komoly hiányosságok és lényegi tévedések nagy száma miatt jelen tanulmányomban csupán egy, a duális világteremtési mondákhoz közvetlenül kapcsolódó magyar eredetmagyarázó monda két változatának (a páva a szép tollát az ördögtől kapja) nemzetközi történeti-folklorisztikai összefüggéseit tárgyalom.

A dualisztikus világteremtési mondákról

A monda műfajának és az eredetmagyarázó monda² alműfajának ez a tematikus csoportja³

Mátéffy Attila (1972) – néprajzkutató, turkológus, mongolista nyelvész, a Bonni Egyetem BIGS-OAS doktori iskolájának a hallgatója, attila.mateffy@gmail.com

¹ *Central Eurasia*, melléknévként *Central Eurasian*: Sinor Dénesnek (1916–2011), az Indiana University Department of Central Eurasian Studies elnevezőjének (Sinor 1962-es, az angliai Cambridge-ből az egyesült államokbeli Bloomingtonba érkezése óta használják az azóta világszerte elterjedt történeti-földrajzi fogalmat; a tanszék 1943-tól Sinor érkezéséig más néven működött) szakmailag megalapozott terminológiai újítása, amely az utóbbi közel nyolc évtized során a magyar tudományos köznyelvben sajnálatos módon nem terjedt el. Pallag Zoltán: „1940 júniusában, amikor a németek elfoglalták Párizst, egy darab papíron firkálva kitaláltam Közép-Euráziát.” *Pallag Zoltán beszélgetése a nyolcvankilenc esztendősinor Dénessel, az MTA tiszteleti tagjával*. Magyar Tudomány VII(2005). 883.

² Nagy Ilona: *Eredetmagyarázó monda*. = *Magyar néprajzi lexikon*, I. (A-E). Főszerk. Ortutay Gyula. Bp. 1977. 719–720.

³ Voigt Vilmos fél évszázada még úgy határozta ezt meg, hogy a „dualisztikus eredetmonda az eredetmonda műfajának az alműfaja”; Voigt Vilmos: *Dualisztikus eredetmonda*. = *Világirodalmi lexikon*. II. 875. Szerk. Szerdahelyi István. Bp.

a magyar szakirodalomban 'dualisztikus eredetmagyarázó monda'⁴ vagy a 'világ teremtéséről szóló monda'⁵ elnevezéssel szerepel. A különböző, főként eurázsiai és észak-amerikai népek szájhagyományában, illetve az apokrif irodalomban való előfordulásakor gyakran számos más mondatípussal, így főleg az 'ember teremtése'⁶ mondával keveredik, bővül. Jelen tanulmányomban a mondatípus magyar változataihoz szorosan kapcsolódó egyes narratív motívumokat azoknak a nemzetközi mondaanyagban megtalálható párhuzamaival vetem egybe, ezáltal a tizenhét⁷ ismert magyar mondaváltozathoz kapcsolódó mondaszövegek narratív motívumainak fejlődését, lehetséges terjedési útvonalait és ezen motívumok esetleges felülretegződéseinek, szinkretizálódásainak felvázolását igyekszem elvégezni. Témaválasztásomat az indokolja, hogy a duális teremtésmondák utolsó átfogó elemzéseit⁸ óta egy bő évszázad telt el, s a magyar mondaszövegek zöme jóval e korszak óta került látókörünkbe.⁹ A mondatípus lényege és alap gondolata, hogy (a különböző népeknél eltérő néven szereplő) teremtő (Isten) egy ellentétes erő, egy démiurgosz,¹⁰ a magyar változatokban többnyire az ördög segítségével teremti meg a világot. Leggyakrabban és a legszélesebb körben előforduló motívumai, hogy kezdetben mindenütt csak víz volt,¹¹ majd Isten leküldi az ördögöt a tenger fenekére, hogy hozzon fel onnan homokot/földet. Ez a különböző mondaváltozatokban eltérő okokból csak harmadszorra sikerül neki. Az ördög felhozta földet aztán Isten szétszórja, s így keletkezik a szárazföld. Ehhez a viszonylag gyakori szüzséhez vagy motívumsorhoz a nemzetközi mondaanyag szövegeinek tanúsága szerint száznál több további motívum járulhat.

Jelen tanulmányomban arra a kérdésre keresek választ, hogy a közép-eurázsiai,¹² az észak-európai (karél- finn [karjalai]), az észak- (nyenyec, nganaszan és szölkup), valamint a kelet-szibériai

1972; a vonatkozó típusmutatók: K483. Thompson Stith: *Motif-Index of Folk-Literature*. IV. Bloomington. 1957, IV. 300; lásd még: Hannjost Lixfeld: *Die dualistische Schöpfungsschwank von Gottes und des Teufels Herde* (Thompson K. 483). = *Volksüberlieferung. Festschrift für Kurt Ranke*. Göttingen. 1968. 165–179; A812. Stith Thompson: *i. m.* 1955, I. 161–162.

⁴ Nagy Ilona: *Dualisztikus eredetmagyarázó monda*. = *Magyar néprajzi lexikon*. Főszerk. Ortutay Gyula. Bp. 1977, I (A-E). 614.

⁵ Nagy Ilona: *Világ teremtéséről szóló monda*. = *i. m.* 1982, V (Sz-Zs). 560.

⁶ Nagy Ilona: *Ember teremtése*. = *i. m.* 1977, I (A-E). 685–686.

⁷ Nagy Ilona: *A föld teremtésének mondája és a Tiberiás-tengerről szóló apokrif*. 216. = *Az idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára*. II. Szerk. Andrásfalvy Bertalan–Domokos Mária–Nagy Ilona. Bp. 2004. 181–227.

⁸ Mihailo P. Dragomanov: *Zabeleški v'ru slavjanskite religiozni i etičeski legendi*. Čast' 1. *Sbornik za narodnij umotvorenija* (Szófia). VIII(1892). 257–314; 1894. *Zabeleški v'ru slavjanskite religiozni i etičeski legendi*. Čast' 2: *Dualističeskoto mirotvorenie*. *Sbornik* (...). X(1894). 1–68; Oskar Dähnardt: *Natursagen: Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, I. *Sagen zum Alten Testament*. Leipzig, Berlin. 1907.

⁹ Bosnyák Sándor: *A tenger fenekéről felhozott föld motívuma a magyar teremtésmondákban*. *Ethnographia* LXXX(1969). III. 462–464; Uő: *A bukovinai magyarok hitvilága* I. *Folklór Archívum* VI(1977). 45; Uő: *A moldvai magyarok hitvilága*. *Folklór Archívum* XII(1980). 18–19; Uő: *A világ teremtése a moldvai magyarok mondáiban*. *Vallási néprajz*. III. Bp. 1987. 348–354; Ráduly János–Farágó József: *A földteremtés mondájához*. 260. *Ethnographia* CI(1990). 257–264. Magyar Zoltán: *A csángók mondavilága. Gyimesi csángó népmondák*. Bp. 2003: 35–54, 125–126; Uő: *Csinódi népköltészet. Az Úz-völgyi csángók folklórhagyományja*. *Magyar Népköltészet* Tára IX. Bp. 2009. 252.

¹⁰ „a teremtő Isten segítőtársa, aki Isten utasításai szerint rendezi az anyagot”. Nagy Ilona: *i. m.* 1977, I. 574–575.

¹¹ Stith Thompson: *A810. Primeval Water: In the Beginning Everything is Covered with Water*. = *i. m.* 1955, I. 161.

¹² A tárgy vonatkozásában mindenekelőtt a következők: magyar, baskír, csuvas, (volgai) tatár, szibériai tatár, altaji török (*Altai kiži*), csalkandu (*Čalqandu/Kuu kiži*), jakut, mongol, burját, evenki, szölkup, hanti (osztják), manyisi (vogul), mari (csereemis), mordvin, udmurt (vojják), komi (zürjén), kaukázusi (georgiai, szván, kozák), jezidita kurd (kurmandzsi), (magyar) cigány, román, bolgár, keleti szláv.

(csukcs és jukagir; paleoszibériai) mondaváltozatok milyen kapcsolatban állnak a duális szemlélet és a világtéremtés legrégebbinek ismert és elfogadott írásos forrásaival, az iráni *Avesztával* (lejegyezve Kr. e. 6–4. sz.), az *Ószövetség*-beli Mózes öt könyvével, amely a Genezist is tartalmazza (Kr. e. I. évezred), az apokrif (leggyakrabban bogumil; főleg Kr. u. 10.–kb. 18. sz.-i) iratokkal, a különböző egyéb gnosztikus vallások, a manicheusok, az örmény paulikiánusok, a jezidek (jeziditák),¹³ valamint a délszláv népek (bolgár,¹⁴ szerb, szlovén) világtéremtési mondáival.

A tárgy nemzetközi szakirodalmáról dióhéjban

Mivel a magyar néprajztudomány utóbbi fél évszázadban kiadott összegzéseiben (*MNL*, 1977–1982; *Magyar néprajz nyolc kötetben*, 1988–2011), s egy-egy tanulmányban, mindenekelőtt Nagy Ilona által, már részben ismertetésre került a tárgy nemzetközi szakirodalma, ezért jelen tanulmányban igyekszem kerülni az ott leírtak fölösleges megismétlését, s inkább azokra a problémákra, szerzőkre s műveik tárgyalására fogok itt nagyobb hangsúlyt fektetni, amelyek a magyar szakirodalomban valami miatt eddig kevesebb figyelmet kaptak, vagy a legutóbbi, tárgyra vonatkozó magyar nyelvű tanulmány¹⁵ óta jelentek meg.

Habár a teremtésmondák az eredetmagyarázó mondáknak nem feltétlenül a legarchaikusabb rétegét képezik, ahogyan azt a *Magyar néprajz nyolc kötetben Magyar népköltészet* kötetének Eredetmagyarázó monda/Kutatástörténet szócikkének szerzője állította,¹⁶ hiszen ezen aitiológiai vagy kozmogóniai mondáknak csupán a tárgya és cselekménye (a világ keletkezése, illetve e mondák felfogása szerint a teremtése) zajlott „az idők kezdetén”, a kialakulásuk maga nem törvényszerűen előzte meg a mitológiai gondolkodás által létrehozott más eredetmagyarázó mondákét, legalábbis erre semmi bizonyítékunk nincs, de azért gyakran valóban igen archaikusak lehetnek. Módszeres kutatásuk Európában a 18. és 19. századi misszionáriusoknak és utazóknak a világ számos részéről származó beszámolóí nyomán a 19. század második felében felélénkülő mitológiakutatás részeként indult meg.¹⁷

¹³ Iraki, transzkaukázusi, szíriai, örmény- valamint törökországi kurdok egy gnosztikus vallási csoportja, akik ugyan a 12. században léptek a történelem színpadára, de akkor már régóta léteztek (Manfred Hutter *Iranische Religionen. Zoroastrismus, Yezidentum, Bahā'ūtum*. Berlin–Boston 2019. 107).

¹⁴ A mai Bulgária területe történelmi-földrajzi, valamint kulturális szempontból besorolható Közép-Euráziába is.

¹⁵ Tudtommal: Nagy Zoltán: *Az isten és az ördög huzakodása. = Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére*. Szerk. Ekler Andrea–Mikos Éva–Vargyas Gábor. Bp. 2006. 62–80. Nem kifejezetten a tárgyhoz kapcsolódik, de szintén tartalmaz ide vonható lényeges adatokat, mindenképp a hiedelemrendszert és világrépet érintő areális, interetnikus hatások tekintetében: Nagy Zoltán: *Az őseink még hittek az ördögökben. Vallási változások a vaszjugani hantiknál*. Bp.–Pécs. 2007. 51–92.

¹⁶ Nagy Ilona: *Eredetmagyarázó monda*. 104. = *Magyar néprajz nyolc kötetben*. V. kötet: *Folklor 1. Magyar népköltészet*. Főszerk. Vargyas Lajos. Bp. 1988. 102–132. Vö.: Clyde Kluckhohn: *Recurrent Themes in Myths and Mythmaking*. Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. LXXXVIII. 268–279.

1959: 268 (“recurrent reactions of the human psyche to situations and stimuli of the same general order”; magyar fordításban: az emberi lélek visszatérő [ismétlődő] reakciói ugyanannak az általános rendnek a helyzeteire és ingereire; M. A.); ld. még: Alan Dundes: *Earth-Diver: Creation of the Mythopoetic Male*. 1036. *American Anthropologist*, New Series LXIV(1962). 5. 1032–1051.

¹⁷ John Hugh Marshall Beattie: *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*. London. 1964. 5–6; az ír szociálanropológus J. H. M. Beattie-t (1915–1990) idézi még a neves mitológiakutató, Robert A. Segal: *Myth: A Very Short Introduction*. Oxford–New York. 2004. 1–2; lásd még: Nagy Ilona: *i. m.* 1988. 104.

M. P. Dragomanov esszéjének néhány lényeges megállapítása

Az ukrán M. P. Dragomanovnak (1841–1895) a kutatástörténet máig legalaposabb, a legnagyobb forrásanyagot feldolgozó és a későbbi kutatásokra a legnagyobb hatást gyakorló, eredetileg bolgár nyelven írt, két részben megjelent tanulmánya is e korból származik.¹⁸ Saját jegyzeteivel ellátott esszéje Earl W. Count angol fordításában és kiegészítő jegyzeteivel 1961-ben jelent meg újra.¹⁹ Dragomanov elsősorban a szláv mondák és apokrifek helyét keresi a nemzetközi mondaanyagban, de elemzése során természetesen bőven részletezi az egész anyag eredetét és összefüggéseit illető álláspontját. Munkájában egyes korábbi kutatók, így többek között A. Ny. Afanaszjev (1826–1871) és A. Ny. Veszelovszkij (1838–1906), valamint M. H. de Charencey²⁰ (1832–1916) tárgyra vonatkozó nézeteit kritikusan tárgyalja, amelyet Nagy Ilona már jórészt ismertetett,²¹ így én ezt e helyütt mellőzöm.

Dragomanov átfogó elemzésének egyik legmarkánsabb megállapítása, hogy a finn Kalevala, valamint az óceániai és amerikai teremtésmondák igen erősen különböznek az európai és az ázsiai, így a bennünket érdeklő magyar és más közép-eurázsiai duális teremtéstörténetektől.²² Úgy véli, hogy az óceániai és az észak-amerikai teremtésmondák függetlenek az eurázsiai régió hasonló történeteitől. Dragomanov nézete az, hogy a duális teremtésmondák ősforrása az Indiai-óceán part menti területe, ahonnan egy babilóniai és iráni közvetítő által csekély változásokkal terjedt tovább, elsősorban a manicheus ige hirdetők útján Észak-Ázsiába és Kelet-Európába.²³ A történetek alapja a két isteni személy ellentéte (antagonizmusa) a világ teremtésében; egyikük leküldi a másikat a tenger fenekére, hogy hozzon fel onnan egy adag földet vagy homokot, amelyből a másik megteremti a szárazföldet. Ahogy azt a szerző megállapítja, ez a cselekmény a Kalevala történetéből teljesen hiányzik.²⁴

¹⁸ M. P. Dragomanov: *Zabeležki v' rhu slavjanskite religiozni i etičeski legendi*. Čast' 1. Sbornik za narodnij umotvorenija (Szófia). VIII(1892). 257–314; Uő: *Zabeležki v' rhu slavjanskite religiozni i etičeski legendi*. Čast' 2: Dualističeskoto mirotvorenje. Sbornik (...). X(1894). 1–68. Az adatok részben Oskar Dähnhardt *i. m.* 1-ből (lábjegyzet), valamint Hannjost Lixfeld: *i. m.* 165-ből származnak, mivel Earl W. Count 1961-es fordításában nem árulta el, hol, mikor és mely cím alatt jelent meg Dragomanov eredeti bolgár nyelvű esszéje. Count több helyen is egyetlen esszéről ír (Earl W. Count: *Introduction*. vii–xii. = *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World*. M. P. Dragomanov. Indiana University Publications, Russian and East European Series, Vol. 23. Translated: Earl W. Count. Bloomington–The Hague 1961. vii, viii; “This is a translation of an essay by the Ukrainian academician, Mixailo Petrovič Dragomanov, written originally in Bulgarian. There is a goodly number of reasons for rendering it into English. [...] This is the object of Dragomanov's study. [...] And Dragomanov's study [...] is, I believe, the most informative [...]”), amelyet Nagy Ilona enyhe túlzással tanulmányorozatnak nevez (Nagy Ilona *i. m.* 2004. 187). Tulajdonképpen tehát egyetlen tanulmányról van szó, amely közel azonos cím alatt (ld. fentebb) két részben, 1892-ben és 1894-ben a bolgár *Sbornik* (...) folyóiratban jelent meg, s amelyet Count 1961-ben lefordított angolra, s amely így egyetlen kötetben jelent meg.

¹⁹ M. P. Dragomanov: *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World*. M. P. Dragomanov. Indiana University Publications, Russian and East European Series, Vol. 23. Translated: Earl W. Count. Bloomington–The Hague 1961. Jelen tanulmányomban végig a mű 1961-es angol fordítását és annak oldalszámait jelölöm.

²⁰ M. H. de Charencey: *Une Légende Cosmogonique*. [Le] Havre 1884. Ld. még: M. P. Dragomanov: *i. m.* 12–13; Nagy Ilona: *i. m.* 2004. 189–190.

²¹ Nagy Ilona: *i. m.* 2004. 187–194, 205.

²² M. P. Dragomanov: *i. m.* 1, 16.

²³ Uő: *i. m.* 13.

²⁴ Uő: *i. m.* 16.

Dragomanov végső soron úgy rögzíti a maga álláspontját, hogy a szláv és a török népek dualisztikus mondáinak a bolgároktól egészen a jakutokig, egyetlen forrásból kell erednie.²⁵ A történet alapja szerinte az iráni dualizmusnak a káldeus²⁶ óceáni jellegű szemlélettel való keveredéséből jött létre. Mivel az *Aveszta*,²⁷ a perzsa irodalom legrégebb írásos alkotása igen hiányos formában maradt fenn, Dragomanov szerint ma már talán ezért nem található meg benne maga a duális teremtésmonda. Az ellentét Ormuzd (Ahura-Mazda) és Ahriman (Angro-Manyus) között az *Aveszta* megőrződött első fejezeteiben, az ún. *Vendidád*-ban kerül kifejtésre. Sokkal több minden maradt meg viszont a korábbi kéziratok másolataiként fennmaradt *Bundahišn*²⁸ (‘österemtés’) nevű késő szászánida, tehát középperzsa forrásban.²⁹ Dragomanov értékelése szerint e forrás sokkal többet őrzött meg az ősi közel-keleti kozmogóniából, mint a Biblia. Mindazonáltal az évszázadok során veszített ősi dualisztikus jellegéből, s Ahriman szerepe már inkább Ormuzdénak van alárendelve.³⁰

Dragomanovnak az altaji török, a jakut és az orosz mondaváltozatok viszonyáról alkotott véleménye, amely áttételesen összefügg jelen tanulmány tárgyával is, a következő: „Már megfigyeltük, hogy a bolgároktól a jakutokig különös a hasonlóság e monda egyes változatai között, ami minket arra a feltételezésre kényszerít, hogy minden változatnak egyetlen közös forrásból kell származnia, és valamely erős kulturális hatás következtében terjedt el. [...] E mondának a szibériai törökök közti különösen gazdag fejlettsége kizár minden feltételezést, hogy az a keresztény apokrif történetek hatása alatt terjedhetett el, s hogy azokat Szibériába az orosz kolonizáció hozta el, amely viszonylag új keletű és még mindig gyenge a felső Irtsi és a Léna vidékén”.³¹

A *Bundahišn* számos motívuma, így például az, hogy az ördög, vagyis Ahriman teremti a békát, hogy belefurakszik a kígyóba, hogy elárasztja a világot maró és mérgező állatokkal, gyíkokkal, békákkal, kígyókkal, vagy, hogy az *Ormuzd* (Ahura Mazda) által síknak, felfogása szerint tehát tökéletesnek teremtett világot hegyekkel szabdalta szét, számos későbbi mondaváltozatban köszön vissza.³² Dragomanov a zoroasztrikus tanok terjesztését a különböző gnosztikus vallások, így elsősorban a manicheusok, továbbá az örmény paulikíanusok, a jezidek (jeziditák), a bogu-

²⁵ Uő: i. m. 20. Ez tulajdonképpen egy diffuzionista elképzelés, megelőzve olyan kimondottan diffuzionista szemléletű kutatókat, mint Leo Frobenius, Friedrich Ratzel, P. Wilhelm Schmidt vagy Wilhelm Koppers.

²⁶ Dragomanov természetesen nem a sokkal későbbi keleti keresztény káldeus egyházat érti a fogalom alatt (*Chaldean oceanic tales*), hanem az arámiáknak a Kr. e. I. évezredben Mezopotámia legdélekeletibb, tengerparti területein élt egyik törzset, a félnomád káldeusokat avagy kháldeusokat. Az általuk lakott terület helyvel-közzel a mai Iraknak, Szíriának, Libanonnak, Palesztinának és Izraelnek felel meg.

²⁷ Az *Aveszta* magyar fordítása: <http://mek.niif.hu/06300/06310/06310.pdf> (Zajti Ferenc [ford. és jegyz.]: *Zarathustra Zend-Avesztája*. Bp. 1919). Utolsó megtekintés: 2020-10-26. Angolul talán még mindig James Darmesteter fordítása javasolható (James Darmesteter: *The Zend-Avesta*. Part I. *The Vendidad*. The Sacred Books of the East, Vol. IV. Oxford. 1880; Uő: *The Zend-Avesta*. Part II. *The Sîrôzahs, Yasts, and Nyâvis*. The Sacred Books of the East, Vol. XXIII. Oxford. 1883).

²⁸ A *Bundahišn* (‘creation of the beginning’ vagy ‘original creation’) angol fordítása, függelékkel: Edward William West: *Pahlavi Texts*. Part I. *The Bundahis, Bahman Yast, and Shâyast lâ-Shâyast*. Oxford 1880. 1-187; más fordításban online is olvasható: Behramgore Tehmuras Anklesaria: *Iranian or Greater Bundahishn*. Bombay 1956. Online: <http://www.avesta.org/mp/grb.htm>. Utolsó megtekintés: 2021-10-22.

²⁹ A kézirat húsz középperzsa szöveget tartalmaz, amelyből kilenc (4–12) a tulajdonképpeni *Bundahišn*. Az ezt megelőző három szöveg dátumozott kolofonokat tartalmaz, amelyeken az A.Y. 690, 720 és 700 (Kr. u./i.sz. 1321, 1351, 1331) dátumok szerepelnek. A kéziratokat nem sokkal ezen dátumok után másolták (E. W. West i. m. xxvii).

³⁰ M. P. Dragomanov: i. m. 24.

³¹ Uő: 28. (fordítás angolból: Mátéffy Attila. A továbbiakban: M. A.)

³² Uő: 26–27.

milok, stb. tevékenységének tulajdonítja. Ezen véleményét támasztja alá a Radloff lejegyezte altaji török teremtésmondában³³ előforduló *Mandy-Širā* (a szanszkrit *Maitreja* névből) és az óiráni eredetű *Šal-Jimā* nevek (az *Avesztában Jima*).³⁴ E szoros kapcsolatokról összefoglalóan úgy vélekedik, hogy annak a területnek az északkeleti csücskén (Dél-Szibéria: altaji törökök, mongolok), ameddig a manicheizmus egykor elterjedt, ott dualisztikus jellegű kozmogóniai mondák találhatók, amelyek véleménye szerint leginkább a káldeus-iráni mondákhoz hasonlóak, amelyekről pedig feltételezi, hogy a Kelet-Európa és Észak-Ázsia népi irodalmában megtalálható világtérítési mondák közvetlen forrásai.³⁵

A szerző egyebek mellett még bemutatja a kaukázusi és a bolgár mondaváltozatok szoros összefüggéseit is, amelynek ismertetése e helyütt nem szükséges, hiszen azt Nagy Ilona már kimerítően megette.³⁶ Dragomanov véleménye, miszerint az eurázsiai duális teremtésmondák iráni gnosztikus eredetre mennének vissza, Oskar Dähnhardt személyében jelentős német követőre talált, de annak az 1930-as évek elejétől komoly bírálói is akadtak.

Oskar Dähnhardt munkájának eddig figyelmen kívül hagyott egyes részletei

Oskar Dähnhardt *Natursagen* című négykötetes műve első kötetének a világ, az ember, és Éva teremtéséről, valamint a dualisztikus ördögmondákról írt fejezetei³⁷ is ismertette valamelyest Nagy Ilona, az eredetmagyarázó mondák legkiválóbb hazai ismerője, így nem időzöm hosszabban felette. Dähnhardt szemléletében Dragomanovot követte, de újdonság nála, hogy amúgy is gazdag forrásanyaga részeként élénkebben foglalkozik a magyar anyaggal is, amelyhez forrásai Kálmány Lajos³⁸ és Heinrich von Wlislöck³⁹ művei voltak. Mivel a két utóbbi szerzőnek a magyarok néphitét, vallásos népszokásait, valamint kozmogóniai elképzeléseit tárgyaló, 1892-es (Kálmány) és 1893-as (Wlislöck) egyaránt német nyelvű munkáinak tanulságait Nagy Ilona az elmúlt közel fél évszázad során Dähnhardt kötetének forgatása ellenére sem hasznosította,

³³ Wilhelm Radloff (gesammelt und übersetzt): *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens*. I–VIII. 1. Abtheilung, Übersetzung. I. Theil: Die Dialecte des eigentlichen Altai: Der Altajer und Teleuten, Lebed-Tataren, Schoren und Sojonen. St. Petersburg: Commissionäre der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

1866. 175–184 (Radloff német fordítása); a szöveg eredeti nyelven: Uő: *South-Siberian Oral Literature. Turkic Texts*, Volume I. The Uralic and Altaic Series, 79/1. Bloomington–The Hague [1866] 1967. 159–166. Az altaji törökök, csakúgy, mint a környező török (hakasz, kumandin, sör, teleut, telengit, tuva stb.) és mongol (ojrát, burját, halha) nyelvet beszélő, részben vagy egészben dél-szibériai népcsoport a térségben archaikusabb samanista, animisztikus, helyenként totemisztikus (ld. pl. Morten Axel Pedersen: *Totemism, Animism and North Asian Indiegneous Ontologies*. The Journal of the Royal Anthropological Institute. VII(2001). 3. 411–427) világszemlélete mellett a tibeti buddhizmust (lámaizmust) követte a 19. században és napjainkban újra, s ez a szóban forgó, 19. században rögzített narratívára is rányomta bélyegét.

³⁴ M. P. Dragomanov *i. m.* 47.

³⁵ Uő: 40.

³⁶ Nagy Ilona: *i. m.* 2004. 193.

³⁷ Oskar Dähnhardt: *i. m.* 1–89, 89–114, 114–127, 127–205.

³⁸ Kálmány Lajos: *Kosmogonische Spuren in der magyarischen Volksüberlieferung I. Die Schöpfung II. Der Sündenfall*. Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. II. 1–5. 139–148; Uő: *i. m.* 1893.

³⁹ Heinrich Wlislöck: *Volks Glaube und religiöser Brauch der Magyaren*. Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte, VIII. Münster i. W. 1893. 111.

így érdemes kitérni rájuk. Dähnhardt az első kötet 4. fejezetében (*Dualistische Teufelssagen und ihre Ausläufer*), a dualisztikus teremtésmondák maradványai, oldalhajtásai, a néphagyományban fennmaradt töredékes nyomairól írt alfejezetének (8. *Ausläufer der dualistischen Schöpfungssagen*) első pontja alatt (1. *Der Pfau*)⁴⁰ közli újra egy Kálmány Lajos által Temesköz-Lőrinczfalván⁴¹ gyűjtött, s általa a bűnbeesés következményeként interpretált rövid mondaszöveget (amelyet szintén Kálmány fordított németre, s amely fordítást Wlislocki újraközölt),⁴² arról, hogy miért rút a páva lába. A monda Kálmány eredeti magyar nyelvű közlésében így kezdődik: „Az Ördögnek ögyéb madara nincs, mind a páva, [...]”.⁴³ Dähnhardt a németül közölt magyar monda után bemutat még egy „kisorosz” (ukrán) és egy lengyel szöveget, amelyekben az ördög valamilyen kapcsolatban van a pávával.⁴⁴ Dähnhardt helyütt nem említi a jezideket, akikről egy külön fejezetben ír, amelyben viszont sem *Tawüsi Meleket*, a pávaangyalt nem említi, sem más pávát. Ugyanakkor könyve 5., a bűnbeesést tárgyaló fejezetét így kezdi: „Ahogy a pávát a negyedik fejezetben, mint az ördög madarát (*Teufelsvogel*) ismertük meg, úgy bukkan fel a bűnbeesés mondájában, mint a gonosz szövetségese.” Ezután közöl egy óarab és egy arab mondat, valamint a perzsa al-Ṭabarī-nak (Kr. u. 838–923) a tárgyalt kérdéshez (bűnbeesés, ördög, páva) illő, arabul írt szövegrészletét (*Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, I: 82).⁴⁵

Uno Holmberg példamutató kutatói magatartása és néhány módszertani megjegyzés

Mivel jól mutatja be a kutatás első évtizedeiben felmerülő s sok tekintetben máig érvényes dilemmákat és véleményeket, közlöm Uno Holmbergnek⁴⁶ (Uno Holmberg-Harva, 1882–1949) a siberiai földbúvármondák eredetéről alkotott polemizáló véleményét:

Veszeloovszkij, aki átfogó összehasonlító kutatást végzett az utoljára említett egyház [a Görögkatolikus Egyház] legendái vonatkozásában, azon a véleményen van, hogy ez a [bolgár] teremtéstörténet a bulgáriai bogumil szektától származik. Akárhogy is van, mi sem a bogumil irodalomban, sem pedig az örmény gnosztikusokéban, akiktől előbbiek dualisztikus elképzelése ered, nem találkozunk a [tenger fenekéről] felhozott föld történetével.⁴⁷ A föld eredetének e története először egy 15. századi orosz kéziratban jelenik meg, de abban az időben már nagyon elterjedtnek tűnik. Schiefner, akinek tudomására jutottak az orosz szektáriánusok történetei, azt feltételezi, hogy a mi dualisztikus mondánk az orosz szökevényekkel és telepésekkel

⁴⁰ Uő: 196.

⁴¹ Mai neve Terján. A Magyar Királyság egykori Temes vármegyéje, Délvidék, ma Szerbia része. A mai Majdán (Magyarmajdán; szerbül: Majdan) és Egyházaskér (szerbül: Vrbica) közelében fekszik, ahol Kálmány Lajos szintén folytatott helyszíni gyűjtéseket.

⁴² Heinrich Wlislocki: *i. m.* 111.

⁴³ Kálmány Lajos: *Világunk alakulási nyelvgyományainkban. Mythologiai tanulmány.* Szeged 1893. 47.

⁴⁴ Oskar Dähnhardt *i. m.* 197. A további két rövid (ukrán és orosz) mondaszövegben nem szerepel az ördög, csak a páva, így nem tartom indokoltnak a tárgyalásukat.

⁴⁵ Uő: 206–208.

⁴⁶ Uno Holmberg: *Finnó-Ugric, Siberian.* The Mythology of all Races, IV. Boston. Reprint: 1964. New York 1927. 297–523, 545–559, 581–587.

⁴⁷ Vő.: Oskar Dähnhardt *i. m.* 41–42; Nagy Ilona *i. m.* 2004: 204.

vándorolt Európából Észak- és Közép-Ázsiába. Ugyanakkor Szumcov kételkedését fejezi ki, hogy az újonnan érkezett oroszok ilyen viszonylag rövid idő alatt meg tudták volna honosítani a mondájukat Közép-Ázsia népeinek hiedelmeiben.⁴⁸ Ezért aztán nesztoriánus hatást gyanít, mivel ez a szekta nagy területeket hódított meg az iszlám térnyerését megelőzően.⁴⁹ Perzsa hatásra mutat a tény, hogy Isten az egyik altaji teremtésmondában⁵⁰ „az igaz *Kurbystan*”-nak (=Ahura Mazda) nevezi magát. Viszont azokon a területeken, ahol a buddhizmus általánosan elterjedt, a nevek ebből a vallásból származnak, mint pl. *Burhan* [Buddha – M. A.] stb., bár a gonosz felbukkanása itt iráni hatásra utal. Lehetséges-e, ahogy Dähnhardt szintúgy gyanítja, hogy a földfelhozatal dualista mondája valahonnan az irániak szomszédságából ered, például a szíriai gnosztikusok köreiből, ahonnan az elvándorolt mind Oroszországba, mind Bulgáriába, és Perzsián keresztül Közép-Ázsiába? Minthogy e feltételezésnek az igazolását nem lehet a tárgyra vonatkozó irodalmi forrásokban megtalálni, egy további feltételezést kellene tennünk, vagyis, hogy az írásos tanításokhoz az utókorra hagyományozott szóbeli történetek is hozzájárultak, amelyek együtt megfelelnek a mondánk szövegének. Akárhogy is van, ahogy azt bemutattuk, e mondáknak legalábbis bizonyos jellegzetességei a Közel-Keletről származnak. Az is lehetséges, hogy ez a mondakör nem egyetlen teremtésmonda, hanem eltérő tartalmú elképzelések és történetek gyűjteménye, amely különböző helyekről lett összegyűjtve.⁵¹

Ahogy az látható, Holmberg a szibériai és közép-ázsiai világteremtési mondák eredetét illetőleg több lehetőséget és korábbi véleményt is mérlegelvé, leginkább egy szinkretikus kialakulást lát valószínűnek. Az egész tanulmányát és az általa rövidítve közölt jakut, altaji, kirgiz, alarszki burját, burját (Balagan járás), kaukázusi, bolgár, cigány, udmurt (votják; Szarapuli járás), észak-orosz, hanti (osztják), manysi (vogul), keleti finn, szamojéd (Turuhanszki járás),⁵² szölkup (osztják, szamojéd), szíu,⁵³ huron, indiai, japán, bajkáli tunguz, kamcsadál (itelman) mondaszövegeket itt nincs mód tárgyalni, csupán két, valamelyest váratlan motívumpárhuzamot kívánok módszertani céllal megemlíteni. Az első, hogy a bűvár a merülés során a tenger mélységeiben egy rákkal találkozik. A buddhista jegyeket is magán viselő burját mondában a rák a bűvármadár úticélja iránt érdeklődik, s mire utóbbi azt feleli, hogy a tenger fenekéről igyekszik földet felhozni, a rák méregbe gurul, s azt feleli, hogy ugyan ő örökké a vízben tartózkodik, de még soha nem látta a tenger fenekét.⁵⁴ A monda párja egy udmurt változat, amelyben Isten segítőtársa, amikor lemerül a tengerbe, szintén találkozik a rákkal, itt is érdeklődik, s a rák azt feleli, hogy bár már százhusz éve

⁴⁸ N. F. Szumcov: *Ot gologoski hristianskih predanij v mongolskih skazkah*. Etnografičeskij Obozrenie III. Moszkva. 1890. 5.

⁴⁹ Holmberg itt A. Schiefnernek Radloff kötetéhez írt előszavában (W. Radloff: *i. m.* 1866, I. x) kifejtett véleményére utal, miszerint az európai oroszok keresztény kulturális hatását lehetne az altaji török világteremtési monda szövegén látni. Holmberg a Közép-Ázsia földrajzi megjelölés alatt következetesen Közép- és Belső-Ázsiát érti, beleértve a Bajkál-tó környékét is.

⁵⁰ W. Radloff: *i. m.* 177. A szöveg Radloff általi német fordítása a következő oldalakon szerepel: Uő: 175–184.

⁵¹ Uno Holmberg: *i. m.* 321–322. (ford. M. A.)

⁵² Vízözönmonda, vagyis nem világteremtési monda.

⁵³ Sioux; Nebraska, North Dakota, Manitoba stb. (Egy. Áll.) és Saskatchewan (Kanada) államokban élnek.

⁵⁴ Uno Holmberg: *i. m.* 1927. 325; *Skazanija burjat, zapisannyja raznjami sobirateljami*. = *Izvestija Vostočno-Sibirskago Otděla Russkago Geografičeskago Obščestva*, i. II. Irkutzk 1890.

a tenger lakója, még soha nem találkozott az óceánban földdel.⁵⁵ A másik hasonló összefüggés egy manysi és egy kamszadál⁵⁶ motívum között mutatkozik. A föld mindkettőben a mennyből ereszkedik le.⁵⁷ Ez a két, talán meglepő motívikai összefüggés élesen világít rá arra, hogy egy független és előítéletektől mentes kutatónak nem szabad olyan bemeneti prekoncepciókkal nekiállnia az összehasonlító-történeti kutatásnak, mint amilyen az „altaji”, a „finnugor” vagy az „ugor”, hanem minden adatot válogatás és ideológiai irányítotttság nélkül kell egybevetnie, ahogy azt Harva is teszi. A pártatlan következtetések levonása természetesen csak ezután valósulhat meg. Nagy Ilona már többször idézett tanulmányában így ír: „Vargyas *is* (kiemelés tőlem) a vogul teremtésmondát kereste a magyar néphitben (...)”.⁵⁸ Amennyiben ez így volt, akkor módszertanilag helytelenül járt el. Abban az esetben, ha Nagy Ilona az *is* kötőszót Vargyas és *a maga* kutatói prekoncepciója miatt használja, akkor választ kapunk arra a kérdésre, hogy miért mellőzött konzekvensen egyes releváns adatokat írásaiban: mert azok nem feleltek meg az ideológiai célkitűzéseinek.

Leopold Walk és a pártatlan kutatói szemlélet

A kutatói semlegesség vonatkozásában érdemes megemlíteni még Leopold Walk tanulmányát is. Holott elemzésének főszövege nem hosszabb egy fél oldalnál, a 17 oldalas tanulmány egésze módszertanilag rendkívül előremutató volt nem csupán megjelenése idején, de, ahogy gyakran tapasztaljuk, sok esetben még ma is.⁵⁹ A nemzetközi szakirodalomban felhasználták ugyan eredményeit,⁶⁰ de a magyar kutatók mindmáig mellőzték azok figyelembevételét. A szóban forgó tanulmány legnagyobb erénye pragmatikus szűkszavúsága, valamint tízoldalas motívumtáblázatának kidolgozottsága és adatgazdagsága. Ez a motívumtáblázat⁶¹ a legelső oszlop alatt a két évtizeddel később, Stith Thompson által A812-es típusmutatóval jelölt mondatípus előfordulásának a szerző által ismert földrajzi területeit (A, B, C), alattuk pedig az érintett népcsoportokat jelöli: A: Európa, 1–10. sorokban: Oroszország (10 változat); 11. Óhitűek („raszkolnyikok” ~ „szakadárok”); 12. Filippiánusok („Philipponen” ~ az óhitűek egy másik csoportja), Kelet-Poroszo.;⁶² Észto.; 13.

⁵⁵ Uno Holmberg: *i. m.* 325; P. Bogajevszkij: *Etnografičeskoe Obozrénie* IV. 1890. 143.

⁵⁶ S. Krašenninikov: *Opisanie Zemli Kamčatki*. Petrograd 1819. ii, 100.

⁵⁷ Uno Holmberg: *i. m.* 330; Munkácsi Bernát: *Die Weltgottheiten der wogulischen Mythologie* (III.). Keleti Szemle. IX(1908). III. 209–210; Vö.: Vargyas Lajos: *Honfoglalás előtti keleti elemek a magyar folklórban*. Történelmi Szemle 1977. 110–111, 120.

⁵⁸ Nagy Ilona: *i. m.* 2004. 183. Érdemes megjegyezni, hogy Vargyas Lajos kutatói szemlélete a Nagy Ilona által leírtánál azért valamelyest nyitottabb volt: „Néprajzkutatóink előtt sem eléggé ismeretes, hogy van néhány teremtésmonda töredékünk, amit obiugor és szibériai török népek hasonló darabjaival lehet összevetni”. Vargyas Lajos: *i. m.* 107. Vö. Vargyas Lajos adatbázisában, lineáris kronológiájában és kissé sematikus szemléletében ma már szintén kevésbé releváns, bár a fenti jellemzésnél még mindig komplexebb összegzésével: Uő: *i. m.* 120.

⁵⁹ Leopold Walk: *Die Verbreitung des Tauchmotivs in den Urmeerschöpfung- (und Sintflut-) Sagen. A Das eurasische Gebiet*. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. LXIII(1933). 60–76; Stith Thompson: *i. m.* 1955, I. 161 (A812.).

⁶⁰ Hannjost Lixfeld: *i. m.* 166.

⁶¹ A szerző a csukcs és jukagir változatokat (Waldemar Jochelson: *The Koryak*, Leiden–New York 1908) végül nem tudta tanulmányának tárgyalásába belevonni (Leopold Walk: *i. m.* 63), így ezek a táblázatból is kimaradtak.

⁶² Nagyjából a mai Lengyelország északkeleti része Gdańsk (Danzig) várossal, a Kalinyingrádi terület Kalinyingrád (Königsberg) várossal (Oroszország fennhatósága alatt), valamint Litvánia nyugati, tengerparti része Klaipėda (Memel) várossal.

„Kisoroszek” (rutének); 14–18. Ukrajna (5 változat); 19. Galícia; 20. Bukovina; 21–22. Románok; 23. Bolgárok; 24. Szlovének; 25–26. Lettek; 27. Litvánok; B: Északkelet-Európa, Észak-Ázsia, 1–31. sorokban: 1–2. Finnek; 3. Udmurtok („votjákok”, Szarapuli kerület); 4–5. Mordvinok; 6. Hegyi marik („hegyi cseremiszek”; Kazanyi terület); 7–11. Manysik („vogulok”; 5 változat); 12. Jurák-szamojédok (nyenyecék); 13. Jenyiszeji szamojédok (enyecék) és tavgi szamojédok („Awam-Tawgy” ~ nganaszan); 14. Szamojédok; 15. Jenyiszejiek (ketek); 16. Altajiak (*Altai kiži*; „Altai-Tataren”);⁶³ 19. Csalkandu (*Čalqandu/Kuu kiži*; „Lebed-Tataren”);⁶⁴ 20. Halha mongolok; 21–24. Jakutok; 25–29. Burjátok (az alarszki burjátokkal együtt); 30. Csukcsok; 31. Jukagirok; C: India, Hátsó-India, Indonézia, 1–18. sorokban: 1–7. India; 8. Srí Lanka (Ceylon); 9. Birhor (Dzshárkhand, India); 10. Munda (India); 11. San (Shan, Burma/Mianmar); 12. Garo (ÉK-India); 13. Kacsari (Asszám, India); 14–15. Szemang („Kenta-” és „Kensiu-Semang”, Maláj-félsziget); 16. Fülöp-szigetek déli része; 17. Dajak-Borneo; 18. Gilbert-szigetek, Mikronézia. A római számokkal jelölt 19 szempont, illetve motívum pedig, amelyeket a fenti földrajzi területekről, illetve népcsoportoktól feljegyzett „tenger fenekéről felhozott föld” („Tauchmotiv”; *Earth-Diver*) mondájának változataiból oszlopokba rendezve találunk, a következők: I. Kiindulási helyzet; II. Aki a (tenger fenekére) küld (-i a másikat); III. A merülés célja; IV. A (merülés) száma; V. Aki merül; VI. Tartam (mélységek); VII. A sikertelenség módja; VIII. A sikertelenség oka; IX. A siker oka; X. (A felhozott) anyag; XI. Az anyag átadása; XII. A Föld kialakítója; XIII. A Föld kialakításának módja; XIV. A teremtő lepihenése; XV. A Föld megnagyobbítása; XVI. A Föld megerősítése (megtámasztása); XVII. Kísérlet a vízbe fojtásra; XVIII. Kísérlet a becsapásra; XIX. A Föld növekedése (a bot motívuma).

Leopold Walk, amint a táblázat rövid leírásából is látszik, módszertanilag példát mutat a „bemeneti” (input) adatok előítéletektől mentes, pártatlan kezelésében, s adatait nem manipulálja olyan ideológiákkal, mint amilyen az „altaji”, a „finnugor”, az „indoeurópai” vagy az „uráli”, amelyek nyelvészeti-ideológiai absztrakciók csupán, mitológiai és folklorisztikai alkalmazásuk pedig megfelel annak a 17–19. századi elképzelésnek, miszerint a nyelveket családokba lehet rendezni, annak ellenére, hogy a család egy biológiai-társadalmi fogalom (amelynek társadalmi formái ráadásul kultúránként eltérnek), míg az emberi nyelv nem egy testtel rendelkező, élő organizmus,⁶⁵ hanem egy kulturális produktum, amelyet kulturális úton sajátít el minden egyes beszélő.⁶⁶ Erre az elhibázott „nyelvcsalád”-asszociációra aztán egész kutatói generációk építették ideológiai várukat, miszerint egy homogénnek hitt népcsoporthoz tartozó beszélőknek (kultúrahordozók) a biológiai származása automatikusan megfelelne az általuk beszélt (egyetlen) nyelv eredetével, s ha már e kettő eredetét egyezőnek tekintették, akkor a mitológiai és folklorisztikai hagyományaiknak is meg kell felelniük ennek a remélt és

⁶³ A teleutokkal és telengitekkel együtt az Altaj Köztársaságnak inkább a déli részén élnek (Marcel Erdal, Irina Nevskaya, Hans Nugteren és Monika Rind-Pawłowski (Hrsg.): *Handbuch des Tschalkantürkischen*. Teil 1: *Texte und Glossar*. Turkologica 97,1. Wiesbaden 2013: VII).

⁶⁴ A kumandinnal (*Qumanda/Qumandī kiži*) együtt az Altaj Köztársaságnak inkább az északi részén élnek (Uók).

⁶⁵ Ld. pl. Nicholas J. Enfield: *Transmission Biases in the Cultural Evolution of Language*. = *The Social Origins of Language*. Ed. Dor, D., C. Knight és J. Lewis. Oxford–New York 2014. 325–326.

⁶⁶ Ld. pl. Michael Tomasello: *The Cultural Roots of Language*. = *Communicating Meaning: The Evolution and Development of Language*. Ed. Boris M. Velichkovsky–Duane M. Rumbaugh. Mahwah, N.J. 1996. 275–307; Uő: *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, MA–London 1999.

kitalált egységnek.⁶⁷ E helyütt nincs lehetőség az egész probléma kifejtésére, ezért csupán emlíktettek az említett burját-udmurt és manysi-kamcsadál narratív motívumok összefüggéseire, amely összefüggésekre soha nem derülhetett volna fény, ha Uno Harva vagy Leopold Walk egy életen át „a vogul teremtésmondát kereste” volna egy kitalált mitológiai-folklorisztikai közösség tagjai között. Sajnálatos tény, hogy Harva és Walk kutatói példája kevés követőre talált a magyar duális teremtésmonda-változatok kutatói között.

Elli Kaija Köngäs, a földbúvár (Mot. A 812) és a jezidi Pávaangyal

Nagy Ilona egyetlen tanulmányában említi meg Köngäs nevét, akkor is Dundesre hivatkozva,⁶⁸ (s mellőzve a kérdéses esszé bibliográfiai adatainak közlését), beszámolva arról, hogy utóbbi egyetértett előbbivel és egyes korábbi kutatókkal,⁶⁹ akik a dualizmust későbbi fejleménynek tekintik.⁷⁰ Mivel e kérdés kifejtése Köngäs hibákkal teli és rendkívül szerény számú adatra támaszkodó esszéjének legszellemesebb és legmaradandóbb része, érdemes idézni.

Szeretnék javasolni egy interpretációt, amely eddig nem merült fel a földbúvár-mítosznak szentelt nagyszámú tanulmányban. Először is, van a teremtő, egyedül. Aztán van a teremtő és egy madár vagy valamilyen más lény, aki vele van, vagy akit előbbi odarendel, hogy segítsen neki, amikor látja a [tükör]képét a vízben. Mit jelenthet ez?

Létezik egy ősi és széles körben elterjedt elképzelés valamiről, amely akkor is együtt van egy személlyel, amikor az egyedül van. Ez a valami a lélek vagy a szellem. A lélek fel tudja venni egy állat alakját, többnyire egy madárét; tulajdonképpen a “bird soul,” a „lélekmadár,” *Seelenvogel* kifejezés a vándorlélek *terminus technicus*-a a folklórirodalomban. Ennek az elképzelésnek az elterjedtsége igen széles körű; különösen gyakori a sarkvidéken, ahol a sámánygyakorlat feltételezi az elképzelést; ahol a sámán elküldi a lelkét messzire, hogy nehéz feladatokat teljesítsen. Ahogy a német tudós, Adolf E. Jensen megállapítja, ahol

⁶⁷ Ld. pl. Nagy Ilona: *A föld teremtésének mondája*. Ethnographia. XC(1979). 3. 323–330. „Mindmáig él a jogos kíváncsiság finnugor hagyományaink iránt. Csaknem egy évszázada sarkallja a tudósokat a finnugor mitológiához hasonló magyar mitológia összeállításának gondolata. Ennek a kísérletsorozatnak az értékelése a tudománytörténet feladata.” Nagy Ilona: *i. m.* 323; ld. még: Hoppál Mihály (szerk.): *A Tejút fiai. Tanulmányok a finnugor népek hitvilágáról*. Bp. 1980; Vértes Edit (szerk.): *Szibériai nyelvrokonaink hitvilága*. Bp. 1990.

⁶⁸ Nagy Ilona a szövegében Dundes 1962-es tanulmánya újrakiadásának oldalszámait adja meg (pl. 1984. 281), míg irodalomjegyzékében az eredeti tanulmány adatait. Ennek a figyelmetlenségnek az lett a következménye, hogy akik csak az eredeti tanulmányhoz férnek hozzá, nem tudnak utánanézni a hivatkozásainak. Én szerencsés helyzetben voltam, mert mindkét kiadást beszereztem, így át tudtam küzdeni magam Nagy Ilona csapdáján.

⁶⁹ Pl. Uno Harva (Holmberg): *Altain suvun uskonto*. Helsinki. 1933; Earl W. Count *The Earth-Diver and the Rival Twins: A Clue to Time Correlation in North-Eurasiatic and North American Mythology*. 55–65. = *Indian Tribes of Aboriginal America. Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*. Ed. Sol Tax. Chicago 1952. 61; ld. Elli Kaija Köngäs: *The Earth-Diver (Th. A 812)*. 165, 168. Ethnohistory VII(1960). 2. 151–180; Dundes 1962: 1042; Alan Dundes: *Earth-Diver: Creation of the Mythopoetic Male*. 283. = *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. Szerk. Alan Dundes. Berkeley–Los Angeles–London. 1984. 270–294. Segítségül megadom a tanulmány mindkét megjelenésének adatait azok számára, akiknek közülük csak az egyik elérhető, mert Nagy Ilona tanulmányának hibás hivatkozása visszakereshetlenné teszi az információkat.

⁷⁰ Nagy Ilona: *The Hungarian Earth-Diver Myth*. 120. = *Uralic Mythology and Folklore*. Eds. Hoppál Mihály–Juha Pentikäinen. Ethnologica Uralica, 1. Bp.–Helsinki 1989. 115–121.

a sámánygyakorlat megtalálható, ott mindenütt a dualisztikus világfelfogással van összekapcsolva, ahogy az már a sámán azon jellegzetes képességéből is adódik, hogy a „lelke” el tudja hagyni a testét.⁷¹

A lélekmadár például a tulajdonosa testétől függetlenül képes a helyét változtatni, feladatokat teljesíteni, amely a személynek magának nem lehetséges, vándorolni a tengeren túlra és meglátogatni a túlvilágot. Nem tudnánk-e esetleg elképzelni, hogy a szolgálatkész állat a földbúvár-mítoszban a teremtő lélekmadara? Sámánisztikus kifejezéssel, a lélek a segítő szellem. A földbúvár-mítoszban a teremtőnek földre van szüksége: elküldi a szellemsegítőjét, hogy teljesítse a nehéz feladatot. (...)

Egyes kutatók hangsúlyozták a tényt, hogy a vallási dualizmus a mítoszban nem eredeti. Egyetértek ezzel, mégpedig jó okkal: a dualisztikus „álruha” egy későbbi fejlemény, a középkori keresztény doktrínákból eredő gyökerekkel, ahogy Dragomanov és mások kimutatták. Én a földbúvár interpretációjának egy másfajta dualizmusát javaslom: egy pszicho-fizikai dualizmust, a lélek elképzelését, amely elválasztható a testtől.⁷²

A tanulmány legvégén található egész elgondolás és annak levezetése rendkívül ötletes, amely Köngäs egész, 1952-es mesterszakdolgozatára épülő szövegét elolvasva némileg váratlanul éri az olvasót, hiszen az azt megelőző szerény mennyiségű és földrajzilag⁷³ is igen behatárolt adatból ez a magyarázat nem következne egyértelműen. A szerző későbbi pályafutása során sajnálatos módon már nem foglalkozott a tárggyal, így elgondolását nem fejleszthette elméletté. Ami a kifejtését illeti, Dragomanov persze közel sem azt írta, hogy a világteremtési mondák dualizmusa a középkori keresztény doktrínákból eredne, ahogy az ő elképzeléseit követő Dähnhardt sem írt ilyet. Ebből látszik, hogy Köngäs valójában nem olvasta el figyelmesen ezeket a munkákat. Mint fentebb már láttuk, Dragomanov véleménye az volt, hogy az iráni dualisztikus elképzelések formáltak az eurázsiai földbúvármondákat, köztük a későbbi apokrif szövegeket. Az iráni dualizmus azonban csupán egyszer van Köngäs egész tanulmányában megemlítve, mégpedig annak bibliográfiájában, s ott is egy olyan könyv címében, amelyet fel sem használt igencsak hiányos elemzéséhez, minthogy egyszer sem hivatkozik rá.⁷⁴ Az altaji és belső-ázsiai mondák esetében pedig, amelyeket Köngäs szóba sem hoz, Dragomanov Veszeloovszkijjal szemben eleve nem számolt az orosz hittérítők tevékenységével, hanem közvetlen manicheus hatást gyanított.⁷⁵ Köngäs nem szolgál magyarázattal a tekintetben sem, hogy elképzelése szerint hogyan, mely időszakban és mely földrajzi területen hathatott

⁷¹ Adolf Ellegard Jensen: *Mythos und Kult bei den Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen.* Wiesbaden 1951. 301.

⁷² Elli Kaija Köngäs: *i. m.* 167–168. (ford. M. A.)

⁷³ Többségében Észak-Amerika és Kelet-Európa, kiegészítve a nyenyec (jurák-szamojéd) adatok létezésének pusztá említésével, valamint egy jezidi és egy ket („jenyiszjei osztják”) adattal.

⁷⁴ Louis Charles Casartelli: *Dualism (Iranian).* = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 5. kötet. Ed. James Hastings. New York 1955.

⁷⁵ Általánosságban a manicheizmus, a buddhizmus, a zervanizmus és esetleg a mazdaizmus (zoroasztrizmus) vallási irányzatairól tartotta, hogy az észak-eurázsiai környezetben hatást gyakorolhattak, míg a nesztóriánus kereszténység és az ortodox egyház hatásáról csak az adott helyzetnek megfelelően lehet beszélni (Count előszava; M. P. Dragomanov: *i. m.* viii); utóbbiéről inkább Nyugat-Szibériában, előbbiéről inkább Belső-Ázsiában. Ld. még bővebben: M. P. Dragomanov: *i. m.* 35–36; 40, 49–50; 67–68 (E. W. Count 1. végjegyzete).

volna a szibériai sámánizmus lélekmadár-elképzelése a közel-keleti zoroasztrikus, manicheus és jezidi duális felfogásra. Ami azonban mégis megvilágítja a kérdést, hogy mi vezette a tanulmánya írásakor még csak 28 esztendőös finn származású folkloristát a dualista vallási felfogás már idézett interpretációjához, az nem több, mint két mondaváltozat. Köngäs végjegyzetei e helyütt is teljesen kaotikusak, a Dragomanov esszéjéből vett, a Tiberiás-tengerről szóló, 17–18. századi⁷⁶ orosz nyelvű apokrif átírat⁷⁷ első említéskor nem ír oldalszámot,⁷⁸ majd a szöveg kivonatosításakor az oldalszám megadása helyett Dragomanov jegyzeteinek az oldalszámait (pp. 89–93) adja meg. Dähnhardt itt sem hivatkozik, mint ahogy egyetlen meghatározott kérdésnél sem.⁷⁹ Köngäs ugyanazon az oldalon úgy fejezi be több apokrif összevont kivonatosítását, hogy számos változat (nem írja, melyek ezek)⁸⁰ elmondja, hogyan rejtett el az ördög a szájában egy kis földet, s amikor Isten növelte a földet, az ördög által lopott föld is növekedni kezdett, s ahogy kiköpte azt, úgy formálódtak a hegyek.⁸¹ A tenger fenekéről az ördög (*Sejtan*, *Szatanail* stb.) által felhozott föld egy része szájban való elrejtésének, majd növekedésének a motívuma megtalálható még többek között altaji,⁸² jakut,⁸³ erza-mordvin,⁸⁴ fehérorosz,⁸⁵ udmurt,⁸⁶ karjalai,⁸⁷ manysi,⁸⁸ valamint számos orosz és ukrán mondaszövegben. Mindezek a mondaszövegek a szájban elrejtett és ott megduzzadó föld, valamint gyakran a vízből kinövő kő-, vas- vagy aranyoszlop (lásd lentebb) motívumainak tekintében kétségtelenül az apokrifekre mennek vissza.⁸⁹ Mindezt azért volt érdemes itt elmondani, mert Köngäs a fenti, a Tiberiás-tengerről szóló apokrifekből származó változatok számát még egy karjalai

⁷⁶ Ld. M. P. Dragomanov: *i. m.* 82; Vera Kuznyecova: *Sotvorenje mira v vostočnoslavjanskih legendah i apokrifičeskoj knjižnosti*. 59–78. = *Ot bytija k ishodu. Otrazenie biblejskih sjužetov slavjanskoj i evrejskoj narodnoj kul'ture*. Sbornik statej. Akademičeskaja serija. Vyp. 2. Főszerk. V. Ja. Petruhin. Moszkva 1998. 64.

⁷⁷ Dragomanov kivonata V. N. Mocsul'szkij (1887), Porfirjev (*Apokrifgeskij a skazanij...*; Count a hét említésből egyszer sem írta oda a kiadás évszámát) és A. N. Veszelovszkij (1889) közlésein alapul.

⁷⁸ Uő: 160. Helyette álljon itt az elmaradt hivatkozás: M. P. Dragomanov: *i. m.* 80.

⁷⁹ Ld. Oskar Dähnhardt: *i. m.* 38–44 (A bogumilok); 44–51 (A Tiberiás-tenger mondája).

⁸⁰ Az általam ismert változatok a következő népcsoportoktól származnak: altaji, bánági román, fehérorosz, jakut, manysi (vogul), mari (csereemis), karjalai, karjalai finn, orosz, ukrán, erza-mordvin és udmurt (vojják).

⁸¹ Elli Kaija Köngäs: *i. m.* 160. A szerző e helyütt Dragomanov alapos munkája helyett megint Peuckertre hivatkozik (Will-Erich-Peuckert: *Schöpfung. = Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 9. kötet. *Nachträge* (Pótlások). 3. kiadás. Hrsg. Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin–New York [1938–41] 2000. 274–285), továbbá Walk motívumtáblázata (1933. 69; „*Vergößerung der Erde*”: „*Schlamm beginnt zu schwellen*”: Letten), valamint Kuusira és Haavióra. Dragomanov azt írja, hogy e motívum megtalálható majdnem mindegyik orosz változatban, de hiányzik az általa tárgyalt bolgár történetből (M. P. Dragomanov: *i. m.* 98).

⁸² Wilhelm Radloff: *i. m.* 1866. 176 (a teljes szöveg: 175–184); Vámbéry Ármín: *A délszibériai török fajok népirodalmáról*. 282 (a teljes szöveg: 281–288). Nyelvtudományi Közlemények VI(1867). 265–295.

⁸³ Bahaeddin Ögel: *Türk mitolojisi*, I–II. 2. kiadás. Ankara [1971] 1989, I. 448.

⁸⁴ Munkácsi Bernát: *Adalékok a magyar tört. és összeh. néprajzhoz*. 3. *A szegedvidéki magyar világteremtési regetőredékek változatai*. Ethnographia. V(1894). 268–270 (eredetileg: P. J. Melnyikov: *Russzkij Vještnik*, 1867. évf.; ford.: Barna Ferdinánd). 264–272.

⁸⁵ Petrovácz Iván: *Keleti szláv regék és mondák*. Bp. 2003. 5–7.

⁸⁶ Barna Ferdinánd: *A mordvaitak pogány istenei és ünnepi szertartásai*. Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből. VIII(1879). 2. Bp. 7–9; Domokos Péter (szerk.): *Finnugor-szamojéd (uráli) regék és mondák*, I. Bp. 1984. 365.

⁸⁷ Domokos Péter (szerk.): *i. m.* 98–100.

⁸⁸ Munkácsi Bernát: *Vogul népköltési gyűjtemény*. I. *Regék és énekek a világ teremtéséről*. Bp. 1892–1902, I. 128–134, 160–165.

⁸⁹ Ld. M. P. Dragomanov *i. m.* 80; Oskar Dähnhardt: *i. m.* 46; A. M. Zolotarjov: *Rodovoj sztroj i pervobytnaja mifologija*. Moszkva 1964; Uő: *Társadalomszervezet és dualisztikus teremtés-mítoszok Szibériában*. 29–58. = *A Tejút fia*. *Tanulmányok a finnugor népek hitvilágáról*. Szerk. Hoppál Mihály. Bp. 1980. 57; Nagy Ilona: *i. m.* 2004. 203,

finn változattal bővítette, amelyet Jooseppi Mustakallio (1857-1923) gyűjtött 1880-ban a délkelet-finnországi Vuokinsalmi helységben (Karélia).⁹⁰

A kezdetekben, amikor a föld még nem létezett, az Isten a tenger közepén, egy arany oszlopon ült (tk. volt). Amint megpillantotta a képmását (tükröképét) a tengerben, azt mondta “Kelj fel, akármilyen is vagy!” Az felkelt, és az volt az ördög. Akkor az Isten megkérdezte: “Hogyan tudna létrejönni a föld?” Az ördög azt mondta, “Az akkor jön majd létre, ha valaki háromszor lemerül a tenger fenekére földért.” Erre megkérte az Isten, hogy merüljön le, és az ördög úgy is tett, de a harmadik alkalommal elcsent egy kis földet és elrejtette a szájában. Akkor Isten megmintázta azt a kis földet a kezével, és a föld növekedni kezdett. És növekedett a föld az ördög szájában is, és ezzel együtt a fájdalma is növekedett. Odament Istenhez, hogy megmondja neki, hogy földet lopott, és ez fájdalmat okozott neki. No hát, ekkor kivette Isten a földet a szájából és elszórta észak felé; abból kövek és sziklák lettek.⁹¹

Minden bizonnyal az sem véletlen, hogy a gyűjtés helye igen közel fekszik a mai finn–orosz határhoz, a Szoloveckij-szigettől pedig, amelyen az azonos nevű ortodox kolostor áll, s amelynek könyvtárában a Tiberiás-tengerről szóló apokrif 17. században íródott kéziratát fellelték, mintegy háromszáz kilométerre.⁹²

A szerző végül – szokatlan módon – az Összegzésben veti össze a fenti finn mondának egy motívumát azzal a jezidi mondával, amelyet Count 1952-es rövid tanulmányában a saját angol fordításában hivatkozás nélkül idézett Dragomanovtól.⁹³ Így kezdődik a jezidi mondaszöveg:

A kezdetekkor a világ egy óceán volt, amelynek a közepén állt egy fa, amely isteni erő által lett teremtve.

Isten ezen a fán élt egy madár alakjában, ki tudja hány évszázadon át. Egy másik területen, messze ettől, volt egy rózsabokor, beborítva virágokkal. E virágok egyike volt Sinn Sejk avagy Hassan el Baseri Sejk,⁹⁴ akit az Úr arra készítetett, hogy kiáradjon önmagából.

Ezután az Úr a saját tükröképéből megteremtette Gábrriel arkangyalt, szintén egy madár alakjában, és elhelyezte maga mellett a fán. Kisvártatva kérdezte tőle, „Ki vagy te és ki vagyok én?” Gábrriel így válaszolt, „Te vagy te és én vagyok én.” Ezzel a büszke válasszal az arkangyal azt kívánta elérni, hogy Isten megértse, mindkettejük különösen nagy jelentőségű, s hogy ő, Gábrriel, a teremtőjével egyenrangú társnak tekinti magát.⁹⁵ Amikor Isten meghallotta

205–207. Az utóbbi oldalakon Nagy Ilona egy bolgár bogumil kéziratot tárgyal a bolgár Dimitrinka Dimitrova-Marinova 1998-as orosz nyelvű tanulmányára hivatkozva; a tanulmány ugyanabban a kötetben jelent meg, amelyben Kuznyecováé.

⁹⁰ Elli Kaija Kögäs: *i. m.* 161; J. Mustakallio: Ms. No. 72. Folklore Archives of the Finnish Literature Society. Gyűjtés helye: Vuokinsalmi, 1880. Adatközlő: Aapeli Vayrynen.

⁹¹ Uő: 161. (Angolból fordította: M. A.)

⁹² Vera Kuznyecova: *i. m.* 65–66; Nagy Ilona: *i. m.* 2004. 213. Vera Kuznyecova nevének átírásánál követtem a magyar, kiejtést követő gyakorlatot.

⁹³ Earl W. Count *i. m.* 1952. 59; M. P. Dragomanov: *i. m.* 53–54. Dragomanov a következő közlésből vette: N. Siouffi: 1882. *Notice sur la secte des Yézides*. Journal Asiatique. VII(1882). XX. 252–268.

⁹⁴ Hasan al-Basri (*Hasan al-Başrı*; 642–728).

⁹⁵ Nagy Ilona, aki szintén igyekezett lefordítani ezt a szöveget, kihagyta ezt a mondatot; Nagy Ilona: *i. m.* 2004. 192.

Gábriel válaszát, dühbe gurult, megcsípte az arkangyalt és elűzte a fáról. Gábriel messzire repült és elkezdte szelni a levegőt a szárnyaival.

Vándorolt a világ minden tájára. Évszázadokon át repült, de végül kifáradt és visszatért,⁹⁶ hogy újra letelepedjék a fára. Isten újból megkérdezte tőle, „Ki vagy te és ki vagyok én?” (...)⁹⁷

Ahogy azt Köngäs kimutatja, Isten mind a jezidi, mind a karjalai finn mondában a saját tükörcképéből teremti a másikat;⁹⁸ a finn mondában az ördögöt, míg a jezidi szövegben az arkangyalt, aki már a szöveg első közlője, Siouffi szerint is a Pávaangyal (*Tawüsi Melek*; Dragomanovnál „*Maluk Taus*”), a Sátán vagy az ördög helyére lépett.⁹⁹ Ez a két mondában is egyező körülmény vezette fent részletezett elgondolásához, hogy miképpen alakulhatott ki a duális szemlélet a világ vallásaiban. Bár elképzelése kétségtelenül nagyon szellemes, számos nehézség is hátráltatja feltétel nélküli elfogadását. A neves folklorista a sámánizmus lélekelképzeléseiből magyarázza interpretációját, míg pont a klasszikus sámánizmus hatalmas területeiről, mindenekelőtt Szibériából nem ismerjük az elképzelésének megfelelő motívumpárhuzamot. Észak-Ázsiából pedig több tucat duális világteremtési mondát ismerünk a jukagiroktól a tunguzokon keresztül a burjátokig és a manyszigig, de a Teremtő/a sámán tükörcképének isteni akaratra/a sámán akaratára való felelevenedésének a motívuma egyik ismert változatban sincs meg, ahogy a sámánzertartásokban sem találjuk. Ezzel szemben megtalálható két olyan duális világteremtési mondaváltozatban, amelyből az egyik (a jezidieké) Délnyugat-Ázsia és a Dél-Kaukázus területéről,¹⁰⁰ a másik pedig Észak-Európából (karjalai finn) származik. A finn változatról minden további nélkül eldönthető, hogy főbb motívumai a 17–18. századi Tiberiás-tengerről szóló apokrif iratok egyikéből származnak, míg a másikkban az őstenger világszerte elterjedt motívumán túl két igen jellegzetes motívum is egyezik vele: 1. A Teremtő társának előbbi tükörcképéből való teremtése; 2. a kezdetben az oszlopon ülő Teremtő. Egy lényeges motívum, a lemerülés a tengerbe hiányzik a jezidi változattól.¹⁰¹ A világfa és a (vasból, aranyból vagy kőből való) világoszlop lényegi egyezésének igazolásához, úgy gondolom, nem szükséges további bizonyító eljárás.¹⁰² Veszelojszkij¹⁰³ és

⁹⁶ Ez lehet a tenger fenekéről felhozott föld motívumának (Mot. A812) a maradványa.

⁹⁷ M. P. Dragomanov: *i. m.* 53; Earl W. Count: *i. m.* 1952. 59; Elli Kaija Köngäs: *i. m.* 159. (ford. M. A.)

⁹⁸ Van egy szöveggyűjteményből feljegyzett bolgár dualisztikus történet is, amelyben a kezdetekkor ugyanúgy egyedül van Isten, ahogy a karjalai finn és a jezidi mondaszövegben, majd az ördög Isten árnyékából ölt alakot (M. P. Dragomanov: *i. m.* 73). Ez az ósöceán felszínén tükröződő tükörckép romlott változata kell, hogy legyen.

⁹⁹ M. P. Dragomanov: *i. m.* 54.

¹⁰⁰ Irak, Szíria, Anatólia, Örményország; ahogy Dragomanov hívta: „mezopotámiai és transzkaukázusi”. Vö.: a magyar cigány mondaváltozat felfogásbeli egyezésével és az általa gyanított iráni eredetével (M. P. Dragomanov: *i. m.* 67).

¹⁰¹ Uő: 55. Ezt a körülményt Köngäs elmulasztotta megemlíteni, holott tanulmányának címe, ‘The Earth-Diver (Th. A 812)’, arra enged következtetni, hogy erre a motívumra fókuszált.

¹⁰² Az őstengerben álló fa (világfa; „kozmosz fa”) motívumának a párhuzamai, többek között: ukrán (három platánfa; M. P. Dragomanov: *i. m.* 9–10), galíciai ukrán (zöld platánfa; uő. 10, 149; két tölgy; uő. 20, 4. jegyzet), magyar cigány (egy nagy fa; uő. 65; „Isten „haragjában botját a nagy vízbe dobta. Akkor látja, hogy botjából egy nagy fa nőtt, [...]” Heinrich Wlislöcki (Henrik; gyűjt. és ford.): *Erdélyi cigány monda a világ teremtéséről*. 764–765. Egyetemes Philológiai Közlöny VIII(1884). 763–773; „ein großer Baum;” Uő: *Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner*. Berlin 1886. 1; Nagy Ilona újraközli az egész mondát; Nagy Ilona: *i. m.* 2004. 196–97), és további jezidi változatok (M. P. Dragomanov: *i. m.* 146–147). Az erdélyi cigány monda német és angol fordításának egymáshoz fűződő viszonyához amúgy ld. még: Nagy Ilona: *i. m.* 2004. 193, 197.

¹⁰³ Ld. M. P. Dragomanov: *i. m.* 15 (Alekszandr Nikolaevič Veszelojszkij: *Razyskanija v oblasti russkikh duhovnyh stihov*, XX. kötet. 1890. 117).

Dragomanov a finn mondaváltozat ismerete nélkül is (utóbbi szerint örmény paulikiánus közvetítéssel)¹⁰⁴ az iráni („irano-kaldeánus”; manicheus) gnosztikus és dualisztikus elképzelésekben keresték a bogumil apokrifok főbb motívumainak (mindenekelőtt a duális felfogásuk) előzményét, s a fenti motívumpárhuzamok nyomán azt mondhatjuk, úgy tűnik, jó nyomon jártak.

A manicheizmus és a gnosztikus dualista örökség

Dimitri Obolensky a bogumil vallási irányzatot balkáni neomanicheizmusnak nevezi róluik írt könyvében. Előzményeiről azt írja, hogy a manicheizmus a 4. században terjedt szét Kis-Ázsiában, különösen Paphlagoniában (a mai Északközép-Anatólia a Fekete-tenger partvidékével együtt) és Kappadokiában. A manicheus doktrínák széles körű hatása a 4. században, elsősorban Szíriában és Kis-Ázsiában, két dualista szektának, a messzaliánusoknak (vagy eukhitések; a 4. és a 9. század között) és a paulikiánusoknak (a 7. és a 9. század között) köszönhetően terjedt, akik közvetlen hatást gyakoroltak a bogumilizmusra. Mani tanításai jelentős hatással voltak a paulikiánus szekta növekedésére Örményországban a 7. század második felében.¹⁰⁵ E szekta tagjai átvették és átalakították a manicheizmus maradványait, amely a neomanicheista mozgalom első lépése volt, s a dualizmust a Fekete-tengertől a Balkánon és Dél-Európán keresztül elszállították egészen az Atlanti-óceánig (vö.: katharok).¹⁰⁶ A paulikiánusok misszionáriusokat is magában foglaló nagyobb közössége a 9. század közepén került bolgár földre.¹⁰⁷ Elkerülve e helyütt a részletes tárgyalást, annyit érdemes összegzésként elmondani, hogy a manicheus-paulikiánus, bogumil gnosztikus dualista örökség, kiegészülve még más szinkretikus helyi vallási hagyományokkal (pl. esetünkben a jezidiekével), egységesen a fent jelzett földrajzi térségekben alakult ki, s a tárgyalt narratív motívumok is ebbe a kontextusba illeszkednek. E motívumok vizsgálatát mindenképpen érdemes lenne a jövőben teljességre törekvő motívumtáblázatokkal is kiegészíteni, s az interpretációkat ebben az irányban is tovább folytatni.

Kálmány Lajos és nyomában Heinrich Wlislocki és Oskar Dähnhardt mondanaközlései

Ahogy fentebb már volt szó róla, Nagy Ilona nem csupán Elli Kaija Kögäs, de Kálmány Lajos 1892-es, és Heinrich von Wlislocki ezen alapuló 1893-as német nyelvű művét sem használta egyetlen, a duális világteremtési mondanak tárgyaló szövegében, annak ellenére sem, hogy Dähnhardt Wlislocki utóbbi művét idézte művének első kötetében,¹⁰⁸ amelyet pedig Nagy Ilona többször is szerepeltetett egy-egy szócikké, illetve tanulmánya bibliográfiájában.¹⁰⁹ Dähnhardt

¹⁰⁴ M. P. Dragomanov: *i. m.* 23, 100.

¹⁰⁵ Dimitri Obolensky: *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism.* Cambridge 1948. 17.

¹⁰⁶ Uő: 27.

¹⁰⁷ Uő: 62. Ez az első dunai bolgár birodalom időszaka (Kr. u. 680–1018).

¹⁰⁸ Oskar Dähnhardt: *i. m.* 196.

¹⁰⁹ Nagy Ilona: *i. m.* 1977. *Asszony teremtése.* 152; *Dualisztikus eredetmagyarázó monda.* 614. *Ember teremtése.* 685–686. *Eredetmagyarázó monda.* 719–720; uő: *i. m.* 2004. 194–198, 223.

Kálmány 1892-es német nyelvű művét nem, de az egy évvel később magyarul megjelent *Világunk alakulásai nyelvhasznályaiban* című kötetét ugyanott oldalszámmal lehvivatkozva, s ez utóbbi könyv szerepelt már Nagy Ilona 'Dualisztikus eredetmagyarázó monda' című szócikkének¹¹⁰ rövid irodalomlistáján Dähnhardt művével együtt. Ennek a tekervényes hivatkozási történetnek az a jelentősége, hogy Nagy Ilona hiába tudott az összes említett mű létezéséről már 1977-ben, soha nem vette figyelembe Dähnhardt azon közlését, amelyben a dualisztikus teremtésmondák maradványainak, a néphagyományban fennmaradt töredékes nyomainak szentelt szakaszában a négy közölt változat közül elsőként szerepelteti a magyar mondát német nyelven. Nagy Ilonának lehetősége lett volna magyarul is elolvasni a kérdéses mondát, hiszen Kálmány magyar nyelvű könyvét több szócikkében és tanulmányában is említi. Pedig az érintett kutatók ennél jobban fel sem hívhatták volna a figyelmét a monda létezésére, hiszen Wlisko Kálmányt, Dähnhardt meg mindkettejüket idézte. Nagy Ilona ezen, közel fél évszázados (1977–2021) gyakorlatát, miszerint konzekvensen mellőzte a prekonceptiójának nem megfelelő adat tárgyalását, nem tartom követendő példának a tárgyilagosságra törekvő tudományos diskurzusban. Az a körülmény jelentősen rontotta kiváló folkloristánk esélyét, hogy valaha is releváns történeti-folklorisztikai összefüggésekre leljen, hogy évtizedeken át konokul „a vogul teremtésmondát kereste a magyar néphitben (...)”.¹¹¹

Mindezen anomáliák valamelyes ellensúlyozására megismétlem Kálmány Lajos magyar nyelvű mondata közlését a hozzá fűzött záró megjegyzésével együtt. Ezt annak ellenére is indokoltnak tartom, hogy a rövid hiedelemmondát vagy mondatöredéket tartalmazó vékony könyv anyagát egy gyűjteményes kötet részeként 2009-ben Szegeden újra kiadták.¹¹²

*Az ördögnek ögyéb madara nincs, mind a páva, mer' az Ördög elatta a húsát mög a lábát szép tallé'; nincs is rajta hús csak csont mög bőr. Hogy é né bízza magát, csúnya lábat kapott. Nem is mer a páva a lábára nézni, mer' ha mögnézné a lábát, mögdöglene (Temesköz-Lőrinczfalva).*¹¹³

Lényegesnek mondható szempont, hogy a fenti mondaszöveg nem magányosan áll a magyar mondaanyagban. Kálmány Lajos a szintén Szeged vonzáskörzetébe tartozó Földeákon felgyűjtött egy mind fő motívumaiban, mind koncepciójában azzal lényegi egyezéseket mutató másik eredetmagyarázó mondaváltozatot is.

88 A páva eladta az Ördögnek a húsát

A páva az Ördögnek atta a húsát, azé ojan sovány. Aszonta az Ördögnek, hogy neki lögyön a leksőbb talla a baromfiak köszt. „Möglösz – monta az Ördög – de ad neköm a húsod!”

¹¹⁰ Nagy Ilona: *i. m.* 1977. 614.

¹¹¹ Nagy Ilona: *i. m.* 2004. 183.

¹¹² Kálmány Lajos: *Világunk alakulásai nyelvhasznályaiban*. 173–235. = Uő: *Magyar hitvilág. Válogatott tanulmányok*. Szeged–Pécska 2009.

¹¹³ Vő.: Kálmány Lajos: *Alföldi gyűjtés*. Közreadja Forrai Ibolya–Raffai Judit. Magyar Népköltészet Tára XVI. Budapest 2015. 322. „Miért nem mer a páva a lábára nézni?” MNK 770. II. 4. A besorolás Kovács Ágnes munkáját dicséri. Temesköz-Lőrinczfalva mai neve Terján (Szerbia).

Oszt oda ajálta; így lött neki lekszöbbs talla, félti is: mikô mén (a him) mindég aszt monya: „Típ, típ!” ha sënki sê bánytya is, akkor is kijabál, hogy típik. (Földeák)¹¹⁴

Majd következék Kálmány Lajosnak az első mondaváltozathoz fűzött végső következtetése:

[...] Nem fejthető azonban meg az iszlámból az, hogy a páva a szép tollat az Ördögtől kapja és nem Istentől, nem is büntetésképpen, hanem húsért cserében. Az az Ördög, a melyik képes húsért tollat adni, a pávát átváltoztatni, mondjuk, újra teremteni, nem diabolus, de demiurg. Ebből azt kell következtetnem, hogy az iszlámból nincs több mondánkban, minthogy a páva rût lábat kapott és hogy őseink, mielőtt az iszlám rájuk hatott volna, oly helyen éltek, a hol a pávát szép madárnak, a demiurg kedves madarának tekintették.¹¹⁵

Ahogy az látható, mindkét mondaváltozatra ráillik Kálmány Lajos jellemzése, az ördög teremti a páva szép tollát, így a két mondaszöveg egyazon eredetmagyarázó monda két változatának tekinthető. Kálmány Lajos fenti történeti-szemantikai interpretációjának az az egyik legfigyelemreméltóbb eleme, hogy a magyar mondának a muszlim szájhagyományokkal¹¹⁶ való egybevetése által olyan eredményre jutott, amely mind kronológiailag, mind földrajzilag, mind pedig értelmezésben összeegyeztethető a jezidiek szinkretikus vallási elképzeléseivel, valamint a magyar honfoglalást megelőző évszázadok formálódó félnomád magyarsága életterével: Közép-Ázsia nyugati része, a Kaukázus, valamint annak északi előtere. Az természetesen csupán az ismert történeti, kultúrtörténeti, földrajzi, régészeti, nyelvészeti és néprajzi adatok együtteséből következő lehetőségek egyike, hogy azok a 7–9. századi, etnikailag összetett népcsoportok (alánok, kutrigurok, uturgurok, onogurok, szabiok stb.), amelyek részben minden bizonnyal a későbbi honfoglaló magyarok etnikai és kulturális elődei voltak, vallási-kulturális kapcsolatba léphettek a Kaukázusban és a Szászánida Perzsia területén élő különböző gnosztikus vallási közösségekkel, így a manicheusokkal és a jezidiekkel is, s megismerkedhettek az utóbbiak által tisztelt Pávaangyal (*Tawûsi Melek*) vallási tiszteletével. Kálmány Lajos érvelésének ideológiai semlegességét mutatja, hogy deduktív úton jutott végkövetkeztetésére, vagyis anélkül, hogy a jezidieket egyáltalán megemlítette volna. Könyvében nem is hivatkozik egyetlen rájuk vonatkozó szakirodalomra sem.¹¹⁷ Mindenképpen meg kell azonban említeni, hogy bár két magyar mondaváltozatról is tudomásunk van, azokból mégsem lehet messzemenő következtetéseket levonni. A jelenleg ismert két magyar mondaváltozat, amely a pávát az ördög madarának mondja, rámutat azonban arra, hogy szakmailag indokolt a meglévő ismeretek alapján összehasonlító vizsgálatokat kezdeni az esetleges további motivikai, történeti-folklorisztikai és hiedelem-párhuzamok

¹¹⁴ Kálmány Lajos: *i. m.* 2015. 321. MNK 770. II. 3. Magyar Zoltánnak tartozom köszönettel azért, hogy felhívta a figyelmemet ez utóbbi mondaszövegre, s hogy megosztotta velem mindkét katalógusszámot is.

¹¹⁵ Kálmány Lajos: *i. m.* 1893. 47. Teljes elemzésének közlését terjedelmi okokból itt mellőzöm.

¹¹⁶ Gustav Weil: *Die Biblischen Legenden der Muselmänner*. Frankfurt 1845.

¹¹⁷ Bár következtetéseinek értékéből az sem vonna le semmit, ha ismerte volna a jezidiek vallását, a 19. századi Európában nem sok munka foglalkozott e vallási csoporttal, amelyből Kálmány ismereteket szerezhetett volna róluk. Egy ritka példa erre: M. Joachim Menant: *Les Yézidiz: épisodes de l'histoire des adorateurs du diable*. Párizs 1892.

feltárása érdekében. Nagy hiányossága azonban a 19. századi magyar néprajztudománynak, hogy Kálmány Lajos összetett (gyűjtői és összehasonlító folklorisztikai, vallási néprajzi) munkássága nem talált hasonló színvonalú pályatársakra vagy követőkre, s az akkori Kárpát-medencei hiedelemanyag mára jórészt feledésbe merült. Évtizedekkel később a dualisztikus világteremtési mondák magyar változatainak vonatkozásában Bosnyák Sándor volt hozzá hasonlóan tehetséges és eredményes folklórgyűjtő.¹¹⁸ A szóban forgó eredetmagyarázó mondaváltozatok kapcsán ugyanakkor fontos leszögezni, hogy semmi esetre sem megengedhető a hiányzó adatokat kutatói fantáziával pótolni. Ugyanennyire lényeges elv azonban, hogy semmilyen releváns adat felhasználását és az abból eredő lehetséges összefüggések mérlegetését nem etikus mellőzni.

A jezidiek és a Pávaangyal (Tawûsî Melek)

Ahogy arról már esett szó fentebb, a jezidiek iraki, transzkaukázusi, szíriai, örmény- és törökországi kurdok egy gnosztikus vallási közössége, amely főleg a közösség férfi tagjai által szóban áthagyományozódó mítoszokban, népmondákban és himnuszokban fejezi ki vallási elképzeléseit, ezért alig rendelkeznek néhány (arab és szír nyelvű) írásos dokumentummal, amely vallási irányzatuk kibontakozásának az eseményeire utal.¹¹⁹ Eleinte számos más vallási hiedelem mellett a zoroasztrizmus hívei voltak, mígnem a libanoni születésű, arab származású szúfi sejk, ‘Adî ibn Musâfir (1072/1078–1162) követői nem lettek. Ezáltal egy szinkretikus (főleg zoroasztrikus, muszlim és keresztény elemekből álló) hiedelemrendszer és egy egyedi vallás fejlődött ki. A jeziditákat azzal bélyegezték meg a velük szomszédos muszlim és keresztény népcsoportok, hogy „ördögimádók” lennének, mivel hitük szerint a Pávaangyal (*Tawûsî Melek*) tisztelik, akit a muszlimok és a keresztények a sátán megtestesülésének, egy gonosz és lázadó szellemnek tartanak. A jezidiek az egy örök Istenben (*Xwedê*) hisznek, aki a világmindenséget teremtette, s vallási elképzeléseik szerint közöttük és Isten között a Pávaangyal közvetít. Utóbbi a Teremtő megtestesülése ugyan, de nem a Teremtő maga. Az ördögöt a jezidiekkel szomszédos muszlimok és keresztények a bukott angyallal azonosították, akit szófogadatlansága miatt Isten kiűzött a Paradicsomból. Mivel a jezidiek páva alakú zászlóikon keresztül imádkoznak Istenhez, a környező népek úgy tekintenek rájuk, mintha sátánimádók (*,abadat al-šeitān*) lennének,¹²⁰ ám ez egy vallási előítélet, amely nem tükrözi a valóságot. A jezidiek a Pávaangyalat gyakran Gábiel arkangyallal azonosítják,¹²¹ aki egyébként két georgiai¹²² és egy bolgár¹²³ duális világteremtési

¹¹⁸ Egy klézsei születésű adatközlőtől gyűjtötte fel a máig legteljesebb magyar duális teremtésmonda-változatot Egyházasközváron (Bosnyák Sándor: *i. m.* 1969. 463), egy rövidebbet Hollókőn, és egy harmadikat egy hadikfalvi, bukovinai származású adatközlőtől Palotabozsokon (uo. 464). További rövidebb és töredékes mondaváltozatok származnak még későbbi bukovinai (Bosnyák Sándor: *i. m.* 1977) és moldvai (1980, 1987) gyűjtéseiből.

¹¹⁹ Birgül Açıkyıldız: *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*. London–New York 2010. 35.

¹²⁰ Uő: 2010. 1–2.

¹²¹ Khanna Omarchali: *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts*. Wiesbaden 2017. 402–405; Manfred Hutter: *i. m.* 122 (59-es lábjegyzet); vő. az említett jezidi mondával: M. P. Dragomanov: *i. m.* 53; Earl W. Count *i. m.* 1952. 59; Elli Kaija Kögäs: *i. m.* 1960. 159, 166.

¹²² M. P. Dragomanov: *i. m.* 57–59.

¹²³ Strausz Adolf: *Világteremtési mondák a bolgár néphagyományban*. 196–198. Ethnographia VII(1896). 196–218.

mondában is szerepel, bár nem azonos szerepben. A vonatkozó szóbeli és írásos hagyományok részletes vizsgálata meghaladná jelen tanulmány kereteit.

Írásos források a tárgy történeti-földrajzi hátterének felvázolásához

Ahogy korábban már említettem, Dähnhardt egyéb források mellett közölte a perzsa al-Tabarī-nak (Kr. u. 838–923) a bűnbeesés, az ördög és a páva kapcsolatának tárgyában arabul írt szövegének egy részletét (*Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, I: 82).¹²⁴ Ez az adat mind kronológiai, mind földrajzi szempontból alkalmasnak bizonyulhat annak alátámasztására, hogy az ördög-páva szimbóluma a 9. században már létezett, valamint, hogy a jezidi vallási közösségek és a honfoglaló magyarok elődei között végső soron létrejöhettek vallási-kulturális kapcsolatok. Néhány írásos forrás támpontot nyújt az azonos vagy közeli földrajzi környezetben való tartózkodásukról. Jelen tanulmányban terjedelmi okokból csupán arra van lehetőség, hogy igen vázlatos említések formájában rögzítsük a legfontosabbakat. A Dzsajhani-hagyomány interpretálói közül al-Bakrī és al-Himyarī számolt be „al-Unqalus” (latin: *Ungarus*) országáról, vagyis a 8–9. századi magyarokról a következőképpen:

Megemlékezés al-Unqalus országról.

*Ők a törökök egyik fajtája, és a szlávokkal szomszédosak. Országuk határa nyugaton a Buwayra országa és a Buyaslaw országa; északra tőlük van a Rus; keletre tőlük vannak a besenyők és a lakatlan puszták. Ezek a besenyők országa és a szlávokhoz tartozó bulgárok (al-Bulqārīn) között terülnek el. Délre a bulgárok országának egy része és a lakatlan puszták sávja található.*¹²⁵

Ők egy olyan nép, amelynek a magasságos Istenen kívül nincs más istensége. Az ég Urában hisznek és ő az egyetlen Hatalmasság. Kerülik a disznóhúsevést és (felajánlást tesznek) áldozatokat mutatnak be. Ha valamelyikőjük elé étel kerül, tüzet gyújt, majd kenyeret és étele legjavát megragadva a tűzbe veti, legkedveltebb patrónusai nevét mondva. Hisznek abban, hogy a füst az égbe felszáll és a hatalmas és magasztos Isten előtt a halott részére raktározódik el, hogy ezáltal őt Isten előnyben részesítse.

Ők Khoraszánból vándoroltak ki. Az iszlám ott elterjedt. Ezek a törökök kiváltják a muszlimokat és a zsidókat, ha fogságba esnek a velük szomszédos tartományok valamelyikében. A vendégekkel jól bánnak. «Erkölcsi tekintetben megfelelőek, kivéve, hogy asszonyaikat átengedik szolgálóknak, vendégeiknek és mindazoknak, akik egyedül akarnak velük (az asszonyokkal) maradni, ugyanis ebben ők a kutyák szintjén vannak.»¹²⁶

¹²⁴ Oskar Dähnhardt: *i. m.* 206–208.; M. Hermann Zotenberg: *Chronique de Abou-Djafar-Mo'hammed-Ben-Yezid Tabarī, traduite sur la version persane d'Abou-Ali Mo'hammed Bel'Ami, d'après les manuscrits de Paris, de Gotha, de Londres et de Canterbury.* Paris 1867. I. 82. Chapitre XXVII. Adam sort du paradis.

¹²⁵ Idáig tart al-Bakrī szövege (A. P. Leeuwen et A. Ferre: *i. m.* 490). Kmoskó Mihály: *Mohamedán írók a steppe népeiről. Földrajzi irodalom I/2.* Szerk. Zimonyi István. Bp. 2000. 257–258.

¹²⁶ Ez a rész kiegészíti al-Bakrī szövegét és csak al-Himyarī-nál található meg (uo.). Kmoskó Mihály: *i. m.* 258 (ld. Zimonyi István 241-es, valamint 242-es lábjegyzeteit).

Ez az elsőrangú forrás a Szászánida Birodalom keleti tartományát, Horászánt¹²⁷ nevezi meg a magyarok (törökök/türkök)¹²⁸ korábbi lakóhelyeként. Fontos hangsúlyozni, hogy a forrás a kortárs, környezetét már csak állami tiszttségéből adódóan is kiválóan ismerő és amúgy manicheus vallású (*thanawī*)¹²⁹ Dzsajhāni (*al-Ġayhānī*; 9. sz. – Buhara, Transzoxiána, 922 után) azóta elveszett művén alapszik. Ennek a földrajzi térségnek hozzávetőlegesen megfelel a feltehetően korábbi latin nyelvű krónikák szövegeiből merítő *Tārīh-i Ungurus* (16. sz.)¹³⁰ földrajzi leírása. Természetesen minden írott forrást kritikusán kell kezelni, összevetni más írásos forrásokkal, mérlegelni a toposzok, vándormotívumok, aktualizálások, esetleges tévedések lehetőségét, e helyütt azonban nincs lehetőség al-Ġayhānī, al-Bakrī, al-Himyarī és Tercüman Maḥmūd adatainak a vizsgálatára. A kérdéssel más, szintén releváns írott források (pl. Theophanes Continuatus: *Chronographiae*, lib. III. 31) felhasználásával együtt érdemes lenne bővebben foglalkozni. Itt csak azon véleményemet fejezem ki, hogy a magyarok (türkök/a türkök egy fajtája) több írott történeti forrás tanúsága szerint a honfoglalást (881/895)¹³¹ megelőzően igen aktívan voltak jelen abban a tág földrajzi térségben, ahol egyidejűleg a jezidiek és közvetlen vallási elődeik, például a zoroasztriánus és manicheus hívek nagy számban éltek.

Összegzés

Tanulmányomban a duális világtérmentési mondákhoz közvetetten kapcsolódó két magyar eredetmagyarozó mondaváltozat, „A páva eladta az Ördögnek a húsát” (MNK 770. II. 3.), valamint a „Miért nem mer a páva a lábára nézni?” (MNK 770. II. 4.), egyes nemzetközi történeti-folklorisztikai összefüggéseit tárgyaltam. A két, Kálmány Lajos által Szeged tágabb

¹²⁷ Horászán határai korszakonként változtak, de Nišapur (ma: Irán) Merv (ma: Türkmenisztán), Balkh és Herat (ma: Afganisztán) városai mindig beletartoztak, míg tágabb értelemben Transzoxiánát (az Amu-darja folyón túli terület) Bukhara és Szamarkand városokkal (ma: Üzbegisztán) a történelem folyamán szintén gyakran beleértették (ld. Vladimir Minorsky: *Geographical Factors in Persian Art*. 625. Bulletin of the School of Oriental Studies IX(1938). 3. 621–652; ld. még: Yuri Bregel: *An Historical Atlas of Central Asia*. Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik, Section Eight. Central Asia. Ed. Denis Sinor–Nicola Di Cosmo. Vol. 9. Leiden–Boston 2003. 20–21).

¹²⁸ Vö.: Ibn Hordádzbeh, Ibn Ruszta, Gardézi, Marvazi, al-Balhi, al-Maszúdi, VII. (Biborbanszületett) Konstantin és mások műveivel; ld. pl. Kristó Gyula (szerk.): *A honfoglalás korának írott forrásai*. Szeged 1995.

¹²⁹ Stephen Janicssek: *Al-Djajhāni's Lost Kitāb Al-Masālik Val-Mamālik: Is It to Be Found at Mashhad?* Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London. V(1928). 1. 17, 15–25. A szerző Yāqūt (Yaquut al-Hamawi, magyarul Jákút; 1179–1229) *Iršād al-Arīb ilā Ma'rīfat al-Adīb* (*Iršād al-arīb ilā marīfat al-adīb*; „Az irodalmárok megismerésére törő kalauz”), valamint al-Nadīm *Al-Fihriszt* („Tartalomjegyzék”, Kr. u. 987) című munkáinak megfelelő oldalaira hivatkozik (Yāqūt: *Irshād*. Gibb Memorial Series VI. London–Leiden 1923–1931. 142; Ibn-an-Nadīm: *Kitāb al-Fihrist*. I-II. Hrsg. Gustav Flügel. Leipzig 1871–1872. I. kötet. 338).

¹³⁰ „Midőn Nemród meghalt, Adzsem trónjára egy másik fejedelem került. Azt a vidéket pedig, [melynek Hunor volt a fejedelme], Dzsididja tartománynak nevezték. Tatár tartomány volt, mely Szamarkandtól a Fekete-tengerig terjed.” (Blaskovics József: *A magyarok története - Tarih-i Üngürüz, Madzsar Tárihi*. Magyar Hírmondó Sorozat. Bp. 1982. 6; vö.: Hazai György (szerk.): *Die Geschichte der Ungarn in einer osmanischen Chronik des 16. Jahrhunderts: Tercüman Maḥmūd's Tārīh-i Ungurus*. Berlin 2009. 40)

¹³¹ *Monumenta Germaniae Historica*. Scriptorum I—XXXII. Hannoverae—Lipsiae. XXX(1826). *Scriptorum*. Tomi XXX. Pars II. Edidit Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi. Leipzig 1934. II. 742; Tóth Sándor: *Kabarok és fekete magyarok*. 23. Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatæ Acta Historica (AUSz). LXXXIV(1987). 23–29.

környezetében, Földeákon, valamint Temesköz-Lőrinczfalván (ma Terján) gyűjtött magyar mondaszöveg közül a másodikat Oskar Dähnhardt 1907-ben mint a dualisztikus teremtésmondák néphagyományban fennmaradt töredékes maradványát tárgyalta. Ahogy írja, a másik két (lengyel és ukrán) változattal együtt ez a monda már elvesztette az ördög által való teremtés eredeti dualisztikus jellegét, ezért az az alapvetően iráni mondakör egy hajtásának tekinthető.¹³² Nehezen érthető, hogy a magyar eredetmagyarázó mondákat már 45 éve kutató Nagy Ilona hosszú pályafutása során miért nem tartotta érdemesnek ezt a három korábbi jeles kutató, Kálmány Lajos, Heinrich Wislocki és Oskar Dähnhardt figyelmét is felkeltő magyar eredetmagyarázó mondát még a pusztá említésre sem. Erre a kérdésre minden bizonnyal ő maga tudná a legpontosabb választ adni. Magam a duális világteremtési mondák, a dualisztikus eredetmagyarázó mondák vagy a földbúvármondák vonatkozásában írt szócikkei és tanulmányai alapján azt gyanítom, hogy azért mellőzhette annak tárgyalását, mert az nem felelt meg a kutatói preconcepciójának, amelyet szem előtt tartva egy közvetlen magyar–manysi (vogul) mondakapcsolatot igyekezett találni. Mivel ez utóbbi a másfél évszázados önfeláldozó helyszíni mondagyűjtések (Munkácsi Bernát, Reguly Antal és mások) ellenére neki sem sikerült, így figyelme idővel átterelődött a szláv apokrifekre és a duális világteremtési mondák magyar változatainak, valamint a környező népek hasonló szövegeinek kölcsönhatásaira. Az a leghelyesebb, ha őt magát idézem: „Az ördögtől ellopott értékes tárgy, az ördög és Ádám szövetsége, a két segítő szent, a kiharapott talp olyan motívumok, amelyek, mint már szó volt róluk, a környező szláv népek földről szóló teremtéstörténeteiben is megtalálhatók. Ezért is kell hangsúlyoznunk újra, hogy a föld teremtésének mondáját nem lehet tipológiai egységként önmagában vizsgálni. Továbbra is a szláv apokrifek szolgáltatják az alapot a kutatásokhoz [...]”¹³³

Kutatásmódszertanilag rendkívül helyes Nagy Ilona azon megállapítása, melyet külön hangsúlyoz is, miszerint „a föld teremtésének mondáját nem lehet tipológiai egységként önmagában vizsgálni”. Kár, hogy e tekintetben elfelejtette Uno Holmberget hivatkozni, aki közel nyolc évtizeddel korábban más szavakkal ugyanezt írta: „[...] ez a mondakör nem egyetlen teremtésmonda, hanem eltérő tartalmú elképzelések és történetek gyűjteménye, amely különböző helyekről lett összegyűjtve”.¹³⁴ Ezt a két kiváló és egybecsengő észrevételt kell hát hasznosítanunk az MNK 770. II. 3–4. eredetmagyarázó mondaváltozatok esetében is, amelyeknek nincs párhuzamuk a szláv apokrifekben, ellenben egy rendkívül gazdag hiedelemrendszer bontakozik ki a szemünk előtt, ha fókuszunkat átirányítjuk Manysiföldről a Szászánida Perzsiába, a Kaukázusba, a Közel-Keletre és Kis-Ázsia keleti régióiba, vagyis Közép-Eurázsia középső szegmensének délibb tájaira s a szláv apokrifek előzményeire, az iráni gnosztikus vallási irányzatokra, mindenekelőtt a manicheista és a jezidi vallási elképzelésekre. Ezek a gnosztikus vallási irányzatok pedig viszonylag jól adatolva¹³⁵ voltak jelen abban a földrajzi-kulturális környezetben, amelyben a rendkívül mobil korai félnomád magyarság a

¹³² Oskar Dähnhardt: *i. m.* 196.

¹³³ Nagy Ilona: *i. m.* 2004: 222.

¹³⁴ Uno Holmberg: *i. m.* 322.

¹³⁵ Éppen a kurdok jezidi vallása, a többi gnosztikus valláshoz viszonyítva, kevésbé rendelkezett írásos dokumentumokkal. Kronológiai szempontból azonban fontos hangsúlyozni az ördögnek és a pávának a bűnbeesés vonatkozásában, a fent említett perzsa al-Ṭabarī (Kr. u. 838–923) szövegében való együttes szerepeltetését.

7–9. századok során formálódott. Ez utóbbi folyamatokat történeti, régészeti és néprajzi adatok sora teszi kutathatóvá és az egzakt tudományos diskurzusban tárgyalhatóvá. Jelen tanulmány-nak természetesen nem az a célja, hogy lándzsát törjön a magyar ördög-páva mondák jezidi Pávaangyallal fennálló közvetlen történeti kapcsolatának elképzelése mellett, hiszen nem szabad elfelejtkeznünk az ukrán és a lengyel változatról sem, amelyeket szintén Dähnhardt közölt ugyanott. Az viszont talán nem lényegtelen szempont, hogy a magyar ördög-páva mondaváltozatok nem egyedül állnak a magyar mondaanyagban, hanem a 17 meglévő magyar duális világtérmentési mondaváltozathoz kapcsolódnak, mint a feltehetően mind motivikailag, mind stílusosan gazdagabb, a duális szemléletet még explicit módon kifejező korábbi változatok maradványai. Ami a magyar ördög-páva mondáknak a jezidi vallási elképzelésekhez való esetleges történeti kapcsolatainak lehetőségét illeti, Uno Holmberg igen találó, fentebb már idézett meglátását ismétlem meg a tárgyalt mondák kontextusában, miszerint „az írásos tanításokhoz az utókorra hagyományozott szóbeli történetek is hozzájárultak, amelyek együtt megfelelnek a mondánk szövegének”.¹³⁶ – Meglátásom szerint ez történt a magyar ördög-páva történet két változata esetében is. A mind etnikailag, mind kulturálisan igen összetett, formálódó 7–9. századi magyarság feltehetőleg mindenekelőtt a szóbeliségben érintkezett a szomszédos népesekkel egyes etnikumú vallási közösségeivel, s ezen kulturális, etnikai kapcsolatok során valószínűleg rendkívül sokféle, így buddhista,¹³⁷ manicheista, jezidita, muszlim és keresztény vallási elképzelés keveredett egymással, s amely, eleve szinkretikus elképzeléseknek egyes töredékes lenyomatait Kálmány Lajos még a 19. század végén is fel tudta gyűjteni. Ebben a tárgyban a kutatás még a 21. században sem teljesen elkésett. Tanulmányomat végül azzal a gondolattal zárom, hogy a magas tudományos színvonalú kutatásokat világszerte a nyitottság, a kutatók közötti párbeszéd és a konstruktív szakmai vita alapozza meg, nem pedig az új ismeretek vagy az eltérő nézetek elől való elzárkózás. Ennek a nyitott szemléletnek a magyar néprajztudományon belül is érvényesülnie kellene, s nem gondolom, hogy egy-egy kultúra, mint például a hanti (osztják) vagy a manysi (vogul) kutatásának a többivel szembeni hangsúlyozása összeegyeztethető lenne a néprajz és antropológia kulturális relativizmusról vallott elveivel.¹³⁸

FÜGGELÉK: al-Bakrī és al-Himyarī (utóbbi szövege kapcsos zárójelben): Megemlékezés al-Unqalus országaról (824-es sorszámú szöveg; A. P. Leeuwen et A. Ferre (Dir.): *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik d’Abu Ubayd al-Bakrī. Edition critique avec introduction et indices.* Qartāġ 1992. 490).

¹³⁶ Uno Holmberg: *i. m.* 322.

¹³⁷ Ld. pl. Kálmány Lajos: *i. m.* 1893. 67, 71–72.

¹³⁸ Vö.: Alan Dundes: 1984. *i. m.* 270. Itt Alan Dundes, a valaha élt egyik legkiválóbb egyesült államokbeli folklorista tömören és közérthetően leírja, miért nem egyeztethető össze a jungi archetipusok univerzálisnak tekintett eszméje az antropológia kulturális relativizmus elvével. Dundesnek a Nagy Ilona által is hivatkozott, az Earth-Diver-mondatípusról írott elemzésének 1984-es újraközléséhez saját maga által írt alig másfél oldalas bevezetőjének az ismeretében szintén érthetetlen, hogyan juthatott Nagy Ilona eszébe Alan Dundes duális világtérmentési monda értelmezését „jungianus”-nak nevezni (Nagy Ilona: *i. m.* 2004. 186); erre csak egy magyarázat lehetséges: nem csupán Carl Gustav Jung és Alan Dundes életművének a lényegi vonásait nem ismeri, de ezt a másfél oldalt sem olvasta el.

ذكر بلاد الأتقلش

(824)

وهم جنس من الأتراك نزلوا مصابيين للصقالبية . وحدّ بلدهم في الغرب بلد بويرة وبلد بويصلاو⁽¹⁾ ، وفي الجوف منهم الروس ، وفي الشرق منهم البجناك وقفار لا تُسكن هي بين⁽²⁾ بلد البجناك وبين بلد البلقارين من الصقالبية ، وفي القبلة بعض بلاد البلقارين ، ومسافة قفار لا تسكن .

[وهم قوم ليس لهم معبود دون الله تعالى ، وهم يقرون بصاحب السماء وأنه واحد قهار ، ويحبتون أكل لحم الخنزير ويقربون قرابين . وإذا وضع بين يدي أحدهم طعام أجج ناراً وأخذ من أفضل خبزه وطعامه فيلقه في النار ويدعو باسم أحبّ وزرائه إليه . ويعتقدون أنّ الدخان يرقى إلى السماء فيكون دخراً للميت بين يدي الله عزّ وجلّ ليفوز بذلك عنده .

وهم ناقلة من خراسان ، والإسلام هناك فاش ، وهؤلاء الأتراك يفادون المسلمين واليهود إذا أسروا في جهة من الجهات التي تليهم . ويحسنون قرى الضيفان ، وهم على أحوال مرضية إلا في إباحة نساءهم لعبيدهم وأضيافهم وكلّ من أراد الحلوة بهنّ ، وإنهم في ذلك بمنزلة الكلاب]⁽³⁾ .

ذكر الروس

(825)

وأما بلاد الروس فهم في جزيرة حوالها بحيرة ، وطول جزيرتهم⁽¹⁾ مسيرة خمسة⁽²⁾ أيام وفيها مشاجر وغياض . وملكهم يقال له خاقان⁽³⁾ روس ،

1) ق : بويصلاق - 2) سقطت من ر - 3) عن الحميري 39 . 824

1) ر : وطولها - 2) مطت من ق - 3) ق : خاقان ، ر : خاقان - 825

“The Devil Has No Other Bird than the Peacock.” On the Correspondences between Hungarian and Central Eurasian Creation Myths (A810, A812, K483)

Keywords: Earth-Diver, Hungarian etiological legends, Peacock Angel, Yazidi religion, methodology in folklore study, early Hungarian-Yazidi contacts

This paper elaborates, on the one hand, on the conceptual and historical links between a Hungarian etiological legend group representing the Devil as a demiurge and the peacock as his only bird, and the Earth-Diver dualistic creation myths (A812) represented in the Hungarian speaking area with 17 versions. On the other hand, it examines the opportunities of possible religious contacts between Manichaean and Yazidi as well as early Hungarian semi-nomadic communities in Central Eurasia, especially in Greater Khorasan and in the Caucasus region during the 8-9th centuries that could result the idea behind the association between the Devil and the peacock in the Hungarian legends under discussion.

The author of the paper reviews an ideological preconception as well, which dominates the discourse of the research of the Earth-Diver myths in the discipline of folkloristics in Hungary in the last half of a century. By doing so, the author uses the methods of comparative and historical study of folklore as well as of discourse analysis.

Magyar Zoltán

Szent László Torda-vidéki hagyományköre

Szent László ikonográfiájának jeles kutatója, a művészettörténész Kerny Terézia vetette fel több írásában is, hogy a szent király mára szinte állandó és elválaszthatatlan jelzőjévé, egyik atribútumává vált „Erdély védőszentje” titulus honnan eredeztethető, mikortól datálható, és egyáltalán, mennyiben releváns a 19–20. század előtti kultikus előzményekre.¹ Mint egyik 2011-ben íródott tanulmányában konkrétan is feltette a kérdést: vajon létezett-e egyáltalán Erdély földjén önálló arculatú Szent László-hagyomány (amely még évszázadok múltán is éreztette a hatását), avagy csupán „egy jóval később kreált, a látszatfüggetlenségben élő Erdélyi Fejedelemség, az »aranykor«, a »tündérkert«, majd »keleti Svájc« képzetét megtámogató sarkalatos elem, a provinciális helyzetből adódó, részben lélektani okokra is visszavezethető, a nemzeti önérzetet erősítő idealizált toposz volt?”² A 16–18. század kultikus hagyományait, ikonográfiai emlékeit áttekintve, azokat számba véve Kerny végül is arra a következtetésre jutott, hogy sem a fejedelmi udvarban, sem pedig Erdély más részein az egyházi gyakorlatban nem mutatható ki markáns tájspecifikus Szent László-tisztelet, miáltal végső konklúziója az, hogy a ma ismert kultikus aura valójában a 19. századi honismereti törekvésekkel összefüggésben, azok jóvoltából és eredményeként terjedt el széleskörűen.³

E kép javarészt helyzetállónak és a kultusz felsőbb rétegeire érvényesnek tűnik, azonban Kerny érdemben nem vetett számot a kultikus tradíciók népi vonulatával, mindazokkal a folklórhagyományokkal, melyek a 19. században már úgymond „teljes vértezetben” tűnnek fel, nagyfokú földrajzi elterjedtségről és tipológiai variabilitásról tanúskodva. Aminek pedig egyetlen logikus magyarázata van: mindezen hagyományok Erdély földjén, Erdély bizonyos régióiban már a 19. századot megelőzően is léteztek, esetenként kontinuuus módon a középkor századai óta, továbbgyűrűzve a szájhagyományozás bűvópatakjai és törvényszerűségei szerint a reformáció előtti időkből, abból a korból, amikor László a Kárpát-medence népeinek egyik leginkább tisztelt szentje volt, és amikor Erdély egyes részein kultuszának intenzitása még meg is haladta az országos átlagot.

A 16. századot megelőző kultuszhelyek közül kimagasló Nagyvárad (mint László temetkezése helye/sírhelye és kultuszának központja) témánk szempontjából már csak azért is megkerülhetetlen, mert a Sebes-Körös partján, a Királyhágó közelében Erdély kapujának számított, és a földrajzi közelség, a városon keresztül vezető kereskedelmi és hadi út révén a szellemi javak

Magyar Zoltán (1967) – folklorkutató, tudományos főmunkatárs, Eötvös Loránd Kutatási Hálózat, Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Néprajztudományi Intézet, Budapest, magyar.zoltan@abtk.hu

¹ Kerny Terézia: *Szent László, „Erdély védőszentje” II. 19. század.* = *Folklor és történelem.* Szerk. Szemerkényi Ágnes. Bp. 2007. 83–101.; Uő: *Szent László, „Erdély védőszentje” I. (Szent László tisztelete Erdélyben, 1556–1630).* Dolgozatok az Erdélyi Múzeum Érem- és Régiségtárából III. Kvár 2011. 161–184.

² Kerny Terézia: *Szent László, „Erdély védőszentje” I. Szent László tisztelete Erdélyben, 1556–1630.* = Uő: *Uralkodók, királyi szentek. Válogatott ikonográfiai és kultusz történeti tanulmányok.* Bp. 2018. 251.

³ Kerny Terézia: *Szent László, „Erdély védőszentje” II. 19. század.* 84–96.

áramlása is zavartalan volt. A már a *Chronica Hungarorum* által is megörökített, nevezetes történet (az elrabolt lány kiszabadítása) pedig kifejezetten egy erdélyi helyszínhez, a Sajó-völgyi Kerléshez kötötte a hajdani legendás eseményeket, amelynek lokális vonatkozásairól és ama kultuszhely lassú „alámerüléséről” egy külön tanulmányban számoltunk be.⁴

A kerlési csata ihlette a középkori magyar ikonográfiai hagyomány legkülönlegesebb képzőművészeti emlékét, a Szent László-legenda falképciklusát, amelynek eredetét („prototípusát”) a királyi udvarhoz, a váradi kegyhelyhez és határvédő népelemekhez (szepesi lándzsások, gömörörök, őrségiek, székelyek) egyaránt kötötték a művészettörténészek. A már említett Kerny Terézia egy posztumusz tanulmányában⁵ a lehetséges székelyföldi eredet mellett érvelt, összefüggésbe hozva a ciklus létrejöttét az 1345. évi, tatárok elleni moldvai hadjáratával, amelynek Szent László-csodáját a Névtelen Minorita korabeli krónikája örökítette meg.⁶ Huszka József 19. század végi székelyföldi falképfeltárásai óta⁷ revelációszerű hipotézis, hogy a 14–15. században a legtöbb (ha nem összes) székelyek által használt templomban megörökítették a kerlési ütközetet, amely felismerést a 20. század folyamán, sőt az utóbbi két évtizedben újra napvilágra került helyi ciklusok (és falképtöredékek) csak tovább erősítettek.⁸ Ugyanakkor pedig az is láthatóvá vált a legújabb feltárások és falkép-restaurálások fényében, hogy noha voltak a falképsorozat szempontjából felülreprezentált régiói a Kárpát-medencének, az a Magyar Királyság egész területén előfordult, beleértve Erdély nagy részét is (Somlyóújjak, Boroskrakkó, szász települések). E falképciklusok (és helynevek, patrocíniumok)⁹ sokat elárulnak a 14–15. században élt erdélyi (székely) emberek Szent Lászlóval kapcsolatos képzeletvilágáról, közvetett módon a korabeli folklórról is, azonban konkrét írásos nyoma nincsen e történetnek, illetve más erdélyi Szent László-mondának ebből a korból.

A legkorábbi adat 1499-ből származik, és a tudós ferences szerzetes, Temesvári Pelbárt (1435k.–1504) Szent László-napra írt prédikációjában tűnik fel. Mint az a latin nyelvű prédikációgyűjteményben olvasható: „Ugyanígy vele volt Isten a tatárok elleni háborúban is, kiket isteni segítséggel elűzött az országból. Úgy beszélük, hogy a menekülő ellenség pénzt szórt el, hadd tartsa vissza a kapzsiság az üldözőket. De László imájára mindez a sok pénz kövekké változott. E pénzek köbe formált emlékei máig is láthatók, ahogyan sokan állítják, akik azokon a tájakon jártak. Ugyanott láthatók sziklából csodásan fakasztott források is, Szent László imájára, amikor

⁴ Magyar Zoltán: *A kerlési csata és a lokális emlékezet. Szent László-hagyományok Észak-Erdélyben.* = *Regum gemma, Ladislae. Tanulmányok Szent László királyról.* Szerk. Mayer Gyula és Slíz Mariann. Bp. 2021. 139–156. Vö. Kerny Terézia: *Szent László, „Erdély védőszentje” II. 19. század.* 84–89.

⁵ Kerny Terézia: *A kerlési ütközet képzőművészeti megjelenése a Székelyföldön.* = *Szent László Emlékkönyv.* Szerk. Bódvai András. Bp. 2021. 173–195.

⁶ Névtelen szerző: *Geszta Lajos királyról.* = *Küküllői János: Lajos király krónikája. Névtelen szerző: Geszta Lajos királyról.* Szerk. (Fordította, az utószót és a jegyeteket írta) Kristó Gyula. Bp. 2000. 50–51.

⁷ Huszka József: *Huszka József, a rajzoló gyűjtő 1854–1934.* Szerk. Fejős Zoltán. Bp. 2006; Kerny Terézia: *Szent László, „Erdély védőszentje” II. 19. század.* 92–94.

⁸ Újabb feltárások: László Gyula: *A Szent László-legenda középkori falképei.* (Tájak–Korok–Múzeumok Könyvtára 4.) Bp. 1993. 57–105.; Magyar Zoltán: *„Keresztény lovagoknak oszlopa”. Szent László a magyar kultúrtörténetben.* Bp. 1996. 172–183.; Lángi József: *Szent László ábrázolásairól.* Dolgozatok az Erdélyi Múzeum Érem- és Régiséggyűjtő VI–VII. Kvár, 2013. 191–207.

⁹ Mező András: *Adatok Szent László középkori tiszteletéhez (XIII–XIV.) Szabolcs-Szatmár-Beregi Szemle* 27. (1992) 123–135.; Magyar Zoltán: *„Keresztény lovagoknak oszlopa”. Szent László a magyar kultúrtörténetben.* 1996. 65–75.

seregét kellett felüldítenie. Láthatók, úgy mondják, lándzsájának és pajzsának lenyomatai is a kőben, mintha viaszba vésődtek volna”.¹⁰

Az „azokon a tájakon” kitétel a Temesvári művét is felhasználó Karthauzi Névtelen szentek életét tárgyaló nagyszabású kéziratának (1524–1527) Szent László-fejezetében nyer értelmet, aki immár nem hagyva kétséget felőle, Erdéllyel azonosítja a nevezett vidéket. Figyelemre méltó, hogy noha többnyire szó szerint követi magyar nyelvű átiratában Temesvári sermójának vonatkozó részét, néhány motívumban el is tér tőle: „Olvastatik továbbá miképpen ötet úristen mindenben megsegéllette, jelesképpen mikoron az gonosz tatárokat izné, es el nem szaladhatnának előtte, nagy bőséggel hánnak vala el pénzt es ezistmorhát, drága ruhákat, az utakon, hogy az magyar sereg reá esvén, tovább szaladhatnának előtők. Azt látván kegyes szent László királ, imádságot tén, es ottan kőbálványnyá változának, kinek biztonságát vallják mind ez a mai napiglan-és kik Erdel felé mennek, holott-és nagy szép kútfejek vannak kifolyván, kiket kért szent királ úristentől az népnek szikségökre, kik körül megláttatnak szent királnak lába nyomai, csucjának es sisakjának helye, kik mind bel-enyésztenek az erős kösziklában, kikből mind dicsértetik úristen es az kegyes szent királ”.¹¹

Noha konkrét tájegység vagy településnév egyik idézett forrásműben sem szerepel, a későbbi források és a recens szájhagyomány alapján egyértelműen azonosítható, hogy e beszámolóban a Torda-környéki Szent László-hagyományokról esik szó. A „sokan állítják, akik azokon a tájakon járnak” és a „kinek biztonságát vallják mind ez mai napiglan-és kik Erdel felé mennek” szövegrészek ugyanolyan korabeli szájhagyományról tanúskodnak, mint évszázadokkal korábban III. Béla király jegyzőjének feljegyzései a „parasztok hamis meséi”-ről a Botond-mondáról szólván.¹² Hasonlóképpen a helyszínen megfordult utazók beszámolóinak élményszerűségét érzékeltetik a „láthatók”-, „megláttatnak”-típusú szövegrészek is, s hogy több szóbeli értesülés is összegződik az idézett rendi szerzők műveiben, arra szemléletesen utal az, hogy a sziklába mélyedt nyomok kapcsán Temesvári Szent László lándzsájának és pajzsának lenyomatáról, míg a Karthauzi Névtelen már a szent király lándzsájának, sisakjának és lábának bemélyüléséről hallott.

Tehát a 15. század végén és a 16. század elején Szent László már bizonyíthatóan és érzékelhetően régebbtől fogva része volt a folklórnak Erdély szívében, Torda vidékén. Ráadásul a közölt szövegrészek hármasságára utal, hogy azok egy többepizódos történet, egy ciklus vagy mondakör részeként hangoztak el eredetileg. A mondamotívumok lokalizáltsága is visszamenőleges időbeli távlatokat sejtet, hiszen a helyhez kötés mondai sajátosságának érvényesüléséhez, a hagyomány helyi rögzüléséhez legalább két-három generációnyi idő kell.¹³

¹⁰ Pelbartus de Temeswar: *Sermones Pomerii de sanctis Hagenau*, 1499. Sermo XVII. 3. De Sanco Ladislao. Közli: Temesvári Pelbárt: *Temesvári Pelbárt válogatott írásai*. Szerk. (Válogatta, a kísérő tanulmányt írta és a jegyzeteket összeállította) V. Kovács Sándor. Bp. 1982. 190.; Magyar Zoltán: *Szent László a néphagyományban*. Bp. 1998. 51–52., 74.; Hála József–Kecskeméti Tibor–Voigt Vilmos: *Közpének. Mondák, költemények és énekek gyűjteménye*. Marosvásárhely, 2004. 23. Waigand József fordítása.

¹¹ *Magyar szentek legendái a Carthausi Névtelenről*. Az eredeti codexből, bevezetéssel s nyelvjegyzetekkel Toldy Ferenc által. Pest, 1859. 113–114.; *Régi magyar codexek. Erdy codex. II. fele*. (Nyelvelméltár V.) Közzéteszi Volf György. Bp. 1876. 94.; Hála József–Kecskeméti József–Voigt Vilmos: *i. m.* 315. Magyar Zoltán: *Szent László a magyar néphagyományban*. 52., 74. Mai írás szerinti átirat. Voigt Vilmos kétségének ad hangot e Szent László-monda folklóreredetét illetően: Voigt Vilmos: *A kővé vált pénzek folklórja*. = Hála József–Kecskeméti József–Voigt Vilmos: *i. m.* 260–261.

¹² Anonymus, 42. fejezet. Közli: Anonymus: *Gesta Hungarorum. Béla király jegyzőjének könyve a magyarok cselekedeteiről*. Fordította és jegyzetekkel ellátta Pais Dezső. Bp. 2003. 58.

¹³ Jan Assman: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Bp. 1999.

Torda és Kolozsvár vidékén azonban a 15. században már jóval többről lehetett szó néhány helyi monda létrejötténél és az utazók, zarándokok környékbeli értesülésénél. A jelen tudásunk szerint egyelőre még csak szórványos történeti adatok szerint ugyanis ekkor már regionális búcsújáráshelyként volt ismert Erdély-szerte Torda vidéke. Torda környékén egyes források szerint két búcsújáráshely is kialakult a 14–15. század folyamán. Az egyik feltehetőleg a hasadék déli oldalán található *Király kútja* lehetett, ahol a régészeti adatok tanúsága szerint már a római időkben Vulcanusnak szentelt szentély áll. Ezt vehette át a keresztény vallás is, ugyanis a forrás mellett a középkorban kápolna emelkedett. Mi több: valaha egy Sarkad nevű falu létezett a forrás közelében, amely 1601 táján, Basta és Vitéz Mihály háborúskodása során pusztult el.¹⁴ Erről a néphagyomány is tudni vél. Egyesek szerint egy Szentjános nevezetű város állt ott, amelyet a tá-
 tárok ostromoltak meg és égettek föl. Más vélemény szerint a forrás közelében Vágottfalva néven volt valaha egy település, amelynek lakói a rossz közlekedés miatt idővel Mészköre költöztek.

Történeti adatok szólnak arról, hogy a közeli Magyarpeterden birtokos családok a reformáció előtt Szent László napján búcsúval vonultak a forráshoz (és a kápolnához).¹⁵ Mege erősíti mindezt ama tény, hogy Peterd – a nevéből ítélve – valaha magyar település volt, és csak a 19. században cserélt nyelvet az ottani megfogyatkozott számú magyarság. A környékbeliek tudatában is általánosan elterjedt e vélekedés, amit csak megerősít az, hogy Peterden a régi sírköveken még magyar nevek olvashatók. A közeli Tordaszentlászlón 1285-ben említik először a falu Szent László-titulusú egyházát, a 15. században pedig már a kápolnáról is szólnak oklevelek. A helyi határnevek között több – *Zarándoknál dülő*, *Zarándokok ösvénye*, *Zarándokok csorgója* – szintén a hajdani búcsújárásról tanúskodik.¹⁶ Talán erről is szó lehet, hiszen bár Tordaszentlászló első lakói szászok voltak, akiknek kötődése vélhetőleg nem lehetett olyan erős a Szent László-hagyományokhoz, mint a magyaroké (a falu régi neve is Szászszentlászló volt), a 14. századra a Fenes völgyének szász települései elmagyarosodtak. (*1. kép*) Fontosabb lehet azonban az, hogy a község kereskedelmi utak csomópontjában feküdt: Torockóról a vasat, Abrudbányáról az aranyat, Tordáról a sót erre szállították a Királyhágón túli országrészek felé. S mivel Tordaszentlászló érintésével vezetett az út a Hesdát völgyén át Torda felé, érintve a híres Szent László-forrást is, természetes, hogy a távolabbi vidékek zarándokai szintén átutaztak a településen. Az útvonal középkori jelentősége magyarázza, hogy a hasadék és a Szent László-forrás híre miért terjedt el olyan széles körben – miként azt az első említések is igazolják.

A 14–15. század folyamán azonban maga a hasadék is búcsújárások célpontja lehetett. A néphagyomány is őrzi annak emlékét, hogy a Király erdeje tetején (a Patkóskő közelében) emlékkápolnát emelt a környékbeli nép, sőt, kolostor is létesült ott, amit idővel Monasztéria néven emlegettek. E szent hely búcsúíról Orbán Balázs ad hírt legrészletesebben: „Azon időtájt

¹⁴ Téglás István: *Kirándulás Tordáról a Szent László kútjához*. Erdély, 1905. 16–17.

¹⁵ Téglás István szerint a környező 20–15 község magyarsága, valamint Torda és Kolozsvár polgárai látogatták e búcsúkat (Téglás István: *i. m.* 17.).

¹⁶ Herepei Márk erdélyi alvajda 1450-ben kelt oklevele említi Tordaszentlászló határában, a Léta-vár felőli hegyen e Szent László tiszteletére épített kápolnát, amelynek maradványai ma is fellelhetők, és e határrész ma is a *Kápolna*, illetve *Póka vára* elnevezést viseli. A jelzett dülők éppen e kápolnához vezető út mentén található (Boldizsár Zeyk Imre: *Tordaszentlászló*. Kalotaszeg, 1990. 1. szám, 4.). Itt említendő, hogy a közeli Léta várában folyó ásatások során Szent László-alakos kályhacsempe is került elő: Magyar Zoltán: *Szent László-alakos kályhacsempék*. Ethno-Lore XXVII. Szerk. Berta Péter. Bp. 2010. 136–137.



1. kép. Tordaszentlászló látképe (Magyar Zoltán, 1995)

nem csak a kolostor szenteskedői és az iskolát látogató növendékek népesítették e most kihalt, hallgatag tájat, hanem évente kétszer: pünkösdkor és áldozócsütörtökön megnépesült az ottan e napokon tartani szokott búcsú alkalmával, amidőn Torda város és vidéke lakói fölsereglettek oda, e nagy tiszteletben tartott helyen emlékünnepet tartani, mert a hagyományok szerint e búcsú eredetileg történelmi események emlékünnepeiként szerveztettek, és pedig *a pünkösdi búcsú Szent László csodás megmenekülésének emlékére*, az áldozócsütörtöki pedig a tatárok vagy mongolok járásakor a Tordai-hasadékban mentesültek hálaünnepeként. Mondják, hogy e búcsú oly híresek voltak, hogy még a Királyhágón túlról is voltak látogatói, később az ilyen összesereglések alkalmával előfordult visszaélések, kihágások és verekedések ötletéből e búcsú hatóságilag eltiltattak, minek következtében a Monaszteriában levő papok – kik leginkább e búcsú alkalmával begyűlt könyöradományokból tarták fenn magukat – elszéledtek, de a tanítás még ezután is folyamatban volt iskolájában, egészen 1848-ig harangozó és egyházi lakott, a peterdi gyermekek feljártak tanulni, a felsőpeterdi pap isteni tiszteletet tartani (...).¹⁷

Manapság már a romjai is alig látszanak a hajdani kultuszhelynek. A hagyomány szerint a kápolna többször elpusztult az idők folyamán. Úgy tartják, hogy első ízben a mongolok dúlták föl, majd századokra rá a labancok rombolták le, mert a Balika-barlangban egy szabadcsapat fészkelte. Az 1849. évi harcok alkalmával a román felkelők hadiszállásául szolgált a Monaszteria, akiket a tordai honvédek vetettek ki onnan, és a harcokban a kolostor is elpusztult. Többé már nem is épült újjá. Az aranyosszékiek elbeszélése szerint azonban még azután is létezett ott egy kápolna, és mellette még az 1930-as években is élt egy – ortodox – szerzetes, aki bizonyos szentek napjain

¹⁷ Orbán Balázs: *Torda város és környéke*. Bp. 1889. 418–419. A kápolnát egy 1780. évi Canonica Visitatio is említi (OSZK Kézirattára, Quart. Lat. 3185.).

papi szolgálatot végzett. A környékről sokan vettek részt e szertartásokon, és az említett szerzetes lényegében az ekkor befolyt adományokból élt. Ám mindez csak áttételesen kapcsolódik a Szent László-hagyományokhoz, hiszen bár a szent király mondáit megőrizte a környékbeli nép, a kápolnánál tartott katolikus búcsúk a reformáció 16. századi elterjedését követően megszűntek.

A késő középkori híradásokban a Torda-vidéki hagyománykör kapcsán még nem esik szó az ottani fő természeti látványosságról, aminek oka a mondai szituációban rejlik, ugyanis mind Temesvári Pelbárt, mint pedig a Karthauzi Névtelen a *Szent László pénze*-típusú monda *Kun aranyak*-féle altípusát említette,¹⁸ azt az altípust, amelyben Szent László az üldöző, és az ellenség által hátraszórt aranypénzek változnak kővé a király imáját/fohászatát követően (hogy e hadicsel a katonáit ne hátráltassa az üldözésben). S noha László a barokk kori szórványos feljegyzésekben is mint eredendően is diadalmas hős szerepel, a 19–20. századi gyűjtésű folklórszövegek nagy száma arra utal, hogy a két változat Torda vidékén párhuzamosan létezett. A Tordai-hasadék eredettörténetének legkorábbi feljegyzése a szász Matthias Miles 1670-ben kiadott történeti művében tűnik fel, a Mózes könyvéből vett bibliai előképpel (2Móz 14, 15–31.) egyetemben.¹⁹ E mű külön érdekessége, hogy a szerző beszámol a Tordai-hasadékánál tett személyes látogatásáról, amely során maga is látta a szent király lova után maradt patkónyomokat (mely patkó a bemélyülések alapján nyolc szöggel volt kiverve), ellamentálva azon, hogy vajon az ott látott nyomok isteni csoda eredményei-e, vagy inkább csak emberi vésetek.²⁰

A 17–18. századi szerzők szórványos híradásaiban többnyire szintén a Tordai-hasadék és közvetlen környékének Szent László-hagyományairól esik szó, elsősorban a kővé vált pénzek mondáját emelve ki. E történet, és úgy általában is a kőpénzek, Tordától a Királyhágóig vezető országút mentén másutt is említettek. A székely származású Illyés András, pozsonyi kanonok, későbbi erdélyi püspök a Kalotaszeg délkeleti csücskében fekvő Tordaszentlászló határába lokalizálta e Szent Lászlóval kapcsolatos hajdani történéseket, összekapcsolva e csodát az ottani kápolna/templom eredetével.²¹ Néhány évvel később a jezsuita Bzenszky Rudolf kéziratosa erdélyi egyháztörténetében hasonlóképpen a Kolozs vármegyei Tordaszentlászló mellett, valamint Bánffyhunad közelében látott nagy mennyiségű kőpénzt,²² az erdélyi állami hivatalokat is betöltő, pozsonyi születésű ügyvéd, Johann Ehrenreich Fichtel pedig a szintén kalotaszegi Gyerővásárhely határában, ahol hosszasan beszélgetett egy helybeli paraszttal,²³ akinek kútásás közben éppen nagy bosszúságára voltak a portája földjében is nagy tömegben rejtőző nummulitesek.²⁴ (2. kép)

¹⁸ Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa. Típus- és motívumindex*. Bp. 2018. Iia. 110–112.

¹⁹ Matthias Miles: *Siebenbürgischer Würg-Engel...* Herman-Stadt, 1670. 205–206.

²⁰ Matthias Miles: *i. m.*

²¹ Illyés András: *Szent László Király élete. A'keresztényi élet'tüköre avagy a'szentek'élete*. Budán, 1813. 855–856. [1682].

²² Bzenszky Rudolf: *Sylogimaeae Transylvaniae Ecclesiae 5. Erdély leírása a XVII. századból. Bzenszky Rudolf jezsuita Sylligimaeéinak földrajzi része*. (I. könyv. 1–11. prolegomena). Latin eredetiből fordította, bevezetéssel és jegyzetekell ellátta Banner János. Jászberény, 1913.

²³ Johann Ehrenreich Fichtel: *Nachricht von den Versteinerungen des Grossfürstenthums Siebenbürgen, mit einem Anhang und Beygefügeter Tabelle über die sämmtlichen Mineralien und Fossilien diese Landes*. Nürnberg, 1780. 47–48.; Hála József–Kecskeméti József–Voigt Vilmos: *i. m.* 39.

²⁴ „A nummulites a likacsosházúak (*Foraminifera*) törzsébe tartozó, kihalt egysejtűek neme. Nagy méretű, lencse alakú, néhány millimétertől több centiméterig terjedő nagyságú kővületeik fennmaradtak egykori élőhelyeiken. Jelenleg is élő tengeri egysejtűek harmadidőszaki, nagy testű rokonai. Gyakran elérhetik a hat centiméteres átmérőt. Elnevezésük



2. kép. Szent László pénze (Györffy György: László király emlékezete. Bp. 1977. 62. kép)



3. kép. Szent László pénze (Magyar Zoltán, 2012)

Fichtel a győri monostori benyomásait megörökítő jegyzeteiben maga is leírja a mondát, utalva a szájhagyományra, miszerint „ezt a mesét, mondom, manapság már a köznép embere sem hiszi, legalábbis a vállát vonogatja, és hozzáteszi: így mondják, és így mesélték apáink”.²⁵ Hasonlóképpen az élő szájhagyományra hivatkozik az Erdélyt a 19. század elején beutazó olasz Felice Caronni is, ám ellenkező előjellel, ugyanis a Sztána, Gyalu, majd Torda mellett látott kőpénzek mondájáról úgy ír: „él egy hagyomány e vidéken a köznép körében, túlságos hiszékenysége folytán, és jaj annak, aki fel akarja világosítani őket tévedésükről”.²⁶ A fentebb idézett Fichtel még hozzáfűzte, hogy noha erdélyi beszélgetőtársai a székszisüket fogalmazták meg a kőpénzek mondájának valóságtartamával összefüggésben, azonban „hajdanán a régiek hitelt kellett adjanak ennek a mesének, azt bizonyítja egy latin ének három versszaka, amely ezt a csodatételt magasztalja, és amelyet ebben az országban több könyvben is kinyomtattak”.²⁷ (3. kép)

Noha Fichtel e lábjegyzete azt is jelzi, hogy a Szent Lászlóval kapcsolatos erdélyi folklór fennmaradására hatással voltak az egyház által közvetített ismeretek (prédikációk, egyházi énekek) is, érdemi befolyással inkább csak a 18. századtól lehettek, hiszen a megelőző másfél száz

a latin *nummus* szóból származik, alakjukra utalva.” (Kerny Terézia: *Szent László, „Erdély védőszentje” I. Szent László tisztelete Erdélyben, 1556–1630.* 2018. 262. 37. jegyzet).

²⁵ Hála József–Kecskeméti József–Voigt Vilmos: *i. m.* 39–40.

²⁶ Felice Caronni: *Caronni in Dacia. Mie osservazioni locali, nazionali, antiquarie sui vallachi specialmente e zingari Transilvani.* Milano, 1812. 85–86. Hála József–Kecskeméti József–Voigt Vilmos: *i. m.* 44. Ugyanitt az olasz szerző még a kővé vált egysejtűek magyar nevét is beleszővi (magyarul) a művébe: „Ezért nevezik ezeket *László pénzének*, ahogy a helyi tájszólásban mondják: *László pinze*”. Lengyel Ilona fordítása.

²⁷ Hála József–Kecskeméti József–Voigt Vilmos: *i. m.* 40. A hivatkozott egyházi ének nem azonosítható pontosan, ám az megállapítható, hogy nem azonos a *Lyra Coelestis*, valamint Felvinczi György 17. századi énekgyűjteményeinek Szent László-énekével (Hála József–Kecskeméti József–Voigt Vilmos: *i. m.* 29–31., 32–34.).

év folyamán a katolikus egyház nagyfokú defenzívába szorult Erdélyben, és a vallási tekintetben kevésbé toleráns időszakokban csak egyes peremterületeken maradt fenn. Mint azt Kerny Terézia is megállapítja: „Szent László (és a magyar szentek) tisztelete a XVI. század közepétől – Barta Gábor szóhasználatával – kényszerpályára került Erdélyben: a történeti-politikai viszonyok alakulása, tehát egy belső folyamat »eredményeként« elszigetelődött és számos konzervatív vonást megőrzött a középkorból, amit a reformáció terjedése, majd hegemoniára jutása, valamint a török hódítás stabilizált és tett visszafordíthatatlanná”.²⁸

A váradi kultuszhely pusztulásával (1565), majd a város török kézre kerülésével az a földrajzilag viszonylag közeli impulzus is megszűnt, amely addig Erdély központi részeinek kultikus gyakorlatára is pozitív hatással lehetett. A jezsuita rend Erdélyből történő kiutasítása (1588), majd a gyulafehérvári püspök távozása (1601) helyi hátszágától is megfosztotta a Szent László-tisztelet hivatalosnak mondható addigi formáit (búcsújárás, helyi plébánosok szerepe stb.). A katolikus szempontból mind inkább missziós területté vált Erdélyben ugyanakkor felértékelődött – protestáns mintára is – az élőszóban elmondott anyanyelvi prédikációk jelentősége,²⁹ melyek a korábbiaknál értelemszerűen könnyebben folklorizálódtak, újabb és újabb történetimondaváltozatokat és lokális adaptációkat eredményezve. E különböző hagyományrétegek egymáshoz való viszonya, időbeni rétegzettsége, esetleges fejlődéstörténete ma már persze kibogozhatatlan, ám nyilvánvalóan mindvégig egymás mellett léteztek, és különösen az erdélyi adatok mutatják/ sejtetik azt, hogy a tárgyalt folklórhagyományok tekintetében eredetileg és a 19. századig bizonyosan a közkultúrának és a szájhagyománynak volt elsődleges szerepe.

Ilyen, eredendően a korabeli folklór részét képező és nagy valószínűséggel szintén Torda/Kolozsvár/(Nagyvárad) környékére lokalizálható szöveghagyomány az, amely a neves holland botanikus, Carolus Clusius növénytani jegyzékének magyarországi vonatkozású függelékében (*Stirpium Nomenclator Pannonicus*) jelent meg. E függelék szerzője, a 16. század második felében élt Beythe István református szuperintendens, aki a Szent László füve mondájának első említése mellett a kővé vált pénzek mondájáról is szót ejt, amely közölt mondában két invariáns motívum is szerepel. Mivel a Nyugat-Dunántúlon tevékenykedő Beythe tudunkkal nem járt Erdélyben (sőt Arad vidékén sem), ebbéli ismereteihez nem személyes tapasztalat útján, de nem is valamilyen írott forrásból jutott, valószínűsíthető, hogy a jelzett hagyományokról közvetett értesülés alapján, esetleg levelezés által értesülhetett. Maga a történet merőben idegen az egyházi legendák szellemiségétől, már-már meseszerű: László királyt legyőzik és kiűzik Magyarországról a tatárok. A szent király Erdélybe menekül, „a köznelven Kolozsvárnak nevezett Claudiopolis” városába, ahol barátságot köt egy ottani gazdag mészárossal, sőt, atyafiságra lép vele, elvállalva a keresztapaságát a kolozsvári mester egyik gyermekének. László e mészáros pénzén toborzott katonákkal indít hadat a tatárok ellen, és foglalja vissza tőlük egész Magyarországot. E monda szerint a döntő ütközetre az aradi mezőn kerül sor, ott, ahol szintén találhatóak – e feljegyzés szerint – az ellenség által menekülés közben eldobált, kővé vált aranypénzek.³⁰ Noha e mondat – Beythe nyomán – honismereti szerzők és természettu-

²⁸ Kerny Terézia: *Szent László, „Erdély védőszentje” I. Szent László tisztelete Erdélyben, 1556–1630.* 2018. 275.

²⁹ Kerny Terézia: *i. m.* 261.

³⁰ Beythe István: *Stirpium Nomenclator Pannonicus.* = Carolus Clusius: *Rariorum aliquot Stirpium, per Pannoniam, Austriam, et vicinas quasdam Prouincias obseruatarum Historia.* Antverpiae, 1583. Oldalszámozás nélkül. Magyar

dósok még a 18. században is többször idézték,³¹ társtalan a Szent László-hagyománykörben. Mégsem kizárt, hogy valami hasonló szövegkompozíció létezett a 15–16. században a keleti magyar nyelvterületen, ugyanis a román nyelvű *Névtelen krónika* Szent László-legendája egyes részeiben emlékeztet a Beythe által közölt történetre,³² mely feltevésünknek egy lehetséges magyarázata az, hogy mindkét feljegyzés forrása valamilyen mára feledésbe merült narratív tradíció lehetett.³³

A Szent László-hagyományok alakulásában (továbbá megismerésében és megismertetésében) sok tekintetben új fejezet nyílik a 19. században. Az *Auróra* című zsebalmanach ötödik évfolyamában, 1826-ban jelent meg Vörösmarty Mihály *Cserhalom* című eposza,³⁴ a kor divatos szellemi áramlata, a romantika, valamint a nemzeti ébredés jegyében ráirányítva a reformkori értelmiség figyelmét Szent László alakjára és a vele kapcsolatos folklórhagyományokra. A magyar romantika költői közül az 1840-es, 1850-es években Garay János, Tompa Mihály és Arany János több versének szintén Szent László a témája, beleszöve a költeménybe számos népmondát is. Ipolyi Arnold 1854-ben publikált *Magyar Mythológiájában* pedig már – első ízben a honi tudományos irodalomban – mint a „nemzeti hőse” egyik fő megszemélyesítője szerepel.³⁵ Mindazonáltal a mondakör erdélyi és azon belül is a Tordai-hasadékkal kapcsolatos vonatkozásait immár a 19. század második felében a honismereti és turisztikai irodalom emelte az érdeklődés homlokterébe, és lényegében ekkortól datálható mindazon más tájakon gyűjtött, folklorizálódott mondaszövegeknek az előkerülése, melyekben a nevezetes természeti képződmény keletkezéséről, illetve a kővé vált pénzek mondjáról esik szó.³⁶

A Torda környéki hagyományok Erdélyen kívüli megismertetésében Jókai Mór vonatkozó közleményei játszottak legnagyobb szerepet. Jókai egy 1853-ban kelt úti levelében még érintőlegesen tett említést – azt Torda határából szemlélve – a közeli természeti csoda legendás hagyományairól, egy újabb erdélyi útján, 1876. augusztus 8-án azonban már kifejezetten a hasadék felkeresése volt a célja egy többedmagával megejtett kirándulás keretében.³⁷ Az általa leírt, stilizált Szent László-mondák³⁸ – hasonlóképpen Benedek Elek feldolgozásaihoz³⁹ – korabeli népkönyvekbe, kalendáriumokba, iskolai tankönyvekbe is bekerültek, részét képezve még az

nyelven: Vö. Berze Nagy János: *A Szent László pénzről szóló monda népmesei kapcsolatai*. Ethnographia XXXVI. (1925) 97–105.; Magyar Zoltán: *Szent László a magyar néphagyományban*. 52.

³¹ Franz Ernest Brückmann: *Specimen physicum sistens Historiam naturalem Lapidis Nummalis Transylvaniae*. Wolfenbüttelae, 1727. 7–8.; Friedrich Christian Lesser: *Lithotheologie*. Hamburg, 1738. 438–440.; Ipolyi Arnold: *Magyar Mythologia*. Pest, 1854. 169–170.

³² Lükő Gábor: *Moldva alapításának mondáihoz*. Ethnographia XLVII. (1936) 48–50.

³³ Vö. Hodinka Antal: *Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai*. Bp. 1916. 462–463., 481–483.

³⁴ Az irodalmi műhöz készült korabeli illusztrációk (Kerny Terézia: *Szent László, „Erdély védőszentje” II. 19. század.* 84–85.) szintén jelentős hatást gyakoroltak a téma népszerűvé válására (vö. Wenzel Gusztáv: *Szent László. Eszmetörredékek a magyar nemzeti hősmonda történettudományi méltatásaira*. Pest, 1850. 77–78.; Toldy Ferenc: *A magyar költészet Zrínyiig*. Pest, 1854. 85.).

³⁵ Ipolyi Arnold: *i. m.* 169–171.

³⁶ Kővári [Köváry] László: *Erdély földje, ritkaságai*. Kvár 1853. 130–132.; Uő: *Tordahasadék és barlangjai Erdélyben*. A Nagy Világ Képekben, 1855. 139–141.; Khern Ede: *A thordai hegyhasadék*. Budapesti Visszhang, 1856. 161–162.; Jókai Mór: *Úti levelek*. = Uő: *Magyarhon szépségei*. Pest, 1862. 84–85.; Réthy László: *A tordai hasadék*. Ország Tükre I. (1862) 278.;

³⁷ Vita Zsigmond: *Jókai Erdélyben*. Buk. 1975. 187–195.

³⁸ Jókai Mór: *A magyar nemzet története*. Pesten, 1854. 83–85.

³⁹ Benedek Elek: *Magyar mese- és mondavilág. Ezer év meseköltése V*. Bp. 1896. 209–211.

1867-ben megvalósult unió után is valamelyest „egzotikus” országrésznek tekintett, a Királyhágótól nyugatra csak felszínes módon ismert országrész felfedezésének. A század második felében még egy történelmi emlékhely létesítésének az ötlete is megfogalmazódott a helyszínen,⁴⁰ amely ugyan nem valósult meg (hasonlóan a Kerlésre tervezetthez⁴¹), azonban Ferenc József 1867. évi koronázási ceremóniája alkalmával a pesti Duna-parton létesített Királydombhoz Torda vármegye képviselői arról a helyről vittek földet, ahol a környékbeli hagyomány szerint Szent László legyőzte az ellenséges sereget.⁴²

Feltűnő és elválaszthatatlan a szájhagyománytól, hogy Szent László alakja, a Tordai-hasadék és a kőpénzek ábrázolása, valamint a patkónyomos kő motívuma az idők folyamán még Torda város, Torda vármegye (majd Torda-Aranyos vármegye) címerébe is bekerült. Torda város 1721-ből fennmaradt címerén (és pecsétjén) a Tordai-hasadék és az azt éppen átugratni készülő Szent László alakja is feltűnik.⁴³ Mint Orbán Balázs a város címérére utalva írja: „E sziklaszoros olyan, hogy – mindkét oldalról meredek sziklák által uralt – szűk torkolatjait még most is kevés elszánt ember meg tudná védeni az ellenség behatolása ellen; a lőfegyver előtti korban az bevehetetlen természetes erődöt képezett, azért Torda lakói minden épített erőd felett annak előnyt adtak s vész idején mindig annak roppant szikla-redoutjai közé vonultak. Innen ered ama, mondhatnám vallásos kegyelet, a melylyel Torda minden lakosa – még most is – e sziklaszoros iránt viseltetik, elanyira, hogy bizonyos meghatottsággal tekint arra, mondja ki annak nevét, sőt városa címérében is szerepelteti”.⁴⁴ A helyi Szent László-hagyományok kialakulására/fennmaradására nyilvánvaló hatással volt az újtordai templom középkori patrocíniuma is. Egy fennmaradt oklevél szerint II. Ulászló király 1507-ben megerősítette az újtordai Szent László-templom plébánosának Károly Róberttől elnyert kiváltságait. A helyi hagyomány szerint ő rendelte el, hogy a városban Szent László lelki üdvéért misét mondjanak.⁴⁵

Torda vármegye egyszerűbb, illetve összetettebb, négyaljás címerében (valamint az 1871-es vármegyei rendezést követően Torda-Aranyos vármegye címerében) szintén több motívum utal Szent Lászlóra: a hasadék stilizált képe a patkónyomokkal, valamint a Szent László által elszórt pénzérmék motívuma.⁴⁶ (4. kép) Mária Terézia 1751. évi címeradómányozó oklevelének⁴⁷ latin nyelvű leiratában az ikonográfiai szimbólumok magyarázata is olvasható: „A második mezőben fehér kettéhasadt hegy, melyet közönségesen a „Thorda hasadékja” névvel illetnek, rajta elszórt érmékkel, a lábainál két felfelé emelkedő lópatkóval. Az érmeket Kapolcs, a kunok fejedelme szórta szét, hogy a győzedelmeskedő magyarokat lelassítsa, Szent László király imádsága azonban ezeket kővé változtatta, s miként beszélnek, egykor sarujának lábnyomai is láthatók voltak az említett hegyen”.⁴⁸ Szent László alakja szerepel Maros-Torda vármegye egyesített címerében

⁴⁰ Kerny Terézia: *Szent László, „Erdély védőszentje” II. 19. század.* 90.

⁴¹ Kerny Terézia: *i. m.* 86.

⁴² Vörös Károly: *A koronázási domb szimbolikája.* História XVIII. (1996) 8. szám, 6–8.

⁴³ Orbán Balázs: *i. m.* 168.; *A Pallas Nagy Lexikona XVI. Téma-Zsuzsok.* Bp. 1897. 259. (Torda szócikk).

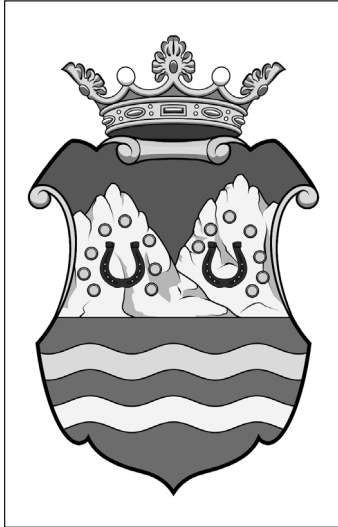
⁴⁴ Orbán Balázs: *i. m.* 170.

⁴⁵ Csánki Dezső: *Magyarország történeti földrajza a Hunyadiak korában* V. Bp. 1913. 678.

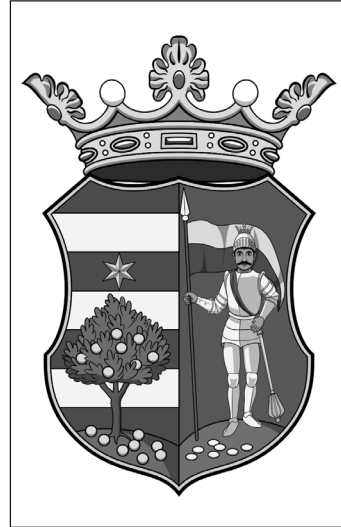
⁴⁶ Csáky Imre: *A Ludovika Akadémia vármegye-címerei.* Bp. 2014. 84.

⁴⁷ Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár R 64, 2.–499.

⁴⁸ A címerleírás 18. századi átírata Béli István másolatában: <https://adatbazisonline.hu/adatbazis/cimereslevel-adatbazis/adatlap/3035> Utolsó megtekintés: 2021-12-28. Vö. Tagányi Károly: *Magyarország címertára.* Bp. 1880. 34–35. Figyelemre méltó, hogy e forrás eredeti latin szövegében a hasadék neve magyarul szerepel, a népnyelvi



4. kép. Torda-Aranyos vármegye címere. Online: https://hu.wikibooks.org/wiki/Címerhatározó/Torda-Aranyos_vármegye_címere



5. kép. Maros-Torda vármegye címere. Online: https://hu.wikibooks.org/wiki/Címerhatározó/Maros-Torda_vármegye_címere

is (egy, kezében lándzsát tartó, páncélos lovas, lábánál a kővé vált aranypénzekkel), ez a címer azonban már csak közvetve kapcsolódik a korábbi, középkori gyökerű tradíciókhoz, a 19. század utolsó harmadában keletkezett.⁴⁹ (5. kép)

A magyar néprajztudomány kialakulásával szinkronban az első néprajzi szempontú híradások (folklórgyűjtések) is tovább gyarapították e regionális hagyománykör ismeretanyagát. Orbán Balázs,⁵⁰ Borbély Sándor⁵¹ feljegyzései egyaránt helyszíni (Torda környéki, aranyosszéki) értesüléseken alapultak. Különösen figyelemre méltó az a Téglás István által megörökített hagyomány,⁵² amely a Szent László-mondák környékbeli román folklórba történt átkerülését („alámerülését”) is reprezentálja. A Tordai-hasadék mondavilága Szent László király kapcsán a 20. század első felében kiadott néprajzi szintézisekben is feltűnik,⁵³ azonban azok lényegében a korában már

megnevezés formájában: „In recunda area candida mons bifidatus, vulgo „Thorda hasadékja” dictus, nummis in eo sparsis et ad radicem duabus soleis equinis in altum surgentibus conspicuus representatur. Nummos a Copulcho duce Chunorum ethnico, ut victores retardaret Hungaros, dispersos, precibus tamen divi regis Ladislai in lapidem conversos, solearum item vestigia in praefato monte, veluti perhibetur olim visa denotans.” Köszönet Szegedi Lászlónak, aki erre az adatra felhívta a figyelmemet.

⁴⁹ Online: https://hu.wikibooks.org/wiki/Címerhatározó/Maros-Torda_vármegye_címere Utolsó megtekintés: 2021-12/28.

⁵⁰ Orbán Balázs: *i. m.* 416–417.

⁵¹ Borbély Sándor: *Torda-aranyosszéki népmondák*. Erdély, 1893. 360.; Uő: *A Torda-hasadék*. Kolozsvár, 1894. 258. szám, 1.

⁵² Téglás István, *i. m.*

⁵³ Szendrey Zsigmond: *Magyar népmonda-típusok és tipikus motívumok*. Ethnographia XXXIII. (1922) 57–58.; Uő: *Történeti népmondáink*. Ethnographia XXXVI. (1925) 52–53.; Solymossy Sándor: *Monda. = A magyarság néprajza*

publikált adatokat összegzik, a helyi folklórhagyományokra vonatkozó további, érdemi adatokkal nem szolgálnak. Bármily meglepő, de igazán hiteles és célirányos folklórgyűjtésekre csak az 1970-es években került sor, amikor Vöő Gabriella mint a Román Akadémia kolozsvári Folklór Archívumának (AFAR) munkatársa a Tordai-hasadék közvetlen szomszédságában fekvő településeken is végzett néprajzi terepmunkát: Tordatúron, Szinden és az akkorra már szinte kizárólag románok által lakott Magyarpeterden.⁵⁴ Ezek a Tordai-hasadék „mitológiá”-jára vonatkozó folklórgyűjtések jelentek meg másfél-két évtizeddel később Vöő két, újdonság erejével ható tudományos közleményében.⁵⁵ Noha a fáradhatatlan folklórgyűjtő, Bosnyák Sándor nem végzett terepmunkát a környékbeli településeken, erdélyi és más tájakról származó mondafeljegyzéseiben vissza-visszatérő elem a Tordai-hasadék említése,⁵⁶ igazolva a folklorizálódás 20. századi folyamatát, hiszen adatközlőinek túlnyomó többsége nem járt a helyszínen, ellenben olvasta vagy az iskolapadban ülve hallotta a gyűjtőnek évtizedekkel később továbbmesélt történetet. Az 1980-as években Keszeg Vilmos, mint a tordai liceum tanára, adta házi feladatként magyar diákjainak, hogy jegyezzék fel a falujukban, családjuk körében ismert Szent László-mondákat, mely diákgyűjtés anyaga szintén adatgazdag korpuszt eredményezett.⁵⁷ E sorok írója 1995-ben jutott el első ízben folklórgyűjtői céllal a hasadék déli és északkeleti peremén fekvő magyarlakta településekre, mely utak néprajzi hozadéka⁵⁸ az elkövetkező másfél évtizedben az aranyosszéki, kalotaszegi, Alsó-Fehér megyei és dél-mezőségi terepmunka keretében gyarapított szövegtörzset által vált számottevő mértékben teljesebbé,⁵⁹ lehetőséget kínálva általánosabb jellemzők levonására is regionális tekintetben.

A regionális tényező annyiban is kulcsfontosságú a tárgyalt hagyományok/hagyománykör tekintetében, hogy mint azt leginkább a Bosnyák Sándor által gyűjtött szövegek mutatják, az utóbbi száz-százötven év folyamán a Tordai-hasadék reprezentatív mondái a közkultúra részévé váltak: ha Szent László neve szóba került, e történeteket (a hasadék keletkezése, Szent László pénze) el tudták mesélni másodlagos (általában nem a primer szájhagyományból származó) értesülésként. Az erdélyi természeti látványosság tágabb földrajzi környezetében azonban a magaskultúra már említett közvetítő tényezői (populáris nyomtatványok, iskola) csak rárétegződtek a ténylegesen is létező és organikus módon fennmaradt, szájhagyományozott alaprétgre, esetenként felülírva azt, ám nem oltva ki az egyéb, a közkultúra által intakt, periférikus, ám helyi

III. Bp. 1935. 204–205.

⁵⁴ AFAR (Institutul „Archiva de Folclor a Academiei Romane”) Mg. 2349., 2375., 2381.

⁵⁵ Vöő Gabriella: *Természet – mitológia – kulturális szimbólum. A Tordai-hasadék mitológiája*. Ethnographia 103. (1992) 177–206.; Uő: *Szent László-legendák a Tordai-hasadék környékének magyar népi kultúrájában*. Erdélyi Múzeum LIV. (1992) 66–71.

⁵⁶ Bosnyák Sándor: *Szent László minden ellenséget legyőzött*. Örökség I. (1992) 2. szám, 6–7.; Magyar Zoltán: *Szent László a magyar néphagyományban*. 272–301.; Bosnyák Sándor: *1100 történeti monda*. (Folklór Archívum 20.) Bp. 2001. 56–71.

⁵⁷ A kézírásos lapok Keszeg Vilmos tordai magánarchívumának részét képezik. Köszönet a kolozsvári professzornak, hogy aranyosszéki gyűjtőutunk alkalmával rendelkezésünkre bocsátotta e gyűjtéseket.

⁵⁸ Magyar Zoltán: „*Keresztény lovagoknak oszlópa*”. 337–382.; Uő: *Szent László a magyar néphagyományban*.

⁵⁹ Magyar Zoltán: *Kalotaszegi népmondák*. (Magyar Népköltészet Tára V.) Bp. 2004. 135–145.; Uő: *Népmondák Erdély szívében. Alsó-Fehér megye mondahagyományai*. (Magyar Népköltészet Tára VIII.) Bp. 2008. 149–153.; Uő: *Erdélyi népmondák I*. Marosvásárhely, 2011. 422–428., 455–458., 470–472.; Uő: *Mezőségi népmondák*. (Magyar Népköltészet Tára XIII.) Bp. 2021. 145–149.

szinten hasonlóképpen fontos hagyományelemeket, valamint a csak lokálisan létező variánsait az országos viszonylatban is ismertté vált, ám közben sok tekintetben sematizálódott történeteknek.

A Tordai-hasadékkal kapcsolatos Szent László-mondák eredendő elterjedési köre, rádiusza lényegében megegyezik azzal, ameddig a szájhagyományban már sok-sok generáció óta kontinuusak. Az oralitás folytonosságát ez esetben mindenekelőtt és alapvetően a hasadék vizuális látványa határozta meg: azokon a tájakon (Torda környéke, Hesdát völgye, Aranyosszék, Marosmente), ahonnan szabad szemmel is érzékelhető volt a különös formájú, impozáns természeti képződmény látképe, annak eredete folyamatos magyarázatot igényelt az újabb és újabb nemzedékek tagjai számára. Ez a magyarázat pedig a lokális népi kultúra, narratív repertoár részeként már régtől fogva adott volt Szent Lászlóval összefüggésben. A törzsökös lakosságon kívül hasonlóképpen a helyi szájhagyományból értesülhettek azok az erdélyiek is, akik Torda tágabb vonzáskörzetében élván, többször megfordultak ott munkát vállalva, vásárban, Kolozsvár vagy Nagyenyed felé menet, és akik hazatérve a közös kulturális kód (a hasadék látványa) birtokában hozhatták szóba a földrajzi nevezetességhez fűződő nevezetes hagyományelemeket.

A Tordai-hasadéktól észak és északnyugati irányban távolodva, a Szent László-hagyománykör fennmaradását illetően felértékelődtek mindazok a földrajzi, geológiai vonatkozások, melyek régtől fogva szintén a szent király kapcsán voltak ismertek. A neki tulajdonított, vele összefüggésbe hozott kutakon kívül ilyen szerepet töltöttek be a Hesdát völgyétől Kalotaszeg nyugati pereméig, kivált Gyerővásárhely és Tordaszentlászló határában nagy tömegben előforduló nummulitesek, melyeket – mint az már a kora újkori latin, német és olasz nyelvű forrásokban is olykor magyarul szerepel – az ott lakók – szintén régtől fogva – *Szent László pénzének* neveztek.⁶⁰ S habár a Hesdát völgyének középkori magyarsága elenyészett a 17. századi háborús pusztítások következtében, s habár Kalotaszeg népe is – két település kivételével – református immár négy és félszáz éve, ennyi is elég volt ahhoz, hogy a katolikus színezetű hagyomány fennmaradásának táptalajt biztosítson, annak folytonosan megújuló, ihlető forrást jelentsen. Olyannyira, hogy a legtöbb történeti feljegyzés kifejezetten különféle kalotaszegi településekhez köti a nevezett mondát, és a recens kalotaszegi folklórgyűjtésekben minden más Szent László-hagyományt felülír ez a történet.

A javarészt szájhagyomány útján öröklődő Torda-vidéki hagyománykör rádiuszának végpontját déli és délkeleti irányban Nagyenyed és Marosludas jelenti, északi és északkeleti irányban Kolozsvár, az erdőalji falucsoport, valamint a Torda vonzáskörzetébe tartozó magyarlakta települések, nyugat felé az Aranyos völgyében haladva némi kitéréssel Alsórája és Torockó, északnyugati irányban pedig Kalotaszeg túlnyomó része, különös tekintettel a Nádamentére és a Fenes-patak völgyére. A továbbiakban az e körbe vonható magyarlakta települések Szent László-hagyományait tekintem át tartalmi és tipológiai tekintetben, az elemzés tárgyává javarészt az 1970–2010 között e tájakon megőrkített folklórszövegeket téve. E korpusz a folklórisztikai vizsgálat szempontjából több okból is ideális, hiszen a korábbi vegyes eredetű és gyakran egymásból merítő, gyér számú forrásanyaggal ellentétben viszonylag nagyszabású, több száz tételből álló szöveganyagot képvisel, és többnyire folklórgyűjtők által vagy folklórkutatók közreműködésével megőrkített mondaszövegeket jelent, melyek adatközlői még szinte kivétel nélkül a kollektívizálás előtt felnőtte vált, helyben született és általában földműveléssel foglal-

⁶⁰ Hála József–Kecskeméti Tibor–Voigt Vilmos: *i. m.* 40., 44.

kozó emberek voltak. Vagyis olyan környékbeli magyarok, akik – ritka kivételtől eltekintve – a helyi szájhagyományból, a hagyományos paraszti faluközösség széthullása, erodálódása előtt ismerték meg a falujukban generációk során keresztül öröklődő történeteket.

Szent László Torda-vidéki mondakörének tipológiai tartópillérei lényegében ugyanazok a narratív típusok, melyek a populáris kultúrába is átkerültek, és ott máig hatóan rögzültek. A helyi mondák alapszituációja is a pogány ellenség elleni harc, mely ellenségen többnyire tatárokat vagy törököket értenek (ha kunokat, az többnyire a magas kultúrából érkező szellemi impulzus eredménye). A csatatér helyszínéről csak ritkán esik szó a folklórszövegekben,⁶¹ a mondaszöveg ugyanis – ellentétben a falképciklus megjelenítéseivel – in medias res indul: Szent László menekül az ellenség elől, vagy ellenkezőleg, üldözi őket. Ez az egyik alapvető és lényeges különbség⁶² a 16–19. századi feljegyzések többsége és a recens folklóradatok között, ugyanis míg a történeti forrásokban a diadalmas, a már legyőzött ellenséget üldöző szent király alakja domináns, a kortárs, 20–21. századi feljegyzésű folklórszövegekben többnyire menekül az ellenségei elől.⁶³ Mivel az utóbbi félszáz évben a tárgyalt régióban gyűjtött folklórszövegek több mint 90%-a a menekülő Szent László által elszórt pénzekről szól, szükséges elgondolkozni azon, hogy vajon mi okozza a recens és történeti adatok közötti látványos inkohereciát. Mivel nincs okunk kétségbe vonni az idézett és hivatkozott történeti források hitelességét, valószínűleg arról van szó, hogy a két mondaváltozat e tájon párhuzamosan élt egymás mellett, azonban a – javarészt egyházi – szerzők (feljegyzők) rendre az előbbit adták közre, hiszen a szent királyhoz a legendáiban is az a méltóbb, még annak dacára is, hogy esetleg olykor maguk is érzékelték, hogy a környékbeli nép e történetet többnyire másként meséli.

A *Kun aranyak*-típusú mondaváltozat (altípus) nyomtatásban csak a 19. század közepén tűnik fel. Legkorábban történetesen egy nem magyar szerzőnél, az osztrák Johann Gebhart vallásos mondákat tartalmazó gyűjteményében,⁶⁴ valamint ugyanezen években a kor egy népszerű, ám Erdélyben csak szórványosan terjesztett kalendáriumában.⁶⁵ Erdélyi források még később, csak a 19. század végén említik: Orbán Balázs Torda várost és annak környékét ismertető monográfiájában szerepel, forrásaként a szájhagyományt jelölve meg („így örökíté és adja szájról-szájra a hitrege az e tájakhöz fűződő eseményeket”).⁶⁶ Orbán Balázs hitelességében – aki a Székelyföldet bemutató monumentális művében is mintegy 700 helyi monda szüzsészerű vázlatát örökítette meg – nincs okunk kételkedni, hiszen minden esetben személyesen járta be a honismereti művében tárgyalt települést/vidéket, és folklórvonatkozású értesüléseit is szinte kizárólag a helybeliektől szerezte.⁶⁷ A következő, „Kun aranyak”-típusú adat kilenc-tíz évtized múltán, Vő Gabriella 1970-es évekbeli gyűjtéseiben tűnik fel, azt követően azonban (tehát a modern folklórgyűjtések környékbeli megjelenésével) tucatszám kerültek rögzítésre – kevés ellenpéldával – olyan adatok, miszerint a Torda-vidéki, aranyosszéki, kalotaszegi és Alsó-Fehér megyei szájhagyományban ez a változat ismert. S hogy milyen mértékben az oralításban rögzült folklórhagyományról van szó, azt a folklórszövegek nagyfokú variabilitása is

⁶¹ Vö. Orbán Balázs: *i. m.* 416.

⁶² Vö. Magyar Zoltán: *Szent László a magyar néphagyományban.* 51.; Voigt Vilmos: *i. m.* 287.

⁶³ Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa IIa.* 110–113.

⁶⁴ Johann Gebhart: *Die heilige Sage in Oesterreich II.* Wien, 1856. 370–371. A forrása ismeretlen.

⁶⁵ *István bácsi naptára.* Pest, 1859. 134.

⁶⁶ Orbán Balázs: *i. m.* 417.

⁶⁷ Orbánról bővebben: Ortutay Gyula: *Orbán Balázs.* = *Uő: Írók, népek, századok.* Bp. 1960. 211–229.

alátámasztja. A Keszeg Vilmos által tordai – többnyire környékbeli – középiskolai diákjaitól kapott mondafeljegyzések között lényegében csak a menekülés motívuma a közös elem, a többi, a különféle szövegtípusok egymáshoz kapcsolódása gyakran más és más, és az adatközlők (szülők, nagyszülők, szomszédok stb.) által tetszőleges. De az altípus számos belső-erdélyi szövegváltozata szerint – a szájhagyományozott folklóralkotások változatképző sajátosságait igazolva – a *kun aranyak*-féle történethez számos egyéb motívum is hozzátapadt. Egy aranyosszéki adatközlő mondájában pénze fogytával Szent László egyéb értékes tárgyait dobálja az üldöző elé, mely tárgyak utóbb szintén kővé változnak.⁶⁸ Egy tordai variáns szerint a pénzekből hatalmas kősziklák lesznek, és emiatt nem képes folytatni az ellenség a szent király üldözését.⁶⁹ Több aranyosszéki feljegyzés szerint a Tordai-hasadékban lévő kőpénzeket Szent László véletlenül hullajtotta el.⁷⁰ S e hagyomány megint más értelmezési keretét kínálják azok a kalotaszegi folklórszövegek, melyek szerint a kőpénzek Szent László szegények számára szórt alamizsnájának maradványai, és ezért látható rajtuk az ő arcképe.⁷¹

A Torda-vidéki Szent László-hagyománykör központi jelentőségű mondatípusa a kettéhasadt hegyről szóló narratívum, a Tordai-hasadék eredethagyománya. (6. kép) Az ószövetségi előzményekre visszavezethető történet első feljegyzése viszonylag kései, a már említett szász történetíró, Matthias Miles krónikájában tűnik fel első ízben,⁷² majd egy száz évvel későbbi erdélyi egyházlátogatási útinapló feljegyzései között,⁷³ a harmadik vonatkozó adat pedig szintén egy utazótól, az angol John Paget erdélyi útirajzából származik, immár a 19. század harmincas éveinek végéről,⁷⁴ és csak azt követően, a 19. század második felében indul meg a különféle honismereti művekben, majd a folklórgyűjtésekben e történeti/aetiologikus monda „áradása”. Nyilvánvalóan Miles adata sem volt magában álló, sőt feltételezésünk szerint e típus is egyidős lehet a már a 15. században is honos Torda-vidéki mondákkal. Hogy a kőpénzekről eltérően a feljegyzése elmaradt, annak oka lehet a pusztá véletlen, a forrásanyag pusztulása, és az is, hogy az erdélyi szerzők annyira közismertnek tartották e legendás történetet, hogy azt evidenciának tekintve nem jegyezték fel (hiszen a képe Torda város és Torda vármegye címerében is szerepelt), vagy netán azért nem, mert – írástudók, teológusok lévén – összegegyeztetetetlennek tartották a bibliai teremtéstörténettel.

A Tordai-hasadék Szent László-féle eredetmagyarázata kapcsán máig megválaszolatlan – és jelen tudásunk szerint megválaszolhatatlan – kérdés, hogy a Kárpát-medence másik hasonló természeti csodájához, a felföldi Szádelői-hasadékhoz (valamint kisebb részt a szentkúti Szent László ugratása-hasadékhoz) fűződő keletkezési hagyomány az erdélyitől független fejlemény-e, vagy a Tordai-vidéki filiaációja. Egyes reformkori szerzők műveiben mindenesetre már Torna

⁶⁸ Magyar Zoltán: *Erdélyi népmondák I.* 427. Vö. a Rózsa és Ibolya-mesetípussal: ATU 313. (The Magic Flight)/ MNK 313A., 313C. (Rózsa Ibolya; Rózsa elfelejti Ibolyát). Hans-Jörg Uther: *The Types of International Folktales I.* (Folklore Fellows Communications 284.) Helsinki, 2004. 194–197.; Dömötör Ákos: *Magyar népmesekatalógus 2. A magyar tündérmesék típusai (AaTh300–749)*. Bp. 1988. 102–110.

⁶⁹ Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa IIa.* 113.

⁷⁰ Magyar Zoltán: *i. m.* 113.

⁷¹ Magyar Zoltán: *Kalotaszegi népmondák.* 137., 139. Vö. Jézus arcképe a búzaszemen: Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa V.* Bp. 2018. 322–323.

⁷² Matthias Miles: *i. m.* 205–206.

⁷³ Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára: Quart. Lat. 3185/93. – Itinerarium, 1780.

⁷⁴ John Paget: *Magyarország és Erdély. Napló.* Sajtó alá rendezte, a bevezetőt írta és a jegyzeteket készítette Cs. Lingvay Klára. Kvár 2011. 310–311.



6. kép. A Tordai-hasadék látképe (Csergő Anna Mária, 2008)

vármegyében is régtől fogva honos hagyományként említetik.⁷⁵ Az erdélyi mondaváltozatra fókuszálva ezúttal is a tartalmi variánsok nyújtanak némi alapot további következtetésekre. A közkeletű történet szerint Szent László fohászára,⁷⁶ isteni segítségként hasad meg a menekülő király mögött a hegy, illetve nyílik meg annyira, hogy ő még át tudja ugratni azt a lovával, az ellenség viszont már nem. Az erdélyi folklórhagyományok ősiségét és nagyobb fokú színességét egyaránt jelentheti az, hogy e monda tartalmi változatainak többségét – a „Kun aranyak”-típushoz hasonlóan – Erdély középső részein jegyezték fel. Viszonylag elterjedt – bár más földrajzi régiókból is ismert – az az eredetmagyarázat, miszerint László isteni segítséggel, ám ő maga hasítja ketté a hegyet (a kardjával/csatabárdjával csapva rá, illetve nyitva utat rajta keresztül).⁷⁷ Lényegében csakis Torda szűkebb vonzáskörzetéből ismertek azok a szövegváltozatok, melyek szerint a hasadék a menekülő Szent László lovának patája nyomán keletkezett.⁷⁸ Noha mint epizód a Szádelői-hasadék Szent László-mondájában is szerepel, az erdélyi folklórszövegekben szinte állandósult elem, hogy Szent László üldözői – nem lévén már képesek visszafogni a lovaikat – belezuhannak a keletkező hasadékba, mindannyian ott lelve a halálukat.⁷⁹ Egy Torda városában feljegyzett variáns szerint a hasadék mélyéről előkerülő csontok is az oda lezuhant ellenséges katonák és lovaik maradványai.⁸⁰

⁷⁵ Édes János: *Utazás a Magyarhon' szebb vidékein*. Társalkodó, 1839. 19. szám, 75.; Tompa Mihály: *Népregék, népmondák*. Pesten, 1846. 164. Továbbá: Magyar Zoltán: *Torna megyei népmondák*. (Magyar Népköltészet Tára I.) Bp. 2001a. 40–50., 128–139.

⁷⁶ A fohászról mint folklórműfajról: Iancu Laura: „*Elrendítem Istennek*”. *A fohász*. Ethno-Lore XXX. Szerk. Berta Péter–Ispán Ágota Lídia–Magyar Zoltán–Szemerényi Ágnes. Bp. 2013. 235–260.

⁷⁷ Magyar Zoltán: *A magyar történelmi mondák katalógusa IIa*. 116. Analógiáihoz egyéb előfordulások a folklórból: Magyar Zoltán: *A magyar történelmi mondák katalógusa III*. Bp. 2018. 34–35.

⁷⁸ Magyar Zoltán: *A magyar történelmi mondák katalógusa IIa*. 117.

⁷⁹ Magyar Zoltán: *i. m.* 117–118.

⁸⁰ Magyar Zoltán: *i. m.* 117–118.



7. kép. A tordatúri Király-kút (Magyar Zoltán, 1995)

A Torda-vidéki hagyománykörben mondák sora örökíti meg a Szent László-féle csodás vízfakasztás történetét is. A Szent László pénze mondájával és a hasadékkal kapcsolatos népi elbeszélésekkel ellentétben e hagyomány a 20. század második felére már lényegében csak Aranyosszékre, valamint a hasadék északi és északnyugati oldalán fekvő – fogyatkozó magyarságú – településekre szorult vissza. Noha Szinden, Tordatúron és Komjátsszegen is tudnak egy a Tordai-hasadék mélyén lévő, a hagyomány szerint szintén Szent László által fakasztott forrásról, e kistájon többnyire a Magyarpeterd és Tordatúr közötti Király kútját emlegetik. E forrást kivált a tordatúriak és magyarpeterdi románok tartják számon, és a vizét még a 21. század elején is faluszerte kivételesen jónak gondolták. E kút eredetével kapcsolatos mondákban Szent László aktív és passzív szerepkörben egyaránt feltűnik.⁸¹ Valamelyest gyakoribb az a változat, miszerint a víz a szent király táltos lova révén/által fakadt fel (belenyomta az orrát, vagy beleütötte a patáját a kőbe), amit a forrás formája, valamint a sziklában látható nyomok a közhiedelem szerint máig jeleznek).

E forrás – mint azt már korábban is említettük – egyike volt a középkor századaitól adatolható Szent László-búcsújáróhelyeknek, és a mellette épült kápolnát egy okleveles adat szerint a közeli Magyarpeterden birtokos családok a reformáció előtt Szent László napján búcsújárással keresték fel. (7. kép) Valaha a Hesdát völgye lehetett a környékbeli Szent László-hagyományok legfontosabb szakrális helyszíne és a regionális mondakör legfőbb kisugárzási területe, hiszen a Kolozsvárt elkerülő kelet–nyugati kereskedelmi út Várad felé éppen erre vezetett. A Hesdát-völgyi útvonal középkori jelentősége adja magyarázatát annak, hogy a Tordai-hasadék és a Magyarpeterd/Tordatúr melletti Szent László-forrás híre miért terjedt el a középkor századaiban széles körben. A Temesvári Pelbárt által feljegyzett, már idézett, legkorábbi híradásban is nagy valószínűséggel erről a kultuszhelyről esik szó. A jezsuita Bzenszky Rudolf 1699-ben ugyan

⁸¹ Magyar Zoltán: *i. m.* 117–118.



8. kép. A tordatúri Király-kút (Magyar Zoltán, 1995)

Tordaszentlászló határának kőpénzeiről szólván említi a vízfakasztás csodáját („Ugyanitt Sz. László a sziklát sisakjával háromszor megrepesztette, ahonnan három gyógyforrás tört elő, amelytől a betegek meggyógyulnak”),⁸² azonban az „ugyanitt” ugyanúgy vonatkozhat Kalotaszeg tágabb földrajzi környezetére is, hiszen a megelőző mondatban a Tordaszentlászlótól viszonylag messze fekvő Bánffyhunrad is említésre kerül, másrészt csak a középkori okleveles adatok jeleznek e település határában is a Szent László tiszteletére végzett zarándoklatok kapcsán egy forrást, ám annak a kora újkori adatokban, valamint a recens folklórgyűjtésekben nincsen nyoma. Ha volt is valaha a hagyomány szerint Szent László fakasztotta forrás Tordaszentlászló határában, annak emléke az idők folyamán a felejtés részévé vált. Ellentétben a Tordatúr melletti, a nevében is tovább élő *Király kútjával*, amely kapcsán Orbán Balázs feljegyzése bizonyítja, hogy az azonos az Erdélyt beutazó jezsuita által említett forrással:

„Odább a Muntye északnyugati aljában – ott, hol az ugynevezett Moczok-útja, Szind felől átszállva, a peterdi völgynek fordul – fakadnak fel a *király kútjának* kristály vizgyöngyei, melyek – a legenda szerint – legelőbb a kúnok által üzőtt s nagyon megsomjuhozott szent király lándsaszurására serkedtek fel. Három üregből törnek ki a forrásnak kristály csöppjei, egyik üreget a szent király táltos lovának patkója nyomta a sziklába; másodikat a szent király sziklába szúr kopjája fúrta; a harmadikat a szent királynak percznyire – míg ivásra hajlott – letett sisakja nyomta a sziklába a néphit szerint. A vidék népe és utasok áhitattal üdítik szomjukat e szentnek tartott forrásnál, melynek gyógy- és erőt fokozó hatást tulajdonítanak.”⁸³ (8. kép)

Mint a fentebbi – élményfrissességű – idézetből is kitűnik, akár ugyanazon helyszínen és helyszín kapcsán is számos tartalmi variánsa létezhet egyidejűleg a vízfakasztás csodájának. Különösen igaz ez a vízfakasztás módjára, hiszen a tordatúri Szent László kútja kapcsán Szent László kardja,

⁸² Hála József–Kecskeméti Tibor–Voigt Vilmos: *i. m.* 34.

⁸³ Orbán Balázs: *i. m.* 417.

bárdja, lándzsája, sarkantyúja is említésre került.⁸⁴ Külön is figyelmet érdemlő altípus az, miszerint Szent László sziklához csapott pánccélsisakja nyomán fakad fel a forrás vize.⁸⁵ Mint láttuk, Bzenszky Rudolf és Orbán Balázs leírásában is ez a változat szerepel, és forrásmegjelölés nélkül már Ipolyi Arnold *Magyar Mythológiájában* is ez.⁸⁶ Orbán Balázs nyomán vagy tőle javarészt függetlenül a századforduló éveiben néprajzi gyűjtők és honismereti írók (a korabeli turisztikai irodalom részeként) a hasadék földrajzi környezetét bemutatva szintén e változatot ismertették.⁸⁷

Az utóbbi félszáz év néprajzi hitelességű folklórgyűjtéseiben többnyire egy további altípus, az egyházi hagyományokkal (szintén) csak mérsékelten kompatibilis, ám Kárpát-medence-szerte más helyek (és kegyhelyek) kapcsán is széleskörűen elterjedt ló általi vízfakasztás szerepel (Szent László lovának patája/patkója nyomából fakad fel a forrás).⁸⁸ Dunántúli nevezetes tavak (Balaton, Fertő tó, Velencei-tó) eredetmondájának egyik típusával analóg az a szórványos Tordavidéki – valamint a nagyváradi Szent László-fürdő (Püspökfürdő/Félix-fürdő) keletkezésével kapcsolatos⁸⁹ – hagyomány, miszerint a forrás a szent király lova által felrúgott kő helyéről tör elő.⁹⁰ Ellenben csakis a tordatúri forrás kapcsán ismert az a változat, hogy a vízfakasztásnak maga a ló is aktív részese: vizet keresve becsapja az orrát egy sziklába, illetve belefúj a kőbe.⁹¹ Némiképp romlott szövegváltozatként Szent László lova által fakasztott patakról, illetve tóról is szó esik egyes tordai és aranyosszéki folklórszövegekben,⁹² és még a 20. századi folklórgyűjtésekben is viszonylag széleskörűen megjelenik a már Bzenszky által említett aura, miszerint a Szent László-forrás gyógyító erejű, illetve más tekintetben különleges (soha nem szárad ki, soha nem fagy be, körülötte mindig zöld a fű stb.).⁹³

A tordatúri *Király kútja* említésén⁹⁴ kívül szólnak szórványos adatok a Tordai-hasadékban fakadó Szent László-forrásról (amely a Hesdát vízének forrásával azonos), továbbá a hasadék peremén fakadó Szent László-kútról is.⁹⁵ Ez utóbbi folklórszövegek közös sajátossága, hogy a víz a ló ugratása nyomán, a kősziklába bemélyült patkónyomból folyik. Nem teljesen világos, hogy ez utóbbi említett forrás helye a hasadék peremén már a 17. század óta emlegetett Patkóskővel azonos-e, bár az erózió következtében több mint bizonyos, hogy a későbbi beszámolók nem feltétlenül ugyanazt a sziklát értették alatta, mint annak idején Miles, aki még a nyolc patkószög

⁸⁴ Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa Ila.* 120–124.

⁸⁵ Magyar Zoltán: *i. m.* 123.

⁸⁶ Ipolyi Arnold: *i. m.* 202.

⁸⁷ Borbély Sándor: *Torda-aranyosszéki népmondák.* 360.; Hanusz István: *Népköltésünk a geológiában.* Földrajzi Közlemények, 1893. 211., 341.; Úó: *A magyar haza föld- és néprajzi jellemképekben.* Kecskemét, 1900. 70.; Czárán Gyula: *A Szent László-körútról.* Erdély, 1904. 5–6. szám, 70–78.; Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa Ila.* 123.

⁸⁸ Magyar Zoltán: *i. m.* 124–126.

⁸⁹ K. Nagy Sándor: *Bihar-Ország I.* Nagyvárad, 1884. 129.

⁹⁰ Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa Ila.* 126.

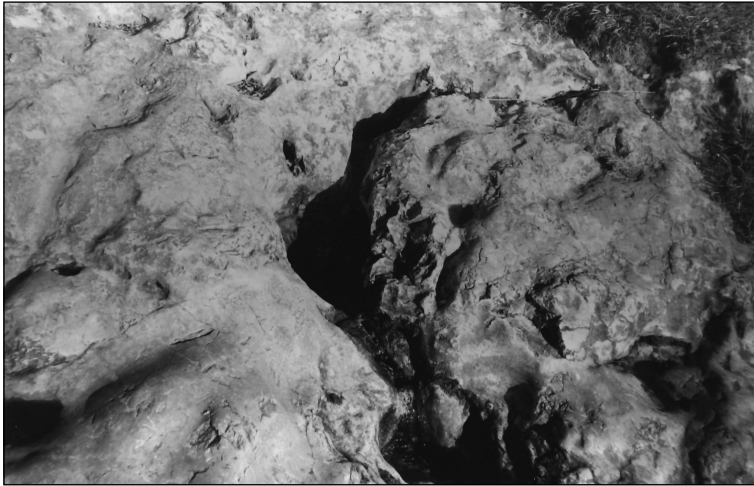
⁹¹ Magyar Zoltán: *i. m.* 126.

⁹² Magyar Zoltán: *i. m.* 127., 128.

⁹³ Magyar Zoltán: *i. m.* 131–133.

⁹⁴ Egy, a tordatúri Szent László kútjáról szóló 2011. évi híradás már mint lehetséges/leendő zárandokhelyről számol be e forrásról: Pál Gyöngyi: Erdély tájain – Szent László kútja. <https://archivum2.szabadsag.ro/szabadsag/servlet/szabadsag/template/article.PAarticleScreen.vm/id/59790> (utolsó letöltés: 2021. 12. 30.).

⁹⁵ Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa Ila.* 121., 126.



9. kép. A tordatúri Király-kút (Magyar Zoltán, 1995)

nyomát is látta benne.⁹⁶ A tordatúri *Szent László kútja* kapcsán a folklórszövegek adatközlői a vízfakasztás csodájának bizonyítékaként hangoztatták az ott azóta is látható sziklanyomokat: Szent László sisakjának, fegyvereinek nyomát, továbbá a ló orrnyomát, térdnyomát, tomporának nyomát – a személyes benyomások, illetve a hallottak fényében.⁹⁷ (9. kép)

Említettük, hogy a tordaszentlászlói néhai Szent László-kápolnához vezető út mentén egy *Zarándokok csorgója* nevű határrészről is fennmaradt helyneves emlék. E forrásnak a középkori kultuszban betöltött esetleges szerepéről azonban közelebbit nem tudunk. Arra vonatkozóan sincsen adatunk, hogy Torda és Kolozsvár vidékén volt-e még valaha olyan kút, amelynek eredetét a népi emlékezet Szent Lászlóval hozta összefüggésbe. Ha volt is, mint hagyomány a reformáció elterjedését követően elenyészett, ugyanis ilyen adatra nagyszabású és átfogó jellegű kalotaszegi és Alsó-Fehér megyei mondagyűjtésünk során sem találtunk. Eltérően a mezőségi folklórgyűjtésektől, ugyanis az egyik ottani nagy múltú és részben máig is magyarlakta településen, Magyarfrátán az ottani *Keserű-kút* nevű forrást helybeli adatközlőink Szent László ottjártával hozták összefüggésbe: a vidéken átutazó szent király megpihent mellette, és szomját oltotta belőle. (10. kép) Az egyik magyarfrátai szövegváltozat szerint e forrást is László király fakasztotta, beleszúrva a kardját a földbe,⁹⁸ a még élő emlékezet szerint (a családban öröklődő emlékezettel elérhető időben) az 1860-as évek előtt a kút mellett egy „emlékkő” is állt (rajta Szent Lászlóra emlékező felirattal), amely követ az impériumváltást követően a református iskolamester hazavitte megőrzés végett, és amely aztán elkallódott a halálát követően.⁹⁹

⁹⁶ Magyar Zoltán: *i. m.* 158–161. Lehetséges, hogy a Patkóskőről még a 20. század második felében is ismert volt hasonló hagyomány, egy 1980-ból származó közvetett beszámoló ugyanis erre utal: „Azt mondják azok, akik ott jártak, hogy Szent László lovának a lába nyoma is látszik az egyik szikla tetején”. (Faragó József–Fábián Imre: *Bihari népmondák*. Nagyvárad, 1995. 215.)

⁹⁷ Magyar Zoltán: *A magyar történelmi mondák katalógusa IIa.* 156., 160–161.

⁹⁸ Magyar Zoltán: *Mezőségi népmondák* 149.

⁹⁹ Kövesdi Kiss Ferenc: *Riadóra szól a harang. A Mezőség településeinek helyzetképe (1891–1991)*. Pomáz, 2006. 90.



10. kép. A magyarfrátai Keserű-kút (Magyar Zoltán, 2010)

Még három olyan Szent László-hagyományt érdemes kiemelni, amely szorosan kötődik az e tanulmány keretében tárgyalt vidék(ek)hez. Társtalan, ám önmagában is különleges az a főként tordatúri gyűjtésekből ismert monda, amely Borbély Sándor aranyosszéki (mészkői) feljegyzésében tűnik fel első ízben.¹⁰⁰ Ezt a mondat egy, a Tordai-hasadék peremén nőtt fűcskához/ bokorhoz társítja a néphagyomány, amelyről úgy tartják, hogy az egy, a szent király fejfedőjéből kihullott *ruzsmarintszál*ból fogant meg. E rozmaringfa a tordatúriak szerint még ma is látható a hasadék peremén, és azóta is évről évre kivirágzik.¹⁰¹ E hagyomány analógiáit kutatva a moldvai csángó folklórban elterjedt és Klézse határában máig számontartott, a szent király által ültetett fára érdemes utalni.¹⁰² A Palócföldön azonban akad közelebbi példa is: egy mátraballai monda szerint az ottani *Boldogasszony magossa* nevű hegyen járó Szent László abrakoltatás közben hullajtott el néhány szem zabot, amelyekből ott a hegytetőn egy zabhoz hasonlatos növény nőtt, amelyet azóta *Szent László zabjának* neveznek a környékbeli emberek.¹⁰³ A kalapból kihullott és megfogant virág motívuma egy gyimesi csángó mondából is ismert: a jeles gyimesi mesemondó, Tankó Fülöp Gyugyu történetében a Tatros völgyében átvonuló Attila, illetve Álmos vezér által elvesztett virágszál terjedt el ott *csercsevirág* néven.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Borbély Sándor *Torda-aranyosszéki népmondák*. 1893. 359.; uő: *A Torda-hasadék*. 2.

¹⁰¹ Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa IIa*. 168.

¹⁰² Bosnyák Sándor: *A moldvai magyarok hitvilága*. (Folklór Archivum 12.) Bp. 1980. 54., 59.; Gunda Béla: *A moldvai magyarok kutatásának újabb eredményei*. Alföld, 1989. 6. szám, 62.; uő: *A moldvai magyar népi műveltség jellegéhez: néprajzi gyűjtőúton a moldvai magyaroknál*. Népi Kultúra–Népi Társadalom XV. Szerk. Niedermüller Péter. Bp. 1990. 58.

¹⁰³ Bosnyák Sándor: *1100 történeti monda*. 58–59.

¹⁰⁴ A szívvirágról (*Dicentra spectabilis*) van szó. Magyar Zoltán: *Így beszéltek Farkasok patakán. Tankó Fülöp Gyugyu történetei*. Marosvásárhely, 2008. 65–66; Uő: *Folklór és ökológiai tudás. Képzlet és természetismeret egy gyimesi mesemondó repertoárjában*. Ethno-Lore XXXVIII. Szerk. Babai Dániel–Ispán Ágota Lídia–Magyar Zoltán. Bp. 2021. 237–238.



11. kép. Torda címere, 1721
(A Pallas Nagy Lexikona XVI. Bp. 1897. 259.)

Viszonylag széleskörűen elterjedt mondatípusról beszélhetünk tehát, azonban e Torda-vidéki monda ihlető forrását illetően egy további szempont is figyelembe veendő. Torda város már említett, 1721-ből fennmaradt címérében a Tordai-hasadék peremén egy terebélyes fa képe is látható. (11. kép) Hasonlóképpen egy dús lombosú fa tűnik fel Torda vármegye hajdani címérében is,¹⁰⁵ ama feltételezést is lehetővé téve, hogy a két szimbólum egy és ugyanaz. S nem kizárt, hogy néprajzi szempontból is számolhatunk a hatásával, hiszen ez az ábrázolás – közvetett vagy közvetlen módon – akár folklorizálódhatott is az idők folyamán, némiképp ellentétes utat járva be, mint a már tárgyalt többi címermotívum, melyek a szájhagyományból kerültek be, emelkedtek fel a magas kultúra ikonográfiai regiszterébe.

Már az *Orosz Évkönyvek*, a moldvai *Magyar Évkönyv*, egyes moldvai román krónikák is megemlékeznek arról, hogy Szent László letelepíti, és keresztény hitre téríti az általa legyőzött pogány hadifoglyokat.¹⁰⁶ E hagyományra a Szent László-mondakörön belül a Dunántúltól a Felföldig, az Alföldtől a Székelyföldig számos példa van.¹⁰⁷ Az erdélyi adatok zöme Kolozsvár mellől, a kalotaszegi Magyarfenes kapcsán szerepel, mely falu lakóinak őseiről a Fenes-patak völgyében elterjedt az a hagyomány, hogy ők a Torda környékén fogságba ejtett kunok leszármazottai. Noha a vonatkozó folklórszövegek Magyarfenes kapcsán az 1990-es éveknel nem régebbi feljegyzésűek,¹⁰⁸ szervesen illeszkednek az egyes falvak és kistájak tatár eredetéről szóló hagyománykörbe, amely Erdélyben különösen a kalotaszegi folklórban terjedt el.¹⁰⁹ Orbán Balázs leírásából e hagyomány egy olyan variánsa ismert, miszerint környékbeli győzelmét követően a szent király „a zsákmányból fényes emlékimolát épített a *Király-erdeje* csúcsán, odább a hegység túloldalán a kúnok kezéből kiszabadított magyar foglyokat megtelepítvén, fényes templomot épített s az így keletkezett falu még ma is *Szent-László* nevét viseli”.¹¹⁰ Mint

¹⁰⁵ Vö. Tagányi Károly: *i. m.* 34–35.

¹⁰⁶ Hodinka Antal: *i. m.* 462–463., 474–476.; Lükő Gábor: *i. m.* 50.; Sántha Attila: *A Dimitrie Cantemir Krónikájába foglalt Szent László-legenda*. Moldvai Magyarság, 2013. 11. szám, 9–11.

¹⁰⁷ Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa IIa.* 178.

¹⁰⁸ Magyar Zoltán: *i. m.* 178.

¹⁰⁹ Magyar Zoltán: *Kalotaszegi népmondák.* 82., 187–191.

¹¹⁰ Orbán Balázs: *i. m.* 417.

teremtett hagyomány, helytörténeti segédlettel a 20. század második felében ez a vélhetőleg nem népi eredetű, hanem az Orbán Balázs általi hipotézis vált Tordaszentlászló mára kanonizálódott eredethagyományává.¹¹¹

Szent László esetenként már-már természetfeletti, mitikus hős a népmondákban. Szórványos és (ma már?) egymástól független tradíciók szerint kozmogóniai és kozmológiai mondákban is szerepel. A Lisznyai Kálmán által megörökített palócföldi monda szerint mint égi lovászmester, ő hajtja a Göncölszekér „csillagsörényes lovait”.¹¹² Más hagyományok szerint a *Tejút* és a *Hetevény* csillagkép vele összefüggésben jött létre.¹¹³ Egymástól független távoli adatok szerint a *Tejút* (*Hadak útja*) annak a jele, hogy Szent László győzött a háborúban, és azon vonult haza a seregével.¹¹⁴ E Csaba-mondával¹¹⁵ analóg hagyomány Torda vidékén és Kalotaszegen szintén beépült a szent király mondanéjébe: az aranyosszéki Várfalván¹¹⁶ és a kalotaszegi Magyargyerőmonostoron egyaránt regisztrálták az utóbbi évtizedek folklórgyűjtései, ez utóbbi felszegei faluban ráadásul több autentikus szövegváltozatban is.¹¹⁷ Azon a kistájon, ahol az Árpád-korban élt katolikus szent már félig-meddig mitikus alakká/mesei figurává dermedt, *Lolló királyként* élve tovább a szájhagyományban, s akinek mesés kincsei – akárcsak Dárius királyé – egy vidékszerzte nevezetes halom (a Tordalma) mélyében rejtőznek.¹¹⁸

Az „alámerült” néprajzi örökség a több száz éves protestáns múlt ellenére feltűnik a kalotaszegi népművészetben is, az egyik népszerű hímzésmintának – több, egymástól független adat szerint – *Szent László lova patkója* a neve.¹¹⁹ László mint mitikus hős idővel a Torda-vidéki románok folklórájában is otthonra lelt. A románoktól gyűjtött/hallott mondák javarészt a környékbeli magyar hagyománykör átvételei, habár a magyar szent nevét már nem említik. A 20. századra nyelvet váltott Magyarpeterden a román folklórban *Alexandruként* szereplő Nagy Sándorral azonosítva emlegetik Szent Lászlót.¹²⁰ Szintén Hesdát-völgyi román adatközlőtől, egy ottani jósnőnek mondott asszonytól jegyezte fel Téglás István azt a történetet, amely a kőből kinőtt kard eurázsiai motívumát villantja fel Torda-vidéki környezetben,¹²¹ tartalmazva azt a sokatmondó – bár a Szent László-hagyománykörben társtalan – motívumot is, miszerint ilyen kardja volt „a szent királynak” is.

¹¹¹ Czárán Gyula: *i. m.* 71.; Boldizsár Zeyk Imre: *Névnapok és jeles napok Tordaszentlászlón*. Népiismereti Dolgozatok. Szerk. Dr. Kós Károly–Faragó József. Buk. 1994. 251–252.

¹¹² Lisznyai Kálmán: *Palóc dalok*. Pest, 1851. 142.

¹¹³ Fejős Zoltán: *Hiedelemrendszer, szöveg, közösség (Esettanulmány Karancseszki példáján)*. (Néprajzi Közlemények XXVII.) Bp. 1985. 121.; Magyar Zoltán: *Kalotaszegi népmondák*. 70.

¹¹⁴ Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa IIa*. 180.

¹¹⁵ Vö. Magyar Zoltán: *Halhatatlan és visszatérő hősök. Egy nemzetközi mondatípus Kárpát-medencei redakciói*. Bp. 2001b. 85–106.

¹¹⁶ Zsigmond Győző: *Égitest és néphagyomány. Égitestmagyarázás a romániai magyarokról*. Csíkszereda, 1999. 149.; Uő: *Orbán Balázs idejében és ma*. Székelyudvarhely, 2005. 43.

¹¹⁷ Magyar Zoltán: *Kalotaszegi népmondák*. 143.

¹¹⁸ Szabó Géza: *Az igazság tölgyfája. Kalotaszegi mesék és mondák a szerző előszavával*. Buk. 1978. 112–113.

¹¹⁹ Kósa László: *Megjártam a hadak útját. A magyar nép történeti emlékezete*. Bp. 1980. 25.; Magyar Zoltán: *Kalotaszegi népmondák*. 76.

¹²⁰ Vöő Gabriella: *Természet – mitológia – kulturális szimbólum*. 186.

¹²¹ Téglás István: *i. m.* 286–287. A motívum nemzetközi előfordulásai tekintni át: Heller Bernát: *Isten kardja*. Ethnographia XXIII. (1912) 1912. 323–342.; Grexa Gula: *A Csaba-monda és a székely hunhagyomány*. Bp. 1922. 18–27.

Szent László országos kiterjedésű és jelentőségű mondakörének a Torda-vidéki regionális hagyománykör csak egy kiragadott részlete. Noha népköltészeti értelemben nem annyira színes és tipológiailag is kevésbé sokrétű, mint például a magyar nyelvterület keleti peremén regisztrált hagyományanyag, sok tekintetben önmagán túli jelentőséggel bír, hiszen a Szent László-mondakör populáris kultúrába átkerült számos eleme innen eredeztethető. A Torda-vidéki Szent László-mondák egyes szövegtípusai azok, melyek lokális vonatkozásait megtartva „felemelkedtek” az országos ismertség és a nemzeti kulturális ikonná válás regiszterébe, azzal a sajátos Janus-arcúsággal, hogy a vizsgált tájegységek folklórájában még a 20. századi folklórgyűjtések tanúsága szerint is változatlanul ott „parázslott” – a magas kultúrától javarészt érintetlen módon – az eredeti, esetenként több évszázada folytonos hagyományréteg.

The Legends of Saint Ladislav in Turda Area

Keywords: historical legends, cult of saints, Saint Ladislav, folklore of Transylvania

King Saint Ladislav (1077–1095) was one of the most popular saints of medieval Hungary, the cult of which spread over the whole Hungarian speaking area. His name and profile are known in the Hungarian cultural heritage as the protective saint of Transylvania. The veneration of Saint Ladislav lasted until the 19th–20th centuries in the form of pilgrimage traditions and legends. According to records as early as the 15th–16th centuries, various legends developed in the Turda/Torda area, one of the centres of medieval Transylvania, in relation to the Torda Gorge near the city, the origin of which was attributed to the legendary king by inhabitants of the area. In this geographic area the legend of King Saint Ladislav encompasses the miracle of water wringing from stone, the legend of petrified coins, the imprints of tracks in stone, as well as many other local traditions and migratory legends.

Bálint Péter

Az „istenküldötte” ember a népmesében

1. Az eredet nyomában

Jézus (az Isten Fia) radikális tanításai és cselekvései közé tartozik, hogy a megbocsátás és az Isten országába jutás érdekében *személyessé* tette a bűnt, mégpedig a Törvény szellemében, amitől sohasem tért el, amiképpen Simon–Benoit megjegyzi: Jézus számára a Törvény marad a magatartás alapvető szabálya.¹ A filozófus Tengelyi László Kantra hivatkozva teljes egyértelműséggel mondja ki: „*a tetteiért a felelősséget viselni kívánó embernek magára kell vállalnia*”² a bűnt. A keresztény etika a rossz tettben (bűn, véték) nem a háttérben meghúzódó okot, nem a bűnre való hajlandóságot vizsgálja, hanem magát a bűneseményt mint elbeszélhető és el is beszélendő tettet, s azt, hogy az egyén miként éli meg, hogyan tudatosítja önmagában vagy hárítja el magától (egyben másokra hárítva) a megbocsáthatósága ellenére is kitörölhetetlen bűn tényét, mintegy magyarázatot és mentséget keresve, hogy személytelenné változtathassa azt, ami *a sajátja*. A mesemondók megértették és a hallgatóságukkal megértették, hogy a hős az elkövetett bűne vagy az éppen számára kötelező érvényű erényes tett elhalasztása miatti személyes felelősségvállalással tartozik. Ebben a mozzanatban is lényeges eltérés mutatkozik a mese és az antik mítoszok, epikai művek között, melyekben a héroszok elszenvedik a rájuk mért sorsot. A mesehóst pusztán csak a „szerencse fiának” tartani egyet jelent a mesében szereplő segítő vagy ártó lények kénye-kedvének kiszolgáltatottság elfogadásával, másként szólva a rosszul fölfogott predestinációval, mely értelmében ezek a szürnaturális lények a hős akaratát és szándékát felülírva juttatják őt diadalra vagy vetik a mélybe. Csakhogy a mesemondó specialisták nem érik be ennyivel: a hős történetének elmondása során arra világítanak rá példázattevő szándékuknak megfelelően, hogy a hős az *énelőttiség* állapotától az *önkiteljesedésig* zajló cselekedeteiben milyen radikális fordulatot vesz, amíg elérkezik a személyesség elfogadásához, illetve a másikkal való viszonyában a kölcsönös felelősségvállalás kényszerűségének belátásához. A mesemondó a hős úton levése során a megtett dolgok és a meg nem tett kötelességek (a fogadkozások, az ígéretetek, az eskük és vele szemben támasztott elvárások betartása) között keletkező konfliktust mindig példaértékű történetként elbeszélve igyekszik kihegyezni. Lássuk be, ennek nincs és nem is lehet más célja, mint hogy a hős az átmeneti léthelyzete újragondolása során szembe-sülhessen fogyatékosságaival, a másik másságának helytelen interpretációjával, s öntudatra ébredése után belássa, hogy az őmagaság elérésénél is fontosabb a másik szeretetéhez tartozó feltétlen kölcsönösség és felelősségvállalás. A mesemondó nem hagy kétséget afelől, hogy a hőst nem a szociális vagy etnikai értelemben vett származása, nem a születésének körülményei

Bálint Péter (1958) – mesekutató, egyetemi tanár, PhD, Debreceni Egyetem, Debrecen, balintp58@gmail.com

¹ Marcel Simon–André Benoit: *Le Judaïsme et le Christianisme antique d’Antiochus Epiphane à Constantin*. Paris, 1994. 89.

² Tengelyi László: *A bűn mint sorseseemény*. Bp. 1992. 26.

határozzák meg elsősorban, hanem saját mindenkori tettei – ebben mondhatni egy húron pendül az evangélista Jánossal, akinél a vakon születetről szóló diskurzusban ez hangzik el: „Mester, ki vétkezett, ez-é vagy ennek szülei, hogy vakon született? Felele Jézus: Sem ez nem vétkezett, sem ennek szülei” (Jn 9, 2-3). Miként az sem kétséges számára, hogy a segítő lények (isteni küldöttek, sorstündérek, állatok) is csak akkor avatkoznak be pozitívan az életmenetébe, részesítik „kegyelmükben”, ha előzetesen végrehajtott tetteivel bizonyítottan rászolgál a segítségre, végső célja elérése érdekében.

Kerényi Károly a *Gyermekistenek* című tanulmányában írja, hogy „a gyermekisten rendszerint elhagyatott, talált gyermek”³, ám kicsit később az árvaságból kilépett isten mítoszbeli szerepével és státuszával kapcsolatosan megszorítással él: „Az *Erős Jankó* mesetípusa idéződik fel bennünk hallatára, de vele sem határosságban, sem jelentésteljességben nem mérkőzhetik. Egész jelentősége annyi, amennyi egy rendkívüli testi erejű szolgalegény groteszkül túlzott tetteié s a belőlük támadó visszás helyzeteké lehet”.⁴ Kerényi érvelése csak az Erős János variánsainak egy részét tekintve helytálló, amelyekben valóban egy, az átlagos parasztlegényekén és férfiakén túlmutató erővel és számukra (és a királyéra is) fölfoghatatlan munkabírással rendelkezik: Kerényi elsősorban a vogul korpuzra támaszkodva ilyen variánst ismert.

Ám a Kárpát-medencei bőséges mesevariánsok (az *Erős János*, *Kilenc*, *Vas Laci* stb.) javarészt nem egy árva gyermekről szólnak, legalábbis a megalapozó történetek szerint nem, ezért bajos volna egy kaptafára venni a „gyermekisteneket”, akiket – hogy ne tévesszen meg bennünket Kerényi fogalma – nevezzünk inkább „elhívott” vagy olykor „istenküldötte” hősnek, kinek eljövételére nagy ereje, feltűnő szépsége és jóságos szíve miatt „régén vártak” a lokális közösség lakói. Ezen mesenarratívákban az árvaságánál lényegesebb vonása a hősnek, hogy az anya számára *váratlanul*: csodás vagy szokatlan módon születik, akinek az élettörténete valóban korábban kezdődik, mint az életre jövetele, némely szürnатурális lénynek előzetes tudomása van a születéséről és küldetése céljáról: erről az elhívottságról legtöbbször a sárkány ad hírt a párviadal előtt, vagy a neki rendelt tündérkirálynő az első találkozáskor.

Visszatérve Kerényi hősjellemzéséhez, egyes mesevariánsok még látványosan vagy haloványan őrzik a mítoszbeli árvagyermek számos aspektusát: a szülők és/vagy testvérek „tépelődnék a csodálatos gyermek elpusztításán”⁵; állandó motívum az útra készülődésekor a fejsze vagy kard/buzogány készíttetése⁶ egy kováccsal; számos variánsban egyszerre kisgyermek és óriás⁷. Az viszont tény, hogy a mítoszbeli rokonával ellentétben a hős „árvasága” háttérből nem sejlik föl semmiféle „isteni vérvonal”, s noha hol egy-egy égi pártfogó (Isten vagy Krisztus, Péter vagy Szűz Mária) jelenik meg, hogy keresztvíz alá tartsa, kiragadja kiszolgáltatottságából, enyhítsen tapasztalatlanságából fakadó kirekesztettségén, hol egy ősz öregember szegődik mellé szellemi és lélekvezetőként (Hénoch könyvében olvassuk: „Ugyanazon a helyen láttam valakit, akinek ősz, öreg feje volt, haja olyan fehér, mint a gyapjú és vele volt valaki, másféle, olyan mint egy ember, arca vonzó volt és szép, mint egy szent

³ Kerényi Károly: *Gyermekistenek*. = Uő: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918-1943*. Ford. Kövendi Dénes et al. Bp. 1984. 372.

⁴ Uo. 374.

⁵ Uo. 376

⁶ Uo. 380.

⁷ Uo. 383.

angyalé [...] Ez az Ember Fia⁸⁾, hol egy-egy erdei állat gondoskodik róla, míg rendkívüli erejét hasznosan kamatoztathatja, én- és öntudatra ébredését követően helytáll és rendet tesz a világban. Egynémely változat szerint, visszautasítva a királylány kezét, az alkatához illő óriáslányt vesz feleségül, jelezvén, hogy mégsem egészen „evilágból” való.⁹ Ellenben – s itt érhető tetten a mítoszkatató Kerényi és a vallásantropológus René Girard alapállása közötti különbség – egyvalami nem mondható el a varázsmesék vitéz hősről, ti. hogy „kiirthatatlan bosszúálló”¹⁰ volna. Épp ellenkezőleg, a mesemondó példázatos történetelbeszélésének a célja, megértetni a keresztény hitelvekbe „belenőtt” hallgatósággal azt, hogy hagyjunk hátra mindenféle erőszakot, és el kell vetni a bosszúállás szellemét,¹¹ különben az erőszakspirál sohasem szakad meg.

A mesenarratívákban nemcsak az a tény – narratológiai aspektusból szerepkiosztás – tételeződik előttünk, hogy a hős *valakinek a fia*: Istené, Szűz Máriáé¹², vagy miként az ókori egyiptomi vallásban a Napé¹³, másutt a szerencsée, egy szegény asszonyé vagy mitikus állaté, hanem az is, hogy a mesemondó tudatos szerkesztése folytán az ágenssel sors- és szükség-szerűen szembeszálló protagonista vajon a Sátán fia-e, aki az eredeti gyilkosság, a hazugság és a vádolás megtestesítője, vagy sem?¹⁴ A hős csakis másokhoz való viszonyulásában, a feladat interpretációjában és végrehajtásának módjában identifikálhatja önmagát. Ha ugyanis a protagonista tisztességes, mondhatni a lovagi etiketthez hű ellenfél, aki a párviadal során éppoly vitéz, becsületes, másikat tisztelő harcosnak bizonyul, mint maga a hős, akkor a mesemondó optikájában mentes a sátáni/démoni attribútumoktól, még az is lehetséges, hogy az eldöntetlen kimenetelű küzdelem után egymás elválaszthatatlan felebarátaivá válnak. („*Hiába való a mi birkózásunk. Műk ketten egy erőben vagyunk, nem félünk egymástól. Úgyhogy szerződést kötünk, megfogadjuk egymásnak, hogy akármilyen veszélyben lesz, egyik a másikunkat meg fogja segíteni*”.¹⁵) Ha viszont a protagonista (mint például a „vörös szakállú” ember vagy a zsíros bundás ördögalak) a hőssel találkozásakor csábító és szemfényvesztő ajánlataival vagy zsarolásával teszi szolgáljává a hőst, önös érdekében ráveszi őt, hogy képviselőjeként végezzen el helyette egy feladatot, melynek jutalma nem is lehet más, mint a gyilkosság, nincs miről beszélni többet, cselekedeteiben és szavaiban a mesemondó rávilágít az erőszak folyton jelenlévő és áldozatára leselkedő lényegére.

⁸ *Henoah Apokalypsise*. Ford. Hamvas Béla. Bp. 1989. 69.

⁹ „Hogyne, mikor látták Kilencet azak az óriások is, hát gondolták magukban, hogy nem lehet ez más ember, mint csakis az ök fajtájak lehet, és szivesen adták a liányakat hozzá feleségül.” *Kilenc*. = Nagy Olga–Vöő Gabriella: *Havasok mesemondója. Jakab István meséi*. Szerk. Nagy Ilona. Bp. 2002. (ÚMNGY XXVI). 574. – vö. még: Bálint Péter: *Az árvaság és borzalom fenomenológiája. (Kovács Károly cigány mesemondó önelbeszélésének tükrében)*. = Uő: *Meseértés és értelmezés. A Kárpát-medencei népmeseahagyomány hermeneutikai vizsgálata*. Hajdúböszörmény, 2013. 183–199.

¹⁰ Kerényi: *Halhatatlanság és Apollón-vallás* i. m. 375.

¹¹ René Girard: *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*. Ford. Lisztes Gábor et al. Bp. 2013. 205.

¹² „A Szűzanya fia vagy az Isten fia elnevezés úgy próbálja értelmezni Krisztus lényét, hogy személyében szétválaszthatatlanul összekacsolódnak mindazon reménységek, melyek minden ember lelkében mélyen ott gyökereznek amint új kezdetről, a lét és teljesség megvalósulásáról van szó.” Eugen Drewermann: *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*. Trad. de l’allemand par Joseph Feisthauer. Paris, 1992. 69.

¹³ Uo. 106.

¹⁴ Girard: *i. m.* 169.

¹⁵ *Az aranyhajú leány és Vas Péter*. = Nagy Olga: *A havasi sátoros. Dávid Gyula meséi*. Szerk. Kriza Ildikó. Bp. 1988. (Ciganisztikai tanulmányok 6). 114.

2. Az „istenküldött ember” a mesenarratívában

Az istenfiuságról – pontosabban a fogalom ekként való használatáról – nem túlságosan sok forrást találunk a varázsmesékben, többnyire a legenda- vagy tréfás¹⁶ mesékben fordul elő Krisztussal kapcsolatban. Ellenben a folklorista szerzőpáros, Lammel Annamária–Nagy Ilona *Parasztbibliájában* *A nap es gyönyörködött* fejezetben azt olvassuk, hogy Szent Jovakin és Szent Anna sokáig gyermektelenek lévén – amiért is a rabbi leveszi áldozatukat az oltárról: „*Tik nem vagytok az Isten előtt elfogadva s megáldva, mert nincsen gyermeketek*” – Istenhez könyörögnek, aki meghallgatta kérésüket, az angyala hírül viszi Annának: „*magzatot fogsz szülni, te fogod szülni az Isten Anyját*”¹⁷. Majd a Nap, aki három órán át hosszasan gyönyörködött a házaspár boldogságában, késése okáról így számol be édesanyjának: „*Az az, hogy két öregnek nem volt gyermekik, s a jó Isten megáldotta őket, hogy az öregasszony magzatot fog szülni, s az a magzat egy leányka lesz, aki meg fogja szülni Isten Fiát, aki a világot meg fogja váltani*” (254). Ugyanitt egy másik történetelbeszélésben, az *Üdvöz légy, Mária* szövegében Gábor angyal jelenik meg a Názáretben lakó Máriának: „*– Üdvöz légy, malasztal teljes, az Úr van veled, áldott vagy az asszonyok között, és fiat fogsz szülni, ha nagy lesz, Isten fiának fog hívadni, és országának nem lesz vége – és még több mindent mondott még az angyal*” (261–262.). A *Parasztbibliában* összegyűjtött bibliai történetekre úgy tekinthet a forráskutató, mint olyan primer szövegekre, melyek a személyesen megélt hitélmény és népi gondolkodás alapkövei: ezekből és megannyi fel nem gyűjtött változatukból is építkeznek tégláról téglára a mesemondók saját variánsaikba szőtt interpretációjuk során.

Az istenfiuságról remek példákra az angyalbarányok mesevariánsokban bukkanunk, kiváltképpen is Albert András *Möndölécskék* meséjében, ahol önbejelentés történik: „*És ha most meg akarsz engemet ismerni, én vagyok az Isten fia, Jézus*” (457). Az „Isten fia” megnevezés néhány előfordulása ellenére is azt kell mondanunk, hogy a mesemondók inkább az „istenküldötte ember” kifejezést használják, amely nyilvánvalóan nem az egyházatyák és exegéták szótárában található „istenfiusággal”, „Isten emberével”, „Istentől eresztett emberével”¹⁸ vagy az Ezékiel próféta könyvében sokszor megjelenített „Embernek fiával” egyező fogalom. A mesemondók által elbeszélte történetek és a bibliai szereplők – melyeket a mesékben „behelyettesítenek”: Tündérr király, ősz öregember, ezeréves aggastyán, Világvámosa stb. –, illetve bizonyos mesei szituációk közvetett bizonyítékot szolgáltatnak arra, hogy *kit* kivel, *mit* mivel azonosít/jelöl az általa mondott szövegben. Éppen ezért az „isten” önkinyilatkoztatást,¹⁹ a szerepkiosztást: az én és a másik, én és az Abszolút viszonyát, a példázatos történetelbeszéléshez illő epizódválasztást a konkrét narratíva értelem-összefüggésében kell vizsgálnunk. Az „istenküldötte” embert („Mert a kit az Isten küldött, az Isten beszédeit szólja; mivelhogy az Isten nem mérték szerint adja a Lel-

¹⁶ Binder Jenő: *Magyar adalékok Antti Aarne-nak: 'Az ég-ből jött ember'-ről szóló mesetanulmányához*. Ethnographia XXX(1919). 106–111.

¹⁷ Lammel Annamária–Nagy Ilona: *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek*. Bp. 1985. 253–254.

¹⁸ János evangélista könyv. *Kapitulum I. = Münchener Kódex (1466). A négy evangélium szövege és szótára*. Szerk. Szabó T. Ádám. Bp. 1985. 269.

¹⁹ „Így szólva 'Ez vagyok' aki vagyok. Egyetlen hívás megalkot bennünket azonosságunkban, csak úgy mint a másik iránti felelősségünkben.” Adolphe Gesché: *L'identité de l'homme devant Dieu*. Revue Théologique de Louvain 1998(XXIX). 2. 21.

ket” [Jn 3,34]), sajátos vonásokat viselő figurájának meghatározásakor, elsősorban a szövegben betöltött funkcióját tekintve, határozott kontúrral kell elkülönöztetnünk az isteni segítőlénytől.

(1) Az első többnyire önmagát nevezi így (ő az, aki „arról tesz bizonyosgot, a mit látott és hallott” [Jn 3,32]), a mesemenetben kijelölt feladata a keresztény hitbe beavatás után mások „pásztorlása”, a hitben való járásra: jámborságra és felebaráti szeretetre, igazságosságra és erényekben kitűnésre felkészítése. Az Istentől a hős segítésére (tanácsadásra és tiltásra, feltételszabásra és ígérettevése), a bajból való kimentésére és a feladat sikeres teljesítésére küldött/elhívott alak²⁰ (Krisztuson át Péterig, az angyaloktól²¹ a segítő állatokig stb.) szerepe mondhatnánk kimerül a „felvigyázó” és „felvilágosító” feladatkörben.

(2) Az el-különöztetés másodfokon a hőssel folytatott diskurzusában is egyértelműen megteremthető. Az „istenküldötte” ember – aki a mesemenet késői pontján ismeri föl küldetését – a megalapozó történetben először is megtanul hallgatni, nyitottnak lenni az őt megszólító tanácsokra és tanításokra, majd – ahogy Fedics meséjének: „Az Úr Jézus Krisztus és a parasztyerek”²² hőse – szép lassan gyakorolja a „mesézést”: a megtanult jézusi logionok hirdetését és a vándortanítványként létezését. Mindennek előfeltétele, hogy elfogadja a küldetését, amiképpen Elias Bickerman írja: „Ám egy hírhozó megtagadhatja az üzenet átadását. A XXII-ik században, Ibn Ezra, a zsidó kommentátor, idézte már Mózes esetét, aki vonakodott elfogadni az Örökkévaló hívását (Ex. 4,10). Valóban, az isteni hívás iránt közömbös ember témája gyakori a történelemben és az irodalomban. Például Ciceró, a jövődőlésről szóló munkájában, egy parasztról beszél, aki álmában Jupiter-től kapott parancsot”.²³ A segítőlény beszédének lényege viszont a közvetlen dialógusban tárul föl, a hívás-felelet kényszerítő kommunikációs aktusában fel- és megszólít, illetve a célba jutás konkrét feltételeit szabja meg, Gesché pontosan vázolja fel ezt a diskurzust: „Senki sem alkotja meg önmagát se nem érti meg önmagát egyedül, a magányban. Szükségünk van rá, hogy kiszakítsanak, hívjanak, megszólítsanak (ismét rátalálunk a név és a megnevezés gondolatára). Nem csak azért, hogy megtudjuk léteznünk, hanem hogy mik vagyunk, és hogy inentől kezdve meg tudjunk alkotni egy igazi önállóságot, mely mindig párbeszédből születik”.²⁴

(3) Végül küldetésük aspektusából is világos különbségtétel vonható le: az „istenküldötte” ember azért jött/hivatott el, hogy a káoszba hullott rendet újfent helyreállítsa, s „királyként” a törvények jogfolytonosságát és érvényességét egyértelművé tegye a közösség számára. A segítőlény viszont mihelyt képesnek látja a hőst a nehéz feladat megoldására és a rend helyreállítására, illetve tanúja lesz annak, hogy pártfogoltja végtére elnyeri a királyi rangját, rögvest eltűnik, nincs további szerepe sem a hős, sem a közösség életében, s ezt a hallgatóság természetesnek is tartja.

²⁰ „[...] levágta az ördögnek a nyakát. Bele a tengörbe. Hát szomorú a gyerek, hogy most hogyan tud ú átmenni tengörön. Nem ért a hajóho. De ám mintha a hajónak valaki parancsolta vóna, csak Isten, és keresztül vágott, már megy. Na hála lögyön az Istennek, mikor már közel ért, már ki is ugrott a gyerek a hajóból. A hajó megrázkódott, egy öreg ősz ember lett belőle”. *Tizenkét vargagyerek*. = Szuhay Péter: *A három muzsikusz cigány. Babos István meséi*. Bev. tan. Görög–Karády Veronika. Jegyz. Benedek Katalin. Bp. 2003. 80.

²¹ Domokos Pál Péter: *Júlia szép leány*. Ballada monográfia. Ethnographia 1959(LXX). 1–3. 37. – Vö. még: Selmeczi László: „... Istentől adattál édes szűz koronám”. *Adatok a pártá történetéhez a Kárpát-medencében*. Ethnographia 2006(CXVII). 21.

²² Ortutay Gyula: *Fedics Mihály mesél*. Bp. 1978. (ÚMNGY I). 130–159.

²³ Élias Joseph Bickerman: *Les deux erreurs du Prophète Jonas*. Revue d’histoire et de philosophie religieuses 1965(XLV). 2. 234.

²⁴ Gesché: *i. m.* 6.

Az „istenküldötte” ember egyaránt megjelenik a legkiválóbb magyar és cigány mesemondóknál, akik a hős isteni és égi aspektusú, illetve rendkívüli módon való születését példázatként igyekeznek átadni a hallgatóságuknak. Vegyünk néhány szemléletes példát előfordulásukra. Tombác János *A Drogon lányok* című meséjében (1. változat) – mely Perszeusz Gorgók felé haladtában a Graiakkal való találkozására emlékeztetnek²⁵ – ezt olvassuk: „– *Nē haragudjatok rám, öreg pajtások. Éngöm az Isten küldött ide hozzátok, mē tik nagyon szenvedtök avval az égy fogga mög égy szömmel. [...]. Na – aszongyák – itt vagyunk, istenküldötte embör. Ez pedig mán odébb vót, akit az Isten küldött, az az embör. Akkor keresgetik, beszélgetnek hozzá. Bizon ű nem szólt égyikhön sē tovább. A három öreg aztán nekifogott szomorkodni, kiabálni, lármázni: na most ünékik vége van*”.²⁶ (kiemelés: BP)

A Dégh Linda gyűjtötte kakasdi mese, a „Füstös Kálefakter” két árva szereplője a lakodalom éjszakáján összevész azon, hogy egy házukba kérezkedő fiúcskát („*aki oan szép gyermek vót, hogy világosság lētt tüle a házba*”) befogadjon-e, ám az ifjú férj megszánja, és menedéket nyújt neki, aki viszonzásul hajnalban megmenti őt az ördögtől, majd elinduláskor így búcsúzik: „*Nem mēnyék én, bácsika, vissza., nem kell nekēm az ágyik, met én nem e földi vagyok, met én az égbe lakom, ingēmet az Isten küldött, az Isten követji vagyok*”.²⁷ (kiemelés: BP)

A hatalmas repertoárral rendelkező szamoszegi cigány mesemondó, Ámi Lajos „A viénasszony, akire a király raunt”²⁸ narratívájában – igaz, a fenti állításainkkal szemben – a segítőlény nevezi meg magát „istenküldötteként”:

– *Óh, hát Legerősebb Emberének; ez is egy név?*

– *Hát ez jó egy név neked fiam – azt mondja –, én vagyok a keresztapád is, én vagyok a keresztanyád is – azt mondja –, József, az isten leküldöttje!*” (kiemelés: BP)

A Nagy Olga által felfedezett Dávid Gyula marosvécsi cigány mesemondó *A rozsdás ember* meséjében a király egyetlen fia vándorlása során elérkezik egy városba:

„*[...] bement a legelső házba. Szegény emberek voltak, estefelé volt.*

– *Jó estét kívánok!*

– *Jó estét, kedves fiam! Honnan kerültél ide?*

Az hitték, hogy szent ember, kezdtek imádkozni hozzá, mert aranyhaja, aranyruhája volt. Azt mondja nekik a fiú:

– *Ne imádkozzanak hozzám, mert én is olyan bűnös ember vagyok, mint maguk.*²⁹ (kiemelés: BP)

Dávid Gyula egy másik meséje, *Az aranytollas medvebocs* megalapozó története szerint egy százéves varázslóné mindegyre azon mesterkedik, hogy a király megunja a feleségét, és helyette az ő lányát vegye maga mellé. Végül fondorlatai révén eléri – akárcsak Manthará, a hűséges öreg dajka Kaikéjia királynőnél, hogy alantas tanácsát megfogadva a királlyal elűzesse az udvarból a trónvárományos Rámánát, és helyette Bharatát részesítse a tisztségben³⁰ –, hogy a király kétszer is elküldi nejét otthonról, utóbb azért, mert a varázslónő etke („*a vadakból kiszedett: a szőrös*

²⁵ „A Graiak fölváltva örködték, mert csak egy közös szemük volt (és egy közös foguk, mint tudjuk).” Kerényi Károly: *Görög mitológia*. Bp. 1977. 217.

²⁶ Bálint Sándor: *Tombác János meséi*. Szerk. Ortutay Gyula. Bp. 1975. (ÚMNGY. XVII). 193–194.

²⁷ Dégh Linda: *Kakasdi népmesék*. I. Szerk. Ortutay Gyula. Bp. 1955. (ÚMNGY. VIII). 340.

²⁸ Erdész Sándor: *Ámi Lajos meséi*. I. Bp. 1968. (ÚMNGY. XIII). 333.

²⁹ Nagy: *i. m.* 221.

³⁰ *Visnu hetedik megtestesülése*. = Baktay Ervin: *Indiai regék és mondák*. Előszó Harmatta János. Bp. 1963. 79–81.

állatokból szórt, a tollas állatokból tollat. És minden állat véréből egy-egy cseppet egy pohárba tet” [57]) elfogyasztása után a királyné medvebocsot szült. Kitaszítottóságuk okán újfent az erdőbe kényszerültek bujdosni, ahol a medvebocs szépen felcseperedett, s miután az apja újra rájuk talál, és hazaviszi őket, egy nap azt kéri az apjától: „*En bent leszek a szobában, kihajolok az ablakon. Maga jöjjön ki a folyosóra az ablak előtt, húzza ki a kardját, és vágja le a nyakamat!*” (64.), amit hosszas huzavonát követően teljesít csak a király. „*Akkor látták, hogy a fiú le van ülve, ahol leesett a feje, egy vasszéken, tiszta arany ruhában, fején királyi korona, a világon, még a mennyországban sem volt szebb és fényesebb férfi. Mikor az anyja meglátta, csodálkozott: milyen idegen király jött hozzájuk. Ők azt gondolták, hogy szent ember.*”³¹ (kiemelés: BP)

Azt látjuk, hogy a Maros megyei falvakban élő szegények körében gyakorta előforduló motívum az *istenküldötte* ember: az Isten és emberek között közvetítő szerepet játszó *őrzőangyal* vagy az idegenként megjelenő *szent ember* szerepeltetése. A két cigány mesemondó szövegében is hangsúlyos az isten háta mögötti erdős vidékbe és a mérhetetlen szegénységbe való bezártság, ami azt a kitörölhetetlen érzetet kelti a lakosokban, hogy évszázadok óta nem történik velük semmi, mintha megállt volna az idő: egyetlen állandóság az életükben a változatlanlanság, s talán még az Isten is megfélekedett róluk. Úgy vélik, a jelenük éppoly reménytelen, mint az atyáiké volt, s ezen a kilátástalan helyzeten csak egy idegen országból érkező szent ember vagy a mennyből alászálló őrangyal képes változtatni, ezért, ha egy tőlük elűtő idegen feltűnik a körükben, rögvést a vágyott, de már alig is remélt megváltó személyét látják benne. A mesemondói képzetben és nyelvezetben az idegenhez isteni attribútumok társulnak: a fizikai megjelenésben a szépség és aranyhaj, aranyruha, s körötte „*olyan fényesség van, hogy veszi el a szemük világát*” (Nagy, 65.), az idegent övező fény – jelezvén a hős nem hétköznapi mivoltát – ugyanis bevilágít a rémisztő sötétségbe, melynek metaforája egyszerre jelenti a kilátástalanságot, nyomort, lelki fásultságot, az ösztönletet.

Az „istenküldötte” emberről szóló egyéni értelmezés egyik³² legszuggesztívebb, egyben legmeglepőbb módon megjelenítő narratívát Albert András egyik csíkszentdomokosi népmeséjében, *A Tündérr király három jándékában*³³ látjuk viszont. Bár a meséről jegyzeteket író Benedek Katalin a mesemondó sokféle meseváltozatból építkezése okán „mesekonglomerátumnak” és a gyűjtő erre utaló megjegyzése nyomán ponyvaeredetűnek mondja a narratívát,³⁴ a kijelentések igazságát nem cáfolva mégis azt kell mondanunk, hogy kétségkívül rendkívüli interpretációját nyújtja a kanonikus és tanítóhivatal képviselői által elmondott „Isten fiáról” szóló szövegeknek. Albert András remekbe szabott, intuitív narratívájában az Isten és a Tündérr király, Jézus (vagy a próféta Jonás³⁵) és a hős alakja, illetve az elvarázsolt ország és a másvilág között teremtett

³¹ Nagy: *i. m.* 65.

³² Egy másik változatát hosszasan elemeztem. Vö. Bálint Péter: *Amikor a mese példázattá válik (Fedics Mihály „Az Úr Jézus Krisztus és a parasztyerek” című meséjének szöveghermeneutikai vizsgálata)*. = „*azé küldött az Isten ide hozzátok, hogy segíjék rajtatok*”: *példázatok és folklórszövegek hermeneutikája*. I. Szerk. Bálint Péter–Bálint Zsuzsa. Hajdúböszörmény, 2018. 29–66.

³³ Belatini Braun Olga: *Estefia, Éjfélfia, Hajnalfia. Csíkszentdomokosi népmesék*. Szerk. Benedek Katalin. Bev. tan. Hermann Zoltán. Bp. 2013. (Magyar Népköltészet Tára XIV). 103.

³⁴ Uo. 96.

³⁵ „Mivel Jónás az egyházi felfogás szerint Krisztus előképe, Jeromos emlékezteti keresztény olvasóit, hogy (Mk Jézus 7,27): „kiáltott: 'Hadd Jeruzsálemre először a gyermekeket (Lk 19,41) (Izrael) és jóllakjon, mondta, mert nem illik elvenni a gyermekek kenyerét, hogy a kis kutyák (a pogányok) elé vessék'”. Bickerman: *i. m.* 240. – vö. még:

egyezőségeknél, az alvilágjárás és a hős vitézsége árán a bűnös lelkek holtak birodalmából felszabadítása elbeszélésének köszönhetően egészen lélekmelengető, kognitív struktúrájában párhát ritkító történettel állunk szemben.

Mindjárt a megalapozó történet elején megismerjük a három fiúgyermekével egyedül maradt szegény embert, akinek senki akar munkát adni, mivel azt hitték „*valami kóbor rablóember*”, elkeseredésében odáig jut, hogy véget kíván vetni az életének az erdőben. Előrehaladtában egy pusztáshoz érve azt látja, hogy: „*sok cüvek van felütve, és minden cüveken nevek vannak felírva. Kezdte nézegetni a cüvekeken a neveket, de mind olyan ismeretlen nevek vótak írva rea*” (91.). A mesemondó hangsúlyosnak tartja, hogy ismeretlenek voltak a feliraton szereplő nevek, de nem az emlékezetvesztés miatt, ahogy Cicero *Az idősebb Cato vagy az öregségről*³⁶ szövegében írja: „és midőn a sírfeliratokat olvasom, nem félek tőle, hogy amint mondani szokták, emlékezőtehetségemet elveszítettem, sőt éppen azzal, hogy ezeket olvasom, idézem vissza az emlékezetembe a halottakat”. A szegény ember árgus szemmel böngészgeti a feliratokat a „cüvekeken” (a tény, hogy egyiket a másik után szemügyre veszi, feltételezi olvasni tudását), vagyis minden valószínűség szerint a fából készült fakeresztekről, esetleg kopjafákról van szó. Tudjuk jól, hogy a természeti elemek erejének évszázadokon át kitett facövek egy bizonyos idő után korhadni kezdenek, az írásjelek is megkopnak, olyannyira, hogy az elmosódott betűk és jelek láthatatlanná válnak, ellentétben a sírköveken láthatókkal. Dávidházi Péter remekbe szabott kötetében írja Jonathan Swift sírfelirata kapcsán: „Kőbe vésett műfaj esetében persze meggyugtatóan biztosnak látszhatott annak feltételezése, hogy a szöveg bármelyik szava egyszer s mindenkorra került a helyére és nem is változhatott többé”.³⁷ A szegény ember Catohoz hasonlóan reménykedik abban, hogy a sírfeliratokon jól vagy rosszul olvasható ismeretlen nevek emlékezetébe visszaidézik a holtakat, akik valamiféle támpontként szolgálhatnak arra nézvést, hová tévedt. Hamarjában rádöbben a hely szent voltára: az ősök temetőjébe jutott, ahol a cövekekre olyan hajdanvolt családnevek vannak felírva, melyeket ő már nem ismerhet, emlékezetében visszakeresve legalább három generációig sem őriz semmiféle emlékeket róluk. Maurice Halbwachs kifejezésével élve a „*lokalizációs próbálkozása*”³⁸ sikertelennek tűnik, ugyanis „egy emlék lokalizálásához szükséges, hogy egy olyan emlékegyütteshez kapcsoljuk, amelynek ismerjük időbeli elhelyezkedését”.³⁹ A mesenarratíva szerint az erdő közepén álló pusztában semmiféle információval nem szolgáló cövek alól az ősök fizikai maradványai: a csontvázak bukkannak elő. Az égi magasban lévő túlvilág, az ősök szellem és lélek nélküli „csontvázakként” létezésének helye, ahonnan az isteni tanítvánná lett Jankó vitézsége okán szabadulhatnak fel,⁴⁰ egyben a feltámadás helye is. A mesemondó a bölcső és sír analógiájára⁴¹ a csontvázakat rejtő sír

Jónás: „Nincs más isten rajtad kívül! Magasztaltassál! Bizony, vétkes voltam a vétkesek között”, Zakariás: „Uram! Ne hagyd egyedül engem! Hiszen te vagy a legjobb örökös!” *Korán*. 21. szúra (87, 89). Ford. Simon Róbert. Bp. 1987. 234.

³⁶ Cicero *válogatott művei*. Vál. Havas László. Ford. Némethy Géza. Bp. 1987. 354.

³⁷ Dávidházi Péter: *Menj, vándor. Swift sírfelirata és a hagyományrétegződés*. Pécs, 2009. 81.

³⁸ Maurice Halbwachs: *Az emlékek lokalizálása*. = Uő: *Az emlékezet társadalmi keretei*. Ford. Sujtő László. Bp. 2018. 156.

³⁹ Uo. 187.

⁴⁰ „*Ekkor parancsolta újból a Tündérkirály: – Öntetek természetet magatokra, és elevenedjete meg. [...] Nyerjétek vissza beszélőképességeketek, a formátokat, látásotokat, hallásotokat, erőtokeket és egészségeketek, ifjúságotokat. Mától kezdve szabadok vagytok, és ha feljöttök a szabad levegőre, várjátok bé Jankót, az én vejemet.*” Belatini: *i. m.* 109.

⁴¹ „A halál természetes jelentésének ez a megfordítása teszi lehetővé a 'sírolt/síremlék-bölcső izomorfizmusát, melynek köztesfogalma az alvilági bölcső.” Gilbert Durand: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction*

és az újjászületés szent helye között teremt lényegi összefüggést, egyben a csontvázak allegorikus értelmzésével keretes szerkezetet biztosít a történetnek.

Ahogy a szegény ember önfeledten böngészgeti a feliratokat, váratlanul, de nem véletlenül, sokkal inkább egy magasabb akarattól vezérelve, mély sírgödörbe zuhan („*És ő egy setét, mély gödörnek a fenekén találta magát*” [92.]). Ő, aki nem is oly régen még véget akart vetni az életének, a megváltozott körülmények között hirtelenjében elveszettnek érzi magát – „*Próbált kijutni, de nem tudott. Na – gondolta –, itt fogok meghalni*” (92.) –, a halál többé már nem olyan kívánatos a számára, mint korábban volt. Az első pillanatban a szabadulás lehetetlennek tűnik, ám kétségbeesésében eszébe villan, hogy mások is a Tündérr királyt szokták hívni szorult helyzetükben, így hát utolsó mentségként maga is szólongatja őt:

„– *Tündérr király! Tündérr király! Tündérr király! Jelenj meg. [...]*

– *No, te szegén ember, én vagyok a Tündérr király. Hívtál éngemet és én hívásodra megjelentem. Mert tudom, hogy nyomorult napokat érsz, azt es tudom, hogy kikért fáradozol. Ha bizalommal kérsz továbbra es, minden kívánságod teljesülni fog. Most tehát mondd el, hogy mért hívtál.*

Ekkor a szegen ember felállott, mert a nagy fényességtől a földig zuhant vót. Nem es tudott a királyra nézni, csak a földet nézte és úgy beszélt.” (92.) (kiemelés: BP)

Az ószövegségi történetekből az egyszerű hívek között is az egyik legismertebb jelenet a *Kivonulások könyvéből*, amikor Mózes apósának, Jethrónak juhait legeltetve, egyszer eljutott a pusztán túlra, az Isten hegyéhez, a Hórebhez, ahol megpillantja az égő csipkebokrot, mely nem ég el.⁴² A könyv 3,4-15 versezeteiből a következők lényegesek most a mesenarratívánk vizsgálata szempontjából: „Mózes, Mózes. Ez pedig monda: Ímhol vagyok. És monda: Ne jöjj ide közel, oldd le a te saruidat lábaidról; mert a hely, a melyen állsz szent föld” (3,4-5); „Látván láttam az én népemnek nyomorúságát” (3,7.); „Mózes pedig elrejté az ő orcáját, mert fél vala az Istenre tekinteni” (3,6).

A mesemondó Albert András kognitív interpretációjában a bajba jutott szegény ember szólítja meg háromszor (mintegy varázsigét mondva és a kimondott szó erejében bízva) a Tündérr királyt, aki fényes és egyre nagyobbodó csillagként közeledik hozzá hat hatyú röpítette üveghintóban.

Nem tött el öt keserves perc, már megállott előtte hat hatyú egy üveghintóval, amelyiknek a kerekai már úgy hánták tüzet, mint a pokó. És kiszállott a hintóból egy káprázatos fényességű, elképzelhetetlen szépségű fiatal legén. (92.)

A mesemondó a Tündérr király alakjában Apollón isten öskéjét jeleníti meg. „ő a tiszta, szent, tisztító isten”, aki „fehér hatyúfogaton [érkezik minden évben] delphii templomába”⁴³; Trencsényi-Waldapfel éppen Kerényi Károly „Halhatatlanság és Apollón-vallás” tanulmányára hivatkozva emeli ki „Apollón hatyúalakjának és farkasalakjának dialektikus egységét”,⁴⁴ ami szembeötlő mind a mítoszokban, s úgy tűnik a mesékben is, hiszen a Tündérr király érkezését is fényjelenség kíséri, ő maga pedig éppoly káprázatos látványt nyújt, mint Apollón.

à l'archétypologie générale. Paris, 1992. 270.

⁴² Trencsényi-Waldapfel Imre: *A hésiadosi proomionok keleti rokonsága.* = Uő: *Vallástörténeti tanulmányok.* Szerk. Szilágyi János György. Bp. 1981. 158–159.

⁴³ Kerényi: *Halhatatlanság és Apollón-vallás* i. m. 116–117.

⁴⁴ Trencsényi-Waldapfel: *Danaé mítosza Keleten és Nyugaton* = Uő: *Vallástörténeti tanulmányok.* Szerk. Szilágyi János György. Bp. 1981. 214.

A megszólításban feltűnik a mondó által tudatosan alkalmazott inverz módszer: a megszólítás és az „ímhol vagyok” ittlétként bejelentése a mesemondó logikája szerint a kérés mint istenhez fohászkodás természetéből fakad. Ugyanez a megfordítás figyelhető meg a szent helyen való tartózkodás esetén is; Albert elbeszélése szerint a mesehős hamarabb kerül oda, mint a biblikus szövegben az Úr figyelmeztetné Mózeset. Albert András – ellentétben a bibliai narrátorral – nem a „népemnek nyomorúságáról” beszél, hanem a szegény ember – mint a mesében kismimizett parasztság allegorikus figurája – egyszemélyes nyomorúságáról, mely arra készíti őt, hogy teremtmény volta ellenére is megölje magát, véget vetve az elviselhetetlen ínségnek. A Tündérr király, miként az Úr, tudatja a szegény emberrel, hogy „ismeri szenvedéseit”, s azt is bejelenti neki: „*Ha bizalommal kérsz továbbra es, minden kívánságod teljesülni fog*” (92.), ami a mesemondó nyelvére lefordítva ugyanazt az ígéretet jelenti, amit Mózes kap az Úrtól: „*Le is szállok, hogy megszabadítsam őt az Egyiptombéliek kezéből*” (2. Móz 3,8). Az ígéretnek persze mindkét szövegben ára van: a szegény embernek és Mózesnek is a családja/népe elé kell járulnia, hogy hitet tegyen az oltalmazó, a szenvedésükben velük levő istenség jóindulatáról, cserébe a benne való feltétlen hitet és parancsainak követését követeli meg: „*Most pedig menj haza és küldd ki a fiaidat ebbe a temetőbe, és magyaráz meg nekik ezt a sírgödöröt, ahová beleestél*” (92.). A szegény ember előbb hallja meg a felszólítást fiai elküldésére, minthogy kiszabadulna a sírgödörből – újból az inverz megoldás tanúi vagyunk –; s ellentétben a bibliai Jonással⁴⁵ nem igyekszik elmenekülni az Úr/ Tündérr király szavai elől, mivel nem neki, hanem fiainak kell(ene) felszabadítaniuk a holtak birodalmában létező embereket. A Tündérr király és/vagy Isten megjelenése mindkét szereplőből szinte teljesen ugyanazt a gesztust váltja ki: a szegény ember „*nem es tudott a királyra nézni, csak a földet nézte és úgy beszélt*” (92.), Mózes pedig „*elrejté az ő orcáját, mert fél vala az Istenre tekinteni*” (2. Móz 3,6). Albert az elbeszél történetébe továbbá olyan egyértelműen vallási-rituális aktusokat sző, amelyeket vagy egy prédikátortól kellett hallania, vagy a bibliai elbeszélésekből olvasta, s ezeket transzponálta saját verziójába: „*Ebben van egy kenőcs. Azzal kend bé a homlokodat véle. És ha én eltűnök, gondolj háromszor az Istenre, és fent a szabadba fogod találni magadat*” (93.) és „*Ekkor atyai áldását reaadta fiaira és Isten hírével elbocsátotta*” (93.).

A történet szerint a szegény ember három fia atyai áldással útnak indul, meg is találják azt a helyet, melyet apjuk pontosan megjelölt a számukra, találkoznak is a Tündérr királlyal, aki név szerint ismeri őket: Palinak egy kardot ad, azzal az utasítással: „*de arra vigyázz, hogy senki a te kardodat meg ne érinthesse*” (95); Károlynak, mivel hódkóros és bohóc, egy nevettedőszközt, furulyát ad: „*vigyázz, nehogy valaki megérintse ezt a kicsi furulyát*” (95); a kicsi Jankónak egy skatulyát ad, amelyben szépítőszert van, amelytől csábító szépséggel bír, és minden lány szerelmes lesz belé, „*De házasságot eggyvel sem szabad, hogy köss. Mindaddig, míg egy ezüsthajú léánra nem akadsz*” (95): ne feledjük, hogy mindhármuk próbája hét esztendeig tart.

Kitűzött tárgyunk vizsgálatának szempontjából egyedül a kicsi Jankó útja, azon belül is az első faluba érkezése tart kiemelten számot figyelmünkre:

„*Alig ért oda favágókhoz, meglássa, hogy többnyire meztelen emberek. Köszönti őket illendőképben, és fogadják azok es a köszöntését. Azt kérdik tőle:*

– Nem te vagy az Isten fia? Mer még életünkben ilyen szép embert nem láttunk. Ha pedig az vagy, jöjj hozzánk.

⁴⁵ Bickerman: i. m. 232–264.

El es kísérték, haza az ők falujukba, ott jól ennyi és innyi adtak, építettek az ő számára egy külön kalibát, és tudtára adták a népnek, hogy az Isten fia eljött hézak. Bárki bármit kívánjon tőle, minden kívánsága teljesülni fog.” (103.) (kiemelés: BP)

Az etnográfusok leírásából tudjuk, hogy a sűrű erdőben szorgoskodó favágók a lokális faluközösségen belül is zárt csoportot alkotnak, idegennel legfeljebb csak akkor találkoznak az erdőn, ha vadorzáson, gombák és gyümölcsök begyűjtésén érik.⁴⁶ Az archeológusok kutatásaiból tudjuk, hogy az alig 150-200 fő lakosságú Názáret városka, mely messze a fő közlekedési tengelyektől fekszik, nagy tölgyesekkel övezett település volt, ahol József asztalosként tevékenykedett, fiát egészen fiatalon megismertette mesterségével⁴⁷. Miként a názáretiek hittek Ézsaiás/Izajás próféciájában: „Mert egy gyermek születik nekünk, fiú adatik nekünk, és az uralom az ő vállán leszen, és hívják nevét: csodálatosnak, tanácsosnak, erős Istennek, örökkévalóság atyjának, békeesség fejedelmének!” (Iz 9,6), a csikszentdomokosi favágók maguk is hasonló váradalommal és bizakodással voltak. Gerd Theißen váradalomindoklása nagyban segítségünkre van a további magyarázatban: „Hogy ezek a pozitív váradalmak kialakultak vele [Jézussal] kapcsolatban, az azért volt lehetséges, mert társadalmi helyzetét tekintve egy kissé ’más’ volt, mint a környezete. A karizmatikusnak egy ’másik világból’ kell jönnie – és mégis otthon kell lennie követőinek világában”.⁴⁸ Nem csoda hát, ha egy véletlenül (vagy a sors akaratából) arra vetődő idegen „szép ember” látványa azonnal, fenntartás és gyanakvás nélkül elbűvöli őket (a bűvölés, révület értelmében⁴⁹), a szépség ugyanis a favágók értelmezésében: isteni attribútum vagy csodálatos adomány az „istenküldöttjének”, akihez emellett még igazság, jóság, bölcsesség⁵⁰, tiszteletadás és felebaráti szeretet társul. Ezért olyan jövevényt vélnek felfedezni benne, akinek valamiféle titkos küldetése van nyomorúságos sorsuk megváltoztatására (akárha az egyiptomi fogságból népét kivezetni érkező Mózes vagy a megtérést hirdetni elhívott Jonás volna). A textusbéli jelenet azt sugallja, hogy – a valósággal ellentétben – nem az eltévelyedett idegent, az ínségből erdőjárót, a kóborló száműzöttet⁵¹ látják személyében, hanem egyenesen *vágyuk alanyát*, a régóta várt és Isten kegyelméből hirtelen megjelent megváltó Krisztust. (A narratíva értelem-összefüggésében azt látjuk, hogy a mesemondó intenciójától nem is tér el ez a fajta értelmezés: bár nem őket, hanem a halál birodalmából támasztja fel a „csontvázakat”). A favágók lelki felindultságukban még csak arra sem hagynak időt számára, hogy elhárítsa a felé irányuló váradalmat, a rávetített vágyképet, és őszintén megmondja, feltárja előttük valóságos kilétét, máris oly dicsőítőn kísérik az erdőből le a fáluba, mint a Jeruzsálembé bevonuló Krisztust tanítványai. Az emberfeletti erőfeszítéssel is épp csak a mindennapi szűkös megélhetést biztosító munkavégzés és az álmaikat is beszövő csodavárás elvakítja látásukat: a szituációt helyesen értelmező fölfogóképességüket; a jövevény hallgatása, befogadása ellen nem tiltakozása pedig csak fokozza reménységüket, sőt a

⁴⁶ Belatini: *i. m.* 18. – Vö. még: Faragó József: *Kurcsi Minya havasi mesemondó*. Ethnographia 1967(CXXVIII). 238.

⁴⁷ Daniel Marguerat: *Vie et destin de Jésus de Nazareth*. Paris, 2019. 75–76.

⁴⁸ Gerd Theißen: *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Ford. Szabó Csaba. Bp. 2006. 36.

⁴⁹ „Általános vélemény szerint a fenti szócsalád [rűtet, (el)rűtetik] ősvallásunk legfőbb nyelvi emlékeként a magyar sámán révületére utalt.” Balázs János: *Hermész nyomában. A magyar nyelvbölcsélet alapkérdései*. Bp. 1987. 204.

⁵⁰ Perczel István: *Isten Jelfoghatatlansága és leereszkedése. Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája és misztikája*. Bp. 1999. 60.

⁵¹ Bronislaw Geremek: *Le marginal. = L’homme médiéval*. Dir. Jacques Le Goff. Paris, 1989. 387.

vágyat, a nem reméltet csodás módon azonnal megvalósulni érezték. A földönfutót elhalmozták mindennel, és „*tudtára adták a népnek, hogy az Isten fia eljött hézak*” (103). André Vauchez *A szent*ről írt tanulmányában írja: a felbomlással fenyegetett társadalomban, ahol az emberek attól féltek, hogy elveszítik identitásukat és szabadságukat, a szentek jól jöttek, hogy helyreállítsák a bizalmat, és a mindennapi életben az üdvösség kilátásait kínálják.⁵²

Mondhatni mindkét fél harmóniában élt együtt, s hogy nem csak egy-két napig tartott a boldog együttlét, abból következtethetünk, hogy „*építettek az ő számára egy külön kalibát*”. Szót értettek, mivel a jövevény beszéde minden bizonnyal egyszerű volt és nem szofisztikált, nem tért el a hétköznapi gondjait feltáró megnyilvánulásoktól.

Egyik kérte meleget, mert sok rendje van a réten, másoknak egy kicsi eső kellett volna, mert most vette el a búzáját. Másoknak szántani kellett volna. Mindegyiknek más és más kívánsága volt. És Jankó megígérte mindegyiknek, hogy egy hónaptól kezdődőleg mindegyiknek minden terve sikerülni fog. (103.)

A falubeliek már csak ezért is meg lehettek győződve arról, hogy valóban az „Isten Fia” van közöttük; ennek az egy nyelven beszélésnek az okára Walter Ongnál bukkanunk: „Jézus minden alkalommal reális társadalmi struktúrában élő valódi emberek valódi kapcsolatainak kontextusában beszélt”.⁵³ E kijelentéshez némi fenntarással közelíthetünk annak ismeretében, hogy Jézus maga többször is megfeddte tanítványait értetlenkedésükért, bár talán annyira nem kellene szkeptikusak lennünk, mint amilyen volt Aranyszájú Jánossal szemben interpretátora: „Mindenesetre, ha igaz, hogy János – mint maga mondja – úgy beszélt, hogy szavai ’még egy cseléd vagy szolgálólányka vagy özvegyasszony vagy kocsmáros vagy matróz vagy földműves számára is könnyen érthetőek legyenek’, akkor sok mai művelt ember megirigyelhetné a régi antiokhai szolgálóleányok és matrózok értelmi képességeit”.⁵⁴

A mesemenetben látványos fordulat következik be: „*Alighogy megvirradt ő a kalibába, nem szólott senkinek, és továbbállott*”. (103.) A „megvirradt” kifejezés (a fentebb mondottak miatt: külön kalibát építettek a számára, folyamatosan diskurzusba elegyedett mindenkivel) a fenomenológia szempontjából nem a temporalitás szintjén vizsgálendő, vagyis a szöveg kontextusából nem lehetséges, hogy az érkezés másnapján történő továbbállást jelenti: a mesenarratívákban a hétköznapi időiség amúgy sem meghatározó vagy meghatározható. A „megvirradás” a hős lelkében villámlásként bekövetkezett felismerésre, rendkívüli státusza újraértelmezése közbeni megvilágosodásra hívja föl a figyelmünket, ti. hogy egyszeriben megértette, mivel nem gonosz szándékkal érkezett, s nem szemfényvesztő vagy hazug, mint a Sátán, tovább nem bolondíthatja a rá mint az isteni csodatévő küldöttre, az inséges életüket megváltóra tekintő falusiakat. Adódik a kérdés: miért megy el egyetlen szó nélkül? Talán, mert sehogyan sem tudta volna elmagyarázni a hiszékeny, pontosabban az isteni gondviselésben feltétlenül hívő embereknek, hogy *ő nem az*, akinek gondolják/hiszik. Nem *ő az*, akit azonnal elhalmoztak feltétlen bizalmukkal és az elvárásaik okán önzetlennek mégsem nevezhető szeretetükkel, akinek rögvest szállást készítettek, és akit felebarátként kezeltek, hanem egy másfajta küldetését teljesíteni akaró legény, aki csupa

⁵² André Vauchez: *Le saint*. = Uo. 348.

⁵³ „Jézus minden alkalommal reális társadalmi struktúrában élő valódi emberek valódi kapcsolatainak kontextusában beszélt.” Walter J. Ong: *A szöveg mint interpretáció*. = *Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*. Szerk. Nyíri Kristóf–Szécsi Gábor. Bp. 1998. 149.

⁵⁴ Perczel: *i. m.* 165.

véletlenségből (vagy az Isten/sors akarata szerint) erre a periferiális helyre tévedt. Talán azért távozott oly rejtélyesen, mert félt az igazság kiderülését követő bosszújuktól? De nagyon helyénvaló az a kérdés is: vajon ő maga a mesemenet e pontján tisztában van azzal, hogy valójában ki ő, és miféle küldetést teljesít útja során? Az adományba kapott apollóni szépsége („arca vonzó volt és szép, mint egy szent angyalé”⁵⁵), melyet nem használhat fel lányok és asszonyok elcsábítására, tudatosítja-e benne a vele járó igazságosságot, jóságot, mely valóban azzá teszi, aminek látszik: *isten küldöttjének?* Végül el kell töprengenünk azon a tényen is: vajon ki téveszt meg kit?

Azt látjuk, hogy a kicsi Jankó ekkor még nem látja és nem érti a küldetését, inkább csak parancsot teljesít: az apát és a Tündérkirályét, bár ez utóbbi kiléte, akiről az apai elbeszélésből van tudomása, homályban marad számára. Nem várja meg, amíg a fanatikus, hitükben együgyűnek ábrázolt falusiak rádöbbennek – az igaz vagy éppen nem igaz önkijelentő beszéd után – a visszafordíthatatlan tévedésükre, s illetéktelenségének habozás nélküli kimondása után felbőszülten elkergetnék őt,⁵⁶ vagy ami még rosszabb: hirtelen felindulásukban *megölnék*. A hosszú időn át dédelgetett reménységüket egyszeriben megvalósító „isten fiában” való csalatkozás, a hirtelen megvilágosodást követő szégyen a várakozás alatti nyomorúságnál is elviselhetlenebb szenvedést okozna a számukra, mivel az a meggyőződés erősödne fel bennük, hogy a jövővény nem „istenküldötte ember”, hanem csaló, aki visszaélt szeretetükkel, és meglopta mindannyiukat élő hitükben, s végleg megfosztotta a közösséget a csodavárás értelmétől: végtére istenhítétől. Girard meglehetősen pontosan írja le *A gerazai démonok* című esszéjében azt a szituációt, melylyel mi is szembesülhetnénk: „A konfliktus mimetizmusának csúcspontján az egyetlen áldozatra való összpontosulás olyan erőssé válhat, hogy a csoport összes tagja igyekszik részt venni a gyilkolásban”.⁵⁷

The Man Sent by God in Folktales

Keywords: man sent by God, helping/assisting creature, beauty as divine attribute, guardian angel

The expression “Son of God” rarely occurs in folktales, tale-tellers rather speak about the messenger/ the man “sent by God”. ‘The Son of God’ is an abstract concept for them, although they suspect that it refers to the Messiah or a prophet. In the narratives we differentiate between the man “sent by God” and the helping/assisting creature. On the one hand, they define themselves in a different way; on the other hand, they behave differently while discoursing with the hero.

⁵⁵ *Hénoch Apokalypsise i. m.* 69.

⁵⁶ René Girard: *A bűnbak*. Ford. Jakabffy Éva–Jakabffy Imre. Bp. 2014. 287.

⁵⁷ Uo. 292.

Iancu Laura

Az egyetemes katolicizmus és az anyanyelvű népi vallásosság szerepe(i) a moldvai magyarság történetében

Bevezetés

A moldvai magyar katolikusok története kapcsán Mikecs László így fogalmazott: „A csángók eseménytelen magyar nép, melynek a ma csak olyan, mint a tegnapi: vegetáció. *Csak egyháztörténete van*, mondta sok kutató, az is csak kicsiben az övé, inkább idegen papjaié. Eseménytelenségében szinte nem ismerünk nála külön emberi csoportot, *tenyészet volt a sorsa, adat és mozgalmasság nélküli népi élet*”.¹ A kérdés, hogy mi lehetett az az erő, ami a körülmények dacára hozzájárult a magyarság fennmaradásához, mások mellett Benda Kálmánt is foglalkoztatta.² Domokos Pál Péter a *Cantionale Catholicum* (Kájoni János, 1676) szerepét hangsúlyozva úgy fogalmazott, hogy „ez a könyv tartotta meg magyarnak és katolikusnak a moldvai magyarokat”.³ Bár a kérdés további összetevőitől sem tekinthetünk el, megállapíthatjuk, hogy Domokos Pál Péter alighanem a leglényegesebb kérdésre irányítja a figyelmet, amikor a magyar nyelvű vallásos irodalom, a népénekek, a liturgikus és a népi imák fontosságát emeli ki. Az, hogy a katolikus hit a moldvai magyarok rejtett identitásának⁴ egyik vagy legmeghatározóbb oka, a történelmi események *következménye*, ám kialakulásában az anyanyelvű népi vallásosság jelentőségét, annak szerepét sem becsülhetjük alá.

Ahogy azt a későbbiekben kifejtjük, a moldvai katolicizmus történetében Róma egyházpolitikája köszön vissza, legalábbis a nép hitéletéről az egyházi forrásokból szerény tájékoztatást kapunk.⁵

Iancu Laura (1978) – néprajzkutató, PhD, Eötvös Loránd Kutatási Hálózat, Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Néprajztudományi Intézet, Budapest, Iancu.Laura@abtk.hu

A tanulmány „A Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült” (BO/00256/21/1). A dolgozat pályázatban megfogalmazott munkacíme: *Imakönyvek, imák, imádkozás a régi Moldvában*. A cím módosítását a téma megvilágosításához elengedhetetlen tágabb kontextus bemutatása tette szükségessé. A dolgozatban idézett román források magyar fordítását a cikk szerzője készítette.

¹ Kiemelések: Iancu. Idézi: Forrai Ibolya: *Csángók a XX. században. Élettörténetek*. Bp. 1994. 8–9.

² Benda Kálmán: *A moldvai magyarok (csángók) a XVI–XVII. században*. = *Magyar Tudomány* (1988). 7–8. 535–551, 535.

³ Domokos Pál Péter: *Az országos magyar Cecília egyesület erdélyi kerületének megalakulása. Jegyzőkönyv*. = *Magyar Kórus* (1943). március (XII. év 1. füzet), 917–923. 922.

⁴ A rejtett identitás a kisebbségi identitás egyik válfaja, amelyet a vélt vagy valós fenyegetettség motivál, és rendszerint az etnikai hovatartozás tagadásával jár együtt, vagy azt idézi elő. Tóth Kinga Dóra: *Magyarországi és angliai kiemelkedett cigányok identitástípusainak összehasonlító elemzése*. PhD-értekezés. Bp. 2004. 20.

⁵ Vö. Dumea Emil: *Catholicismul in Moldova in secolul al XVIII-lea*. Iași 2003. 48. A tanulmányban Dumea Emil több kiadványára is hivatkozunk, és idézzük az általa feltárt adatokat. A könyveiben felhasznált források áttekintésére nem volt lehetőség. A szerző a moldvai Dzsida falván (Adjudeni) született 1958-ban. Római katolikus pap, a jászvásári teológiai egyetem egyetemi tanára és egyháztörténésze.

Utóbbiak alapján mégis úgy tűnik, az etnikum fennmaradása szempontjából a döntő tényező nem az egyház, hanem az istenhit, az anyanyelvű vallási élet és a magyar nyelvű valláshagyomány. A jelen tanulmányban arra a kérdésre keressük a választ, hogy mi volt az egyház szerepe és mi volt a hit szerepe a magyarság etnikai megmaradásában, továbbá rámutatunk arra, hogy miért indokolt a két tényezőt, „szereplőt” külön-külön megvizsgálni.

Katolikus egyház – katolikus népcsoportok Moldvában

A moldvai katolicizmus történetének részletes felvázolására itt nincs mód, de néhány fontos eseményt szükséges felidézni. Előljáróban jegyezzük meg, hogy az egyháztörténeti munkák megállapításai alapján úgy tűnik, hogy Moldva esetében a Vatikán elsőrendű célja az intézményi jelenlét volt, ami alapvetően mint politikai hatalom testesült meg.⁶ A Kelet-Nyugat unió (hosszú távú) stratégiája szintén prioritást élvezett a hiteles pasztoráció céljaihoz képest.

Moldvában a katolikus egyház története a kunok megtérítésével kezdődik,⁷ és a magyarság itteni jelenléte is legkésőbb ekkortól datálható.⁸ Néhány ezt igazoló történelmi eseményt kiemelve: a megkeresztelt kunok körében szolgáló papság a Kárpátok nyugati területéről érkező magyar, székely és szász domonkosokból állt.⁹ A Kárpátok védelmére telepített teuton lovagokkal együtt a területre újabb szász és székely csoportok érkeztek.¹⁰ IV. Béla a tatár betörések visszaverésére 1241 után a Szeret völgyébe a védelmezőkkel együtt magyar, székely és szász népességet telepített.¹¹ A Moldvában élő etnikumok között a *vlahok* az előbb említett eseményeket követően jelentek meg. Az 1245-ös lyoni zsinat egyházegyesítő törekvései jegyében IV. Ince pápa ferenceseket küld a bolgárokhoz, vlahokhoz, kunokhoz és tatárokhoz, akik eredményes térítést folytattak.¹² A vlahok körében görög–bolgár hittérítők szolgáltak, ám a források szerint a kezdetektől fogva, következetesen elutasították a katolikus vallást és Róma igényét az unióra.¹³

⁶ A vajdák és Róma viszonyáról lásd még Benda: *i. m.* 547.

⁷ Az ima és tágabban a hitélet kapcsán megemlítendő, hogy a kunok körében fennmaradt egy 82 oldalas kézirat (kelt: 1303. július 11.), kun nyelvre fordított evangéliumi részletekkel, továbbá a tízparancsolat, a hiszekegy, a hét főbűn és mintegy 3000 szóból álló latin, kun és perzsa szótár. Kuun Géza: *Codex Cumanicus*. Bp. 1880. Idézi: Dumea Emil: *Istoria bisericii catolice din Moldova*. Iași 2005. 28.

⁸ A teuton lovagok kiűzése után a magyar király újabb csoportokat telepített a helyükre. Ezen a ponton találkozunk a magyar politika Róma érdekeltségével, aki a pogány népek, jelen esetben a kunok térítésére készült, amit a domonkosokkal tervezett megvalósítani. Domokos Pál Péter kutatásaiból tudjuk, hogy a feladatot a rendalapító Domonkos kívánta elvégezni, aki „szakállát növelte és kunul tanult, de rendje előrehaladott kora és gyenge egészsége miatt nem engedte”. Minthogy a térítőket kivégezték, a pápa Magyarország primására bízta a kunok megtérítését. In: *Római katolikus püspökségek a régi Kunország területén*. Domokos Pál Péter hagyatékából. 14 oldalas gépelt tanulmány. Keltezés: 1976. január 28. Bp. 4. o.

⁹ Dumea: *i. m.* 2005. 26; Név Nélkül [a továbbiakban: N. N.]: *Infintarea Provinciiei Franciscane din Moldova*. Roman 2006. 9. Online: https://issuu.com/frlucian/docs/itrcf_roman_2006 Letöltés időpontja: 2021. 10. 27.

¹⁰ II. Endre idején (1205–1236). Dumea: *i. m.* 2005. 21.

¹¹ Adjudtól Románig. Dumea Emil szerint a beköltözők között Erdélyben katolikus hitre tért románok is voltak. Dumea: *i. m.* 2005. 43.

¹² Girolamo Catalano püspök Kumániából való hazatérése után XXII. János pápának írt levelében (1322. március 6.) úgy fogalmazott: a ferencesek 40 templomot építettek fel, és 80 éven át hirdették az evangéliumot a bolgárokknak, vlahoknak, kunoknak és tatárokknak. N. N.: *i. m.* 10. Arra a kérdésre, hogy a 13. században a vlah „népnevet” pontosan kikre használták, itt nem térhetünk ki.

¹³ Dumea: *i. m.* 2005. 26.

Amikor tehát 1359-ben megalakul a Moldvai Vajdaság, több katolikus népcsoportot – köztük a magyarokat – a térségben találjuk, és magát a katolikus egyházat is.¹⁴ A másik tényező, amellyel szintén a kezdeti időktől számolnunk kell: Lengyelország szerepe, amely elsősorban a kereskedelmi kapcsolatok terén volt meghatározó, politikai szempontból pedig a magyar befolyást ellensúlyozta.¹⁵ A lengyel hatás egyházi téren is érvényesült, hiszen az 1300-as évek első felétől a moldvai katolikusok pasztorációját a rutén vikariátus lembergi (Lviv) központjában működő ferencesek látták el.¹⁶ Lațcu vajda uralkodása alatt (1368–1373) jelentős lépések történtek az egyházi unió megvalósítása irányába, amit minden bizonnyal elsősorban a *török veszély* elleni közös fellépés motivált. A vajda és a Vatikán közeledésének politikai motivációit mutatja az is, hogy Alexandru cel Bun megbízásából az 1414–1418-as konstanzi zsinaton Chiril pátriárka képviselőként Moldva is részt vett, ám az ökumenikus törekvéseket nem támogatta.¹⁷ Ugyanez ismétlődött meg a firenzei zsinaton is (1439–1442), ahol Moldva metropolitája megjelent ugyan, és az egyesülés dekrétumát is aláírta, ám a „Filioque”¹⁸ tételt nem fogadta el, így végeredményben az unió nem valósult meg.¹⁹ Ugyanezt látjuk a II. Mohamed szultán 1475-ös moldvai betörését övező események terén is. Ekkor, Ștefan vajda IV. Sixtus pápától kér segítséget. A pápa teljes búcsút hirdet azok számára, akik elvégzik a gyónásukat, bizonyos imákat elmondanak, anyagiakkal támogatják Ștefan hadseregét, végül elzarándokolnak a moldvabányai templomhoz.²⁰ A példakkal a Moldva és Róma között fennálló kapcsolat politikai meghatározottságát kívántuk illusztrálni.

A katolicizmus megerősödése

A katolikus magyarok körében a ferencesek intenzív *lelkipásztori* munkát folytattak, a ruténok, a vlahok és az örmények pasztorálásában a hangsúly a *hittérítésre* esett.²¹ A tanulmány alapkérdései (istenhit, imádkozás, katolikus identitás) kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy a korai

¹⁴ Ennek az ún. katolikus identitás szempontjából van meghatározó jelentősége, amelyről a későbbiekben még szó lesz.

¹⁵ A román egyháztörténet-írás hangsúlyozza, hogy a katolikus hit Moldvában elsősorban a magyar (milközi püspökség), valamint a lengyel korona (szeretvási, moldvabányai, bákói püspökség) szándékából jelent meg, és hol a magyar, hol a lengyel egyházi érdekeltségeket szolgálta. (Az ellentét és ellenségeskedés idővel az olasz és a magyar ferencesek, a minoriták és az obszervánsok, a jezsuiták és a ferencesek között jelenik meg.) Moisescu I. Gheorghe: *Catholicism in Moldova până la sfârșitul veacului XIV*. Buc. 1942. VIII. Lásd még: Benda: *i. m.* 548–549. Bernard Bișoc úgy fogalmazott: „A magyarok Moldvába jövétele óta egészen IV. Sixtus pápaságáig (1471–1484) a magyar püspökök rendeltek papokat Moldvába”. Bernard Bișoc: *Ierarhia catolică a Moldovei, I–III*. [Archivele Naționale ale Statului, Filiala Bacău. Colecția de Manuscrise]. É. n. II. kötet, 192. A magyar fél fokozatosan kiszorul, a lengyel fél működése pedig idővel túlságosan formálissá válik. Ennek következtében Róma 1622-ben saját hatáskörébe vonja Moldvát. Dumea: *i. m.* 9. 35–36. Vö. Benda: *i. m.* 536.

¹⁶ A missziót később a konstantinápolyi provincia felügyelte. Dumea Emil: *Istoria bisericii catolice din Moldova*. Iași 2005. 32. A lengyel illetékességet megkerülve, Mușat vajda magyar felesége, Margit asszony, 1377-ben magyar domonkosokat hívatott Moldvába. Szeretváson templomot épített a számukra, ami közel tíz éven át püspöki székhelyként is működött. Benda Kálmán: *Moldvai csángó-magyar okmánytár 1467–1706. I–II*. Bp. 1989. 169. Dumea: *i. m.* 2005. 35. Uo. *i. m.* 2003. 36. Moisescu: *i. m.* 108.

¹⁷ Dumea: *i. m.* 2003. 36.

¹⁸ A niceai–konstantinápolyi zsinaton (381) megfogalmazott hitvallás kiegészítése azzal a tétellel, hogy a Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik.

¹⁹ Dumea: *i. m.* 2005. 43.

²⁰ Uo. 44.

²¹ Dumea: *i. m.* 2005. 43–44. A szerző szerint 1445-ben és 1456-ban Kapisztrán János is itt működött. A szeretvási püspökök között találunk egy bizonyos Nicolaust (1413–1428), akinek a síremléke a győri székesegyház bibliai termében

évszázadok vallásossága szilárd lehetett, még ha minden bizonnyal a szentségek kiszolgálásában és a krédóban foglaltak oktatásában és elfogadtságában merült is ki. Azt is valószínűsíthetjük, hogy a vallás és a hit megalapozása a hívek anyanyelvén zajlott, hiszen a hitben és a vallásban való megmaradás valamiféle azonosulást feltételez, az azonosulás pedig valaminek (hittételnek, tannak) hittel való elfogadását. Ezt igazolandó forrásokban nem bővelkedünk, ám az ismeretekből erre következtethetünk.²² A vallási tanok hiteles és anyanyelven történő megalapozása adhat valamiféle magyarázatot arra vonatkozóan, hogy a hit és az istenfélelem a klérus jelenléte hiányában, a szerzetesek magaviseletétől függetlenül is fennmaradt és hagyományozódott,²³ másfelől a felekezetváltásra nem mutatkozott személyes igény. Utóbbira többnyire ott látunk példát, ahol a lakosság hosszú évtizedekig katolikus pap nélkül volt. Egyetlen esetet említve Bandinus 1648-as jelentéséből: „Bogdánfalva: egykor csak magyarok lakták, most csak 6 háznyi katolikus van, összesen 18 fő, a többi görögkeletivé lett, mert lelki gondozójuk sohasem volt”.²⁴

A reformáció korában Magyarország befolyása Moldva belügyeibe és azon belül a katolikusok hitéletére vesztett erejéből. Ugyanakkor a katolikus népcsoport jelenlétét és a katolikus egyház státusát megerősítette, illetve stabilizálta a trienti zsinat (1545–1563) szellemiségében átformált, Lengyelországból és Konstantinápolyból érkezett szerzetesek aktív működése.²⁵ Gheorghe Moisescu szerint a szerzetesek a románok körében nem végeztek térítőmunkát, ám „azt elérték, hogy a Kárpáton túlról, Boémiából és Lengyelországból érkező, főként a vásárokból szóródott katolikusok megmaradhassanak a saját hitükben”.²⁶ Ennek a „megerősítésnek”,

található. Domokos Pál Péter kutatásaiból tudjuk, hogy a püspököknek, moldvai működése idejéből, tízoldalas latin nyelvű kézirat maradt fenn. In: *Római katolikus püspökségek a régi Kunország területén*. Domokos Pál Péter hagyatékából. 14 oldalas gépelt tanulmány. Keltezés: 1976. január 28. Bp. 8. A püspökről lásd még: Domokos Pál Péter: Dramatizált „Credo” a XV. század első negyedében. = *Filológiai Közöny* (1964). X. 1–2. 123–131; *Vadász Miklós „Compendiuma” 1428-ból*. = Magyar Történelmi Szemle (New York – Buenos Aires) (1971). 243–268.

²² Ilyen például az 1585-ben magyar nyelven írott könyörgőlevél, amely a török fogságból szabadult rabok szerzeménye, az írás címzettje pedig a császári kamarás. A levél Istenhez intézett fohászokban is bővelkedik. Domokos Pál Péter: *A moldvai magyarság*. Bp. 2001. 34–35. Vö. Benda: *i. m.* 1989. 74. Bandinusnál Terebes katolikusairól azt olvassuk (1648), hogy „ők az elmúlt 3 év alatt megbotránkozásra senkinek alkalmat nem adtak, s csak Isten segítségét kérték”. Uo. 343.

²³ A szerzetesek és a lelkipásztori tevékenység hitelessége mégis komoly kérdéseket vet fel. Alig találunk olyan misszionáriust, akinek az életrajzát ne kísérmék botrányok. Benda: *i. m.* 1989. 133. 205. Galla Ferenc: *Ferences misszionáriusok Magyarországon: a Királyságban és Erdélyben a 17–18. században*. Bp. 2005. 300–350. Tóth István György: *Diákok (licenciátusok) a moldvai csángó magyar művelődésben a 17. században*. = *Az értelmiség Magyarországon a 16–17. században*. Szerk. Zombori István. Szeged 1988. 139–141.

²⁴ Benda: *i. m.* 1989. 343. Hasonló történhetett a városokban is.

²⁵ Dumea: *i. m.* 2003. 37. A ferencesek térítették a katolikus egyházba a huszitákat. Egy 1571-es jelentésben foglaltak értelmében Tatros város szegedi származású obszerváns ferences papja, Thabuk Mihály, mintegy 2000 huszitát térített át a katolikus hitre. In: *Római katolikus püspökségek a régi Kunország területén*. Domokos Pál Péter hagyatékából. 14 oldalas gépelt tanulmány. Keltezés: 1976. január 28. Bp. 10–11. Lásd még: Benda: *i. m.* 1989. 71. A jezsuiták, akik részben a reformátusok és evangélikusok megtérítésére kaptak megbízatást, az ortodoxokról úgy vélekedtek, hogy „a rutének (=románok) megtérítése reménytelen, amíg a főméltóságok katolikussá nem lesznek” (1588-as adat; Benda: *i. m.* 1989. 86.).

²⁶ Moisescu: *i. m.* 86. 90. A könyv egyik célja annak bizonyítása, hogy az 1200–1400 közötti katolikus kísérlet a románok katolizálására nem járt sikerrel, a két püspökség (Milkov és Szeret) alapítása, valamint a magyar és a lengyel állam nyomása ellenére sem. Moisescu műve olyan német, lengyel, orosz, román forrásokat idéz, amelyeket a magyar tudományosság nem ismer. Ezekben a forrásokban a *csángó* kifejezéssel nem találkozunk. Világosan megfogalmazza ellenben azt a magyar történetírás által is nyomatékosított tételt, miszerint a Vatikánnak Moldvában elsőrendűen egyházpolitikai céljai voltak, az unióra való kísérletek pedig már a 13. században napirenden voltak. A szerző a katolikusokat *idegeneknek* nevezi.

„megerősödésnek” a fontosságát Benda Kálmán is aláhúzta: „a misén való részvétel, az áldozás és gyónás (...) a környező ortodox világgal szemben annak *tudatos* vállalása és kinyilvánítása, hogy ő [ti. a katolikus] *más*”.²⁷ A katolicizmus státusát erősítette Petru Œchiopul 1588-as rendelete is, amelyben a vajda előírta az egykori katolikusok visszatérését saját egyházukba. A parancs teljesítése alól nem kapott felmentést az uralkodó lakosztályában szolgáló ötszáz magyar sem.²⁸

A 16. században Moldova hosszú évszázadokra török fennhatóság alá került. Ebben a hatalmi struktúrában a Porta által kinevezett vajdák és bojárok mellett az egyházi főméltóságok kaptak vezetői és irányító szerepet a nép fölött. A papságnak elsőrendű küldetése és feladata emlékeztetni a katolikusokat katolikus hitükre, ti. arra, hogy *különböznek* az ortodoxoktól.²⁹ A fentiek alapján, a katolikus identitásra vonatkozóan arra kell következtetnünk, hogy annak kialakulása összefüggésben áll azzal a körülménnyel, hogy a katolikus papság mintegy rendelkezett e népesség felett, a katolikusokat saját „alattvalóinak” tekintette. Ehhez a helyi uralkodótól engedélyt, az egyháztól pedig megbízást kapott. A katolikus egyházhoz való tartozás hangsúlyozásában és az ortodoxiától való radikális elkülönülésben gyakran hatalmi és politikai nyomás húzódott meg. Meg kell jegyezni, hogy az elhatárolódás kölcsönös volt. Nem egy feljegyzésben olvassuk az ortodoxok katolikusokra vonatkozó elítélő vélekedéséről. Egy 1610-ben készült feljegyzés szerint a katolikus papok botrányos viselkedése miatt „a görögkeleti románok valósággal undorodnak a ’római’ és a ’katolikus’ szavaktól”. 1645-ben egyik levelében Bandinus ezt írja: „Moldvában a misszionáriusokkal mindenki elégedetlen, ittlétüknek semmi haszna”.³⁰

Amikor a rutének egyesültek Rómával, a Vatikán újra Lengyelország protektorátusa alá rendelte a moldvai katolikusokat. A másfél évszázadra kiterjedő lengyel felügyelet lelkipásztori szempontból nem bizonyult sikeresnek. Ezt Benda Kálmán kutatásaiból tudhatjuk, aki arra is rámutatott, hogy a lengyel püspökök „valósággal üldözték a ferences szerzeteseket, akik nem voltak hajlandók elfogadni joghatóságát, mondván, hogy velük csak Róma rendelkezhet”. Benda szerint „a XVII. század végére a moldvai katolikus egyház szinte szétzüllött”.³¹ A kedvezőtlen egyházi és politikai körülmények, a lengyel püspökök távolléte és a paphiány³² együttesen vezethette Rómát arra, hogy Moldvát 1622-ben missziós területté nyilvánítsa. A pasztorációt XV. Gergely az 1623. április 25-én megalakult Minorita Testvérek Moldvai és Valahiai Konventjére bízta.³³ A területen szolgáló misszionáriusok jelentéseiből és a püspöki vizitációkból ugyan közelebbi képet kapunk a katolikusok vallási életéről, adataink (térben és időben) elszórtak. Ebben az időszakban bontakozik ki a kántorok szerepe, amit az etnikai identitás, a hit- és imaélet szempontjából a legmeghatározóbb tényezőként kell számontartanunk. A paphiány évszázadaiban „a legfontosabb egyházi funkciókat a (...) deákok végezték, akik a népet azzal nyerték meg, hogy tudtak magyarul – állapította meg Benda –. Eskettek és kereszteltek, temettek, a templomban

²⁷ Kiemelés: Iancu. Benda: *i. m.* 1988. 546.

²⁸ Dumea: *i. m.* 2005. 51. Egy korábbi, 1552-es, Giovanni Battista által jegyzett, I. Ferdinánd király számára küldött jelentésben ennek az ellenkezőjéről olvasunk: „Egy magyar ember azt hallotta, hogy a vajda az országban élő magyarokat ’oláh hitre’ akarja kereszteltetni: öríteti a határokat, s a titkárat, aki nem akart áttérni – úgy hírlík – elfogatta”. Benda: *i. m.* 1989. 70.

²⁹ Ennek jelentőségét Dumea Emil is hangsúlyozza. Dumea: *i. m.* 2005. 50.

³⁰ Benda: *i. m.* 1989. 154, 163, 314.

³¹ Benda: *i. m.* 1988. 550.

³² A moldvai pasztorációban (ekkor) a csíksomlyói ferencesek is bekapcsolódtak. Dumea: *i. m.* 2005. 83.

³³ N. N.: *i. m.* 12.

vezették az éneket, s ha tudtak olvasni, a gyermekeket is oktatták”.³⁴ A misszionáriusok ugyan kritikával illették a deákokat, felkészületleneknek, egyházi ügyekben járatlanoknak tartották, sőt nemegyszer eretnekeknek nevezték, az alapvető egyházi teendőket és az imaalkalmak megszervezésének a jogát mégis átruházták. A kántorok működése jelentősen hozzájárult magának a katolikus vallásnak a fennmaradásához is, azáltal, hogy a vallásos események megtartásával a vallásváltást valamelyest akadályozták.³⁵ A katolikus egyházat a misszionáriusok képviselték,³⁶ a hit- és (anyanyelvű) imaéletet a kántorok biztosították.

Katolikus nép – nyugati (latin) kultúra

A misszió alapításának a jelentőségét nem becsülhetjük alá, hiszen az egyház mégoly szerény jelenléte sem tekinthető pusztán szimbolikus erejűnek, Róma megkerülhetetlen (politikai) tényező maradt továbbra is Moldvában,³⁷ a misszió pedig – hatékonyságától függetlenül – elégséges erőnek bizonyult a katolikusok áttérésének a megakadályozásában.³⁸

Moldva, a területére érkező olasz misszionárius tevékenységében a nyugati kultúra képviselőit és terjesztőit látta.³⁹ A kérdés kapcsán Dumea Emil úgy fogalmaz: „az olasz misszionáriusok érdeme az, hogy a román nyelv használatának szükségét fenntartották olyan időkben, amikor Moldvában a görög és a szláv kultúra érvényesült, és egyedül a papságra készülők tanulták valamelyest a román nyelvet. A nyugati befolyás ellenére, a román nemesség mintha szégyellte volna beszélni a saját nyelvét, és nem törődött a nép ilyen irányú neveltetésével sem. Ezt a problémát, a katolicizmusra szűkítve a kérdést, éppen az olasz misszionáriusok oldották meg. Ők voltak az elsők, akik a falvakban népiskolákat létesítettek, ahol a fiatalokat a vallás és a tudomány alapjaira oktatták, éspedig anyanyelvükön. Román nyelvű iratokat készítettek, néhány ezek közül máig fennmaradt. Minthogy a katolikusok románul beszéltek és romának tartották magukat, egy-egy misszionárius és prefektus hathatós közbenjárására civil és politikai jogokat is nyertek. Ezt az ortodoxok korábban megtagadtak tőlük”.⁴⁰ A szerző később azt is hangsúlyozza, hogy a 17–18. században „a katolikus Moldva egyre erősebben kötődik a latin kultúrához. A katolikus Olaszország olyan ferenceseket képez, akik nem csak buzgón prédikálnak, de az ősi latin nyelv és kultúra őrzői is, éspedig éppen egy olyan társadalomban, ahol a bizánci és a szláv kulturális és spirituális hatás érvényesül”.⁴¹

³⁴ Benda: *i. m.* 1988. 550. A kántorok szerepéről lásd: Tánzos Vilmos: „Deákok” a moldvai magyar falvakban. = Tánzos Vilmos: *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék.* Kolozsvár, 1996. 190–222.

³⁵ Uo.

³⁶ Azaz: Róma formális képviselője.

³⁷ Vö. Moisescu: *i. m.* 126.

³⁸ E „szerény” célról maguk a misszionáriusok is szót ejtenek. Johannes Küinig-Schonovianus 1590-ben például úgy fogalmaz: „térítésre nem futja erejükből, de igyekeznek megakadályozni, hogy a katolikusok a görögkeleti szakadárságba sodródjanak”. Benda: *i. m.* 1989. 108.

³⁹ 1587-ben jegyzett levelében Bartolomeo Bruti megjegyzi, hogy a vajda az Apostoli Szentszéktől jezsuita szerzeteseket kér, akik németül és magyarul tudnak, továbbá a görög és latin nyelvben is járatosak. Jövedelmet, szállást és iskolaépületet is felkínált a számukra. Benda: *i. m.* 1989. 77, 86.

⁴⁰ Dumea: *i. m.* 2005. 110–111.

⁴¹ Uo. 122.

A latin gyökerek és kapcsolatok kapcsán még egy érdekes adatra hívjuk fel a figyelmet. 1653-ban érkezett Moldvába Vito Piluzio prefektus, aki jó kapcsolatot ápolt Miron Costin krónikással. Piluzio a román nép latin gyökereinek a felfedésén munkálkodó történésznek adatokat szolgáltatott.⁴² Galla Ferenc arra hívta fel a figyelmet, hogy az olasz szerzetesek a „fejedelemség fontos harcászati pontjain állomásozó olasz császári tábornokoknál kerestek biztos menedéket. Egyiket-másikat a határ menti főnemesek hívták udvarházukba, ahol legalább misézéssel és a latinul, oláhul tudók gyóntatásával szolgálták a katolikus lelkeket. Megtörtént, hogy erdélyi követek, mint Mikes Kelemen, az oláh vajda udvarában ismerkedtek meg a katolikus papokkal, szerzetesekkel”.⁴³

Érdekes, hogy Gheorghe Moisescu *A katolicizmus Moldvában a XIV. század végéig* című művében kemény kritikával illeti a katolikus egyháztörténészeket, akik, mint írja, az egykori katolikus misszionáriusokban „a román egyház latinizálóinak apostolait látták”, és ennél fogva műveiket nem is használja fel.⁴⁴ A vitás kérdés ellenére tény, hogy a románság szempontjából az olasz szerzetesek előnyt élveztek, hiszen olyan adottsággal bírtak (ti. a nyelvi rokonság, a latin és az olasz nyelv ismerete), amit a katolicizmus révén ugyancsak a nyugati kultúrkörhöz tartozó magyarok nélkülöztek.⁴⁵ Hogy az olasz szerzeteseket milyen mértékben foglalkoztatta a román nemzeti kérdés, azt nem tudjuk,⁴⁶ ám a források tükrében azt látjuk, hogy tartottak attól, hogy az 1623-ban birtokukba jutott missziót magyar szerzetesársaik az etnikai érintettség okán elorozzák.⁴⁷

Latin műveltség – román nyelven

A nyugati, latin kultúra meghonosítása az írásbeliséggel vette kezdetét. Nyugat szellemiségét Moldvában a latin írás és a katolikus lakosság képviselte. Az értelmiség képzésére a kezdeti időkben elsősorban az ország határain kívül adódott lehetőség. Amikor Paolo Bonnici 1632. február 2-án tíz év szolgálat után elhagyta Moldvát, magával vitt „Olaszországba 12 fiatal kato-

⁴² Miron Costin krónikájának címe: *Moldva népessége*. Dumea: i. m. 2003. 47. Piluzio 1677-ben Rómában román nyelvű katekizmust nyomtatott ki.

⁴³ Galla: i. m. 300.

⁴⁴ Moisescu: i. m. VIII–IX. A „nyugati nyitás” az uralkodók döntéseiben is megnyilvánult. Amikor Iacob Heraclide Despotul (1561–1563) Kotnáron megnyitotta az első latin nyelvű iskolát az itt élő szász és magyar lakosság számára, a tanárokat külföldről hozatta. Dumea Emil szerint ebben az iskolában tanult Deac [Dávid] Ferenc, majd innen távozott Erdélybe, ahol megalapította az unitárius felekezetet. Dumea: i. m. 2005. 50; Uo. i. m. 2003. 37.

⁴⁵ A korszak kiváló ismerője, Galla Ferenc úgy fogalmazott: „az olaszok nem tudtak magyarul, mivel pedig könnyen elsajátították az anyanyelvükhöz hasonló oláh nyelvet, hozzájárultak a moldvai magyar katolikusok eloláhosításához”. Ismeretes az is, hogy 1710-től Assisiben létrehozták a *Collegium seu Seminarium missionum* intézményét, ahol „peloponnesosi, konstantinápolyi, erdélyi, moldvai és oláh népek nyelvét, (...) illír-horvát, déli sláv nyelveket” is oktatták. Galla: i. m. 335, 339.

⁴⁶ Az *Almanahul Revistei Viața* 1937-es kiadásában olvasható egy emlékirat az egyházmegye 50 éves jubileumáról. Ebben az ismeretlen szerző a következőket írja: „A ferencesek működésének és az egyház szemináriumának köszönhetően van román egyházunk, ahol mind a nép, mind a papság, mind pedig az egyházmegye vezetője román. Igen, román és nem magyar, ahogyan azt egyesek sértőn állítják, hiszen a Vatikán forrásai világosan bizonyítják, hogy különösen Román megye legújabb településeinek lakói erdélyi menekültek, akik román görögkatolikusok voltak, akiket a székelyek a Kárpátok mentén elmagyarosítottak”. In: *Almanahul Revistei Viața* 1937. 105.

⁴⁷ Dumea: i. m. 2003. 109. Zöld Péter azt tapasztalta, hogy „a misszionárius atyák a más nemzetek iránt oly túlbuzgó megvetéstől lángolnak, hogy semmiképpen sem képesek maguk között – főképp a magyart – megtúrni”. Megbízását ő maga annak köszönhetően tudta teljesíteni, hogy erre XIII. Kelemen pápától kapott felhatalmazást. Idézi: Marton József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*. Bp. 1993. 100.

likust és másik 20 tanuló”, akiket a ferences hivatásra és/vagy a világi papi pályára készítettek fel.⁴⁸ A nyugati kultúra, a latin műveltség terjesztését szolgálták a latin–román, olasz–román szótárok és katekizmusok, amelyek a 17. századtól jelentek meg – bár ezek pontos használatáról nincsenek adataink.⁴⁹ A kiadványok közül kiemeljük Vito Piluzio 1677-es román katekizmusát, amelyről úgy tartják, hogy a második, latin írással készült román nyelvű könyv,⁵⁰ továbbá Francantonio Minotto *Diverse materie in lingua Moldava* (1780 előtt) című művét, amely olasz–román társalgási segédlet a papok számára, a szentségek kiszolgálásához és az általános lelkipásztori tevékenységhez.⁵¹ Az ilyen típusú vallási kézikönyvek (kezdetben katekizmusok, később, egyre inkább prédikációk) száma a 19. századra jelentősen megnőtt.

Lappangó kétnyelvűség

A nyugati kultúra kezdetben tehát az írásbeliség területét érintette. A rendelkezésünkre álló ismeretek alapján a szóbeliségben továbbra is többnyelvűséggel kell számolnunk. A 17. századtól megszorodnak az egyházi rendelkezések arra vonatkozóan, hogy az ünnepnap liturgiát megelőzően a nép a templomban anyanyelvén közösen imádkozza el az egyház alapimádságait.⁵² A kétnyelvűség ekkor még adottság, természetes szükségszerűség. Amikor Bartolomeo Bassetti 1642-ben kísérletet tett arra, hogy Jászvásáron szemináriumot alapítson, egy magyar és egy román professzor segítségét vette igénybe.⁵³ A Dénes Imre által 1816-ban Jászvásáron megnyitott iskolában „moldovenească” (értsd: román), magyar és német nyelven folyt az oktatás.⁵⁴ Dominic Brocani a 19. század elején Pianzola *A keresztény hit alapjai* című könyvét román és magyar nyelvre egyaránt lefordította.⁵⁵ Az 1835-ben Szabófalván megnyílt egyházi intézményben a latin és a román nyelv mellett a magyart is tanították.⁵⁶ Már 1841-et írunk, amikor a többnyelvűség továbbra is alapvető jelenség: Rafael Arduini ekkor nyomtatta ki román, magyar, latin és német nyelven a *Moldva katolikus fiainak oktatására szolgáló ábécét*.⁵⁷ Bár a román nyelvű imakönyvek és katekizmusok minden bizonnyal nem az egyszerű, írástudatlan nép számára készültek, hanem a misszionáriusok, kántorok oktatási segédletei voltak, nem elhanyagolható a kiadványok

⁴⁸ N. N.: *i. m.* 13. Érdekes, hogy 1688-ból ismerünk egy olyan adatot, miszerint Moldvabányára megérkezett (visszatért) két bennszülött pap. Dumea: *i. m.* 2003. 55. Lásd még Benda: *i. m.* 1989. 171.

⁴⁹ Néhány további kiadványt kiemelve: 1) Gaspar de Notto: *Katekizmus* (1644). 2) Silvestru de Amelio: *Summa Envaezaeturi Krestineszty* (1719). 3) Francesco Maria Madrelli: *Gramatica si Dictionarul* (1742.) 4) P. Anton Mauro: *Diurse Materie In Lingua Moldava* (olasz–román lelkipásztori kézikönyv, 1760 körül). 5) Francantonio Minotto: *Gramatica, Dictionarul si Catehismul* (1775). 6) Silvestru d’Amelio: *Scurt vocabular italian-moldav* (1725). Benda: *i. m.* 1989. 266. Bişoc: *i. m.* II. 218. Dumea Emil: *Cărţi şi reviste catolice româneşti în Moldova*. Iaşi 2002. 54. Uo. *i. m.* 2003. 69. Uo. *i. m.* 2005. 55, 62, 87–88.

⁵⁰ Az adatok szerint Piluzio katekizmusából négy példány maradt fenn. Az első, latin írású román nyelvű könyv a *Catechismus*, amelyet egy lugosi pap, Stefan Fogarasi fordított. A kiadványt 1648-ban nyomtatták Gyulafehérváron. Dumea: *i. m.* 2002. 17. Lásd még Bişoc: *i. m.* 123.

⁵¹ Dumea: *i. m.* 2002. 59.

⁵² Ilyen rendeleteket 1776-ból, 1778-ból, 1803-ból ismerünk. Dumea: *i. m.* 2005. 101, 104, 117.

⁵³ Bassetti nem kapott támogatást a Vatikántól, így terveit nem valósultak meg. Dumea: *i. m.* 2003. 41.

⁵⁴ Dumea: *i. m.* 2005. 121.

⁵⁵ Dumea: *i. m.* 2005. 116–117.; Bişoc: *i. m.* II. 303.

⁵⁶ 1858. szeptember 1-ig huszonöt (katolikus) falusi iskola létesült Moldvában. Dumea: *i. m.* 2005. 127.

⁵⁷ Uo. *i. m.* 2005. 134.

szimbolikus jelentősége: a felvilágosult, modernizálódó egyház képét tükrözték. Ugyanakkor sem az írásbeliség, sem a könyv nem változtatta meg a vallási életben érvényesülő szóbeliséget. Az imádságokat és a katekizmust a kántor továbbra is szóban tanította a nép számára, a magyar falvakban magyar,⁵⁸ másutt román nyelven.⁵⁹ A magyar liturgikus imaszövegek nyilvános, közösségi használatának nyomait tükrözi az előimádkozó által mondott imákat követő *ámen* gyakorisága.⁶⁰ A prédikáció nyelvét illetően azt valószínűsíthetjük, hogy a magyar szerzetesek a magyar hívek körében a magyar nyelvet használhatták, az idegen papok prédikációs gyakorlatáról nincsenek konkrét adataink.⁶¹

Hitélet

Miben állt a moldvai, római katolikus közösségek hitélete? Számolhatunk-e egyházas vallásossággal?⁶² Vajon a katekézisben foglaltak vagy a prédikációkban elhangzottak, az imák és az énekek szövegeiben megfogalmazott hittartalmak mennyire szőtték át a hétköznapiakat, a mindennapokban megélt vallásosságot? A kérdést többen érintették,⁶³ ám ismereteink hézagosak. Az adatok közül ezen a helyen csupán néhányat emelünk ki, elsősorban olyan korabeli forrásokból, amelyek a téma magyar szakirodalmában kevésbé ismertek. V[B]artolomeo Bassetti 1641. február 15-én feljegyezi, hogy: „a hívek legnagyobb része 1626-ban gyónt utoljára, egyesek azt sem tudták mi az a szentgyónás”;⁶⁴ „egyes helyeken kétszín alatti áldozást követelnek, a huszitizmus maradványaként”. Bassettinek szándékában állt egy katekizmus összeállítása: „a saját katolikusaink számára, lévén, hogy semmit nem tudnak a hitről, a szentségeinkről, és egyéb, az üdvösséghez szükséges dolgokról”.⁶⁵ Ha a városi katolikusok körében ilyen adottságokkal számolhatunk, ahol a papok gyakrabban megfordulhattak, milyen jelleggel bírhatott a katolikusok többséget alkotó falusi lakosság vallás- és hitismerete? Az alapimák, esetleg az egyházi

⁵⁸ Lásd például Bișoc: *i. m.* III. 196.

⁵⁹ Az északi Pildestről szóló monográfiában a következőket olvassuk egy adatközlő visszaemlékezésében: „Annak ellenére, hogy a pap távollétében Toma Hazi és Giurgi Cazoni kántorok használták a helyi csángó nyelvjárásban mondott imákat, emlékezésem szerint soha nem imádkoztam magyarul Pildestiben”. Moraru Alois–Dimișcă Ioan–Coșa Anton: *Pildești. Monografie istorică*. Iași, 2002. 68. Dumea: *i. m.* 2003. 143, 160, 179, 198. Ugyanez történt a szentségek felvételét megelőzően is, amikor az érintettek csoportos felkészítésben részesültek. N. N.: *i. m.* 160.

⁶⁰ Tanczos Vilmos: *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük*. Csíkszereda 1999. 294.

⁶¹ Feltehetően tolmács segítségét vették igénybe. Emellett a forrásokban előforduló megnevezések? „in limba țării” vagy „in limba moldovenească”. Lásd például Dumea: *i. m.* 2003. 160.

⁶² Vö. Földvári Mónika: *A vallásosság típusai a mai magyar társadalom generációiban*. = *Szociológiai Szemle* (2003). 4. 20–33. 23.

⁶³ Benda: *i. m.* 1989. Tóth István György: *Missziók és misszionáriusok a moldvai csángók között a 17. században*. = *Kisebbségkutatás* (2004). 13. 1. 86–93. Iancu Laura: „Csak név szerint mondhatók katolikusoknak.” *Adalékok a moldvai magyarok 19. századi identitásának rekonstrukciójához*. = *Tükröződések. Ünnepi tanulmánykötet Domokos Mária népzene-kutató-zenetörténész tiszteletére*. Szerk. Szalay Olga. Bp. 2012. 313–335. Uo. „A vallás lassanként gyökeret verhetne.” *Történeti adatok a moldvai katolikusok 19. századi vallásosságához*. = *Orvosistenektől a hortikulturális utópiaig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzaskörzetéből*. Szerk. Hesz Ágnes–Pócs Éva. Bp. 2016. 83–122.

⁶⁴ Egy 1643-as feljegyzés szerint a Bákóban élő 625 áldozó „egyharmada még soha nem gyónt”. Benda: *i. m.* 1989. 244. A források értelmében a katolikusok azért is kerülték a gyónást, mert többnyire tolmács segítségével ejthették meg. Lásd például: Benda: *i. m.* 1989. 192, 315.

⁶⁵ V[B]artolomeo Bassetti jelentése: Bișoc: *i. m.* II. 74.

parancsolatok ismeretével talán számolhatunk, ezek ismétlődő elmondása feltehetően sokáig közösségben, a pap vagy a kántor közreműködésével történt, a mise előtt vagy azt követően.⁶⁶ Érdekes, hogy a forrásokban egyszerre olvassuk azt, hogy hit dolgában a nép tudatlan,⁶⁷ és azt is, hogy felkészült.⁶⁸ 1762-ben például Di Giovanni prefektus a forrófalviakról írja: „szokásaik erkölcsösek, Isten iránt szent félelemmel vannak, ismerik a hit alapjait”. Hozzáteszi azt is, hogy „a közösség, ami a görög iga alatt a szolgák szolgája, csodálatot vált ki az emberből”.⁶⁹ Egy 1764. február 18-án készült jelentésben azt olvassuk, hogy a misehallgatásra és gyónásra a legtöbb helyen a húsvéti és a karácsonyi ünnepnapokon, ritkábban a búcsúk alkalmával kerül sor.⁷⁰

Úgy tűnik, a misszionáriusok panaszai elsősorban a katolikusok gyónási szokásaival kapcsolatosak, és kevésbé a hitismeretek terén tapasztalt hiányosságokkal. Azt, hogy a nép, a hívő a hétköznapiakban imádkozik-e, és mit, ezekből a forrásokból nem tudjuk meg, legfeljebb azt, hogy a misén részt vesz-e, milyen gyakorisággal, illetve hogy a mise előtt vagy után elhangzik-e a közös ima. A jelentések nagyobbik része az egyház állapotáról nyújt tájékoztatást, konkrétan a szentségek kiszolgálásáról, a szentségekkel való élés módjáról.⁷¹ A misszionáriusok elsősorban a Kongregáció szempontjait veszik figyelembe akkor, amikor tudósításaikat megfogalmazzák,⁷² és ritkán, elnagyoltan és általában elmarasztalóan írnak a közösségi, még ritkábban az egyéni hitéletéről. Ezt bizonyítja a 1642-es bákói gyűlés is, amelyet Bartolomeo Bassetti azért hívott össze, hogy rendezze a Moldvában használt egyházi szertartás terén tapasztalt zavart. A két évvel korábban Moldvába érkezett misszionárius arra lett figyelmes, hogy „a magyar vagy lengyel papok, az olasz szerzetesek, mind a saját szokásaikat alkalmazták, a helybeli kántorok vagy a hívek is beleszóltak az istentiszteleti rendbe, s így teljes zűrzavar és összevisszaság támadt”.⁷³ Kiderült azt is, hogy „az erkölcsök elvadtak (...) mindennaposá vált a leányrablás, a vadházasság, a feleség eltaszítása, vagy a törvényes férj elhagyása”.⁷⁴ A papokat tehát elsősorban a katolikus

⁶⁶ Dejoannis a kalagoriakról szólva feljegyzi, hogy a liturgiát „magyar modell” szerint tartották, ami lényegében a lányok és az asszonyok által előadott népénekből állt. Bișoc: *i. m.* II. 145, 194, 236, 265. III. 16.

⁶⁷ 1644. május 17-én Johannes Lillus vikárius azt írja Marcus Bandinusnak, hogy „a köznépből kevés az igazi istenfélő lélek, a többség afféle tatár és eretnek” (Benda: *i. m.* 1989. 263.). Az ilyen és ehhez hasonló kijelentések általában „a moldvai misszió siralmas helyzetéről, a pusztításokról, a lakosság szenvedéseiről” szóló megjegyzésekkel együtt szerepelnek. Lásd például Galla: *i. m.* 2005. 306. A török–tatár betörések (az 1600-as években), „a kis országot felszántották, felgyújtották, a lakosságot szétszórták, sokan a hegyekbe, mások Erdélybe vagy Lengyelországba menekültek”. Galla: *i. m.* 310, 317, 326, 340. Vö. Benda: *i. m.* 1988. 539–540. Uo. *i. m.* 1989. 129–130, 143.

⁶⁸ Bișoc: *i. m.* II. 195.

⁶⁹ Dumea: *i. m.* 2003. 178–179. Minden bizonnyal a falu földesura görög volt.

⁷⁰ P. Ioan Frontali feljegyzése. Bișoc: *i. m.* II. 202. Batthyány Ignác 1787. szeptember 6-án VI. Piusz pápának írt levelében úgy fogalmaz: „Ahelyett, hogy a gyónni akarók tárnák ki lelki sebeiket, maguk a misszionáriusok sorolják el a bűnöket, mint ahogy a némák gyónását szokták kihallgatni... ezen gyónási módtól annyira irtóznak azok a magyarok, hogy sokan teljesen 20 évet engednek eltelni gyónás nélkül”. Idézi: Marton: *i. m.* 100. A pápa a püspök levelére 1788. január 2-án válaszolt. Válaszából az tűnik ki, hogy korántsem látta olyan szomorúnak a helyzetet, mint amilyennek Erdély püspöke leírta, de mégis utasította az esztergomi érseket, hogy küldjön Moldvába két magyar papot. E rendelkezésnek megfelelően érkezett Moldvába Pozsonyi Tamás és Bialis atya. Domokos: *i. m.* 2001. 62.

⁷¹ Például a keresztiségről és az átkeresztelésekről, a házasságról, a gyónásról, a halottakkal kapcsolatos helyi szokásokról stb.

⁷² Vö. Dumea: *i. m.* 2003. 215.

⁷³ Benda Kálmán: *Moldvai katolikusok egyházi szertartásrendje 1642-ből.* = *Erdélyi Magyarság* (1991). 5. 31–32. 31. Uo. *i. m.* 1989. 231–237.

⁷⁴ Uo. *i. m.* 1991. 31.

egyházat közvetlenül érintő problémák aggasztják, és nem a bibliai ismeretek hiánya vagy az Istennel való személyes kapcsolat minősége. Mindebből – ismételten – arra kell következtetnünk, hogy a hitismeretek a krédóban foglaltakban sűrűsödtek vagy korlátozódtak. A szentségek felvétele mellett ez lehetett az egyházhoz való tartozás alapfeltétele, és a mise, esetleg a búcsúk mellett, formálisan, átlagosan ebben merülhetett ki a hivatalos katolikus vallásosság.⁷⁵

A tartalmát tekintve szerény, ámde az egyház által felügyelt hivatalos vallásosságon túl a forrásokban a hitélet további jellemzőiről is vannak adatok. A feljegyzések szerint a moldvai katolikusok istenhite és istenfélelme ugyan páratlan, de „babonáságokban és varázslásokban is jeleskednek”.⁷⁶ „A szerzetes misszionáriusok (...) nem fogynak ki a panaszból – írja Benda Kálmán –, hogy a magára hagyott katolikus nép műveletlen,⁷⁷ körében mindenféle babonák terjednek, kuruzslással gyógyítják betegeiket, a szentségeket semmibe veszik, s eretnokségbe hajlanak. Erkölcsi fölfogásuk egyházi szempontból gyakran kifogás alá esik (...). Minél jobban magára maradt a moldvai magyarság, a népi vallásosság jelenségei annál inkább előtérbe nyomultak.”⁷⁸ Marcus Bandinus 1647-es körútja során „az országban minden katolikus helységet bejárt (...) sok eltévelyedést és szakadár eszmét talált, amit igyekezett orvosolni”, a „kuruzsolást” pedig megtiltotta.⁷⁹ Giovanni Ausilia 1757-ben így fogalmaz: „a szent hitet illetően a katolikusok nincsenek nagy tévedésben (...), ám olykor egy-egy kérdésben hibásan gondolkodnak (...). Példának okáért úgy vélik, a szakadár a maga vallásában is elnyerheti az üdvösséget, hiszen a hitét egyedül Isten ismeri (...). A hívek nem tanúsítottak szilárd, megingathatatlan hitet azt illetően, hogy extra Ecclesiam nulla salus”. Megjegyzi továbbá, hogy bár a katolikusok nem közömbösek a vallás iránt, „valamiképpen fatalisták, az emberi cselekedetekhez nem társítanak erkölcsi vonatkozást (...). Úgy vélik, elégséges betartani az isteni törvényeket, amelyeket a misszionáriusok megtanítanak a számukra, ezenfelül pedig nem szükséges afelett gyötrődni, hogy valami jó, avagy rossz. Jól tudja az Isten, hogy mi, emberek, amit cselekszünk jó vagy rossz; Isten adta a törvényt, aki pedig aszerint él, nem csapja Őt be”.⁸⁰ Idézzük tovább ezt a rendhagyó jellemzést: „Isten és az egyház törvényeivel szemben az embernek nem szabad értetlenkednie, hogy valami miért van így, vagy miért van másként. Minden Isten rendelése, a mi dolgunk mindössze annyi, hogy tiszteletben tartsuk az

⁷⁵ Egy 1792-es adat szerint például a katolikus falvakban a hívek az utak mentén keresztet állítottak, processziókat tartottak, és hangos szóval énekeltek. Dumea: *i. m.* 2003. 213. Más forrásból arról értesülünk, hogy a hívők részt vettek a falvak templombúcsúin misehallgatás céljából és a teljes búcsú elnyerése reményében (1700-as évek második fele; uo. 214.). 1793-ban Rocchi engedélyt kért a Kongregációtól arra, hogy bevezesse a keresztút-ájtatosságot – az üggyről további adatok nem ismertek. Uo. 214. Itt jegyezzük meg, hogy Balogh József veszprémi áldozópap kutatásokat végzett a Propaganda Fide levéltárában, ahol éppen a moldvai magyarság XVII. századi egyházi életével foglalkozott. A római papi konferenciák keretében pedig a moldvai magyarság XVIII. század végi lelki gondozásáról tartott előadást. Az egyháztörténet egy ide kapcsolódó művét ismeri: *Existenz und Rechtslage der Katholischen Kirche in Ungarn zur Zeit der Türkenherrschaft*. Róma 1939. Idézi: Tuszor Péter: *Magyar történeti kutatások a Vatikánban*. Bp. 2004. LXXXVIII.

⁷⁶ Lásd például Bossi jelentését 1725-ből. Később (1745) Giovanni Ausilia úgy fogalmaz, hogy a rossz szokások elterjedése „az alacsony életszínvonallal, valamint az ortodox hatással magyarázható”. A misszionárius megjegyzi, hogy a betörők és fosztogatók elől a katolikusok az ortodoxokkal egyetemben erdőbe menekültek, ahol „hitük elhidegült és a szakadárak elveit és babonáit követték”. A legnagyobb hatás – a könyv tanulságai szerint – a halottakhoz kapcsolódó szokásokban érvényesült. Dumea: *i. m.* 2003. 200, 203, 206.

⁷⁷ Lásd például Angelo Da Sonnino és Francesco Antonio Da San Felice ferences szerzetesek 1633-as jelentését, miszerint: „a lakosság tudatlan, nem részesült a szentségekben, sok gyermek megkeresztetlen”. Benda: *i. m.* 1989. 175.

⁷⁸ Uo. *i. m.* 1988. 550.

⁷⁹ Uo. *i. m.* 1989. 336, 342.

⁸⁰ Dumea: *i. m.* 2003. 201.

isteni akaratot. »Isten az oka, Isten akarta, Isten rendelte így a törvényei által«. Minthogy a nép gondolkodása materiális,⁸¹ továbbá a keresztény hit mélységét nem akarja megérteni, az ortodox mentalitástól befolyásolt moldvai katolikus (...) a maga bizonytalanságában kíván megmaradni, ambivalens, ám kissé megnyerő világában; különösebben nem lelkesedik az iránt, amit a misszionáriustól hall. Következésképp, az Isten szavát hirdető misszionárius viszonylagos tekintéllyel bír: »A misszionárius atya nem járt Isten udvarában, így hát a törvényeit nem ismeri, és a hit dolgait nem tudhatja«⁸². A katolikusok „makacsságával” Giuseppe Carisi prefektus is találkozott. 1769-ben engedélyt kért a Kongregációtól, hogy nagypénteken is végezhesen gyóntatást, ugyanis szorgalmas népe nem hajlandó más időpontban megjelenni a gyónáson, és attól tartott, hogy az egyházi törvény megszegése miatt sokakat ki kellene átkozni.⁸³ A katolikusokat, írja, munkaidőben nehezebb volt templomba csábítani vagy utasítani, mint „repülő madarat levadászni”.⁸⁴ A gyónás terén tapasztalt rendszertelenségek oka továbbra is a paphiány, amit a prefektusok úgy próbáltak áthidalni, hogy a teljes búcsú elnyerését kínáló lehetőségeket ajánlották fel (például a búcsúhely felkeresése).⁸⁵ A misszióban szolgáló papok között akadt olyan is, aki az egyházi előírások betartásának más módját választotta. Luigi Bevilacqua például „az egyik hívőt súlyosan megverette, mert templomkerülő volt”⁸⁶

Összegezve az eddigieket, idézzük Dumea Emil a XVIII. század egyházi viszonyait bemutató könyvének megállapítását. A szerző a katolikusok vallásosságát a következőkben foglalja össze: „Nem veszíthetjük szem elől, hogy e szerencsétlen katolikusok élete attól a darabka földtől függött, amit megműveltek, a kedvező, avagy kedvezőtlen időjárástól, és ez az oka annak, hogy nem voltak gyakori templomba járók. Ezenfelül, számolnunk kell azzal is, hogy a korabeli politikai körülmények miatt (gyakori betörések és háborúk), továbbá a misszionáriusok kis létszáma miatt nem volt lehetőségük arra, hogy alapos hitoktatásban részesülhessenek, a hit néhány alapelvét és néhány imádságot tudtak mindössze, amelyet kutyafuttában tanított meg számukra egy-egy misszionárius (...) vagy kántor. Ezt a helyzetet mind a nem túl szigorú papok, mind pedig a hívek megértették. A pásztorok szerették a nyáját, és őrizték a lelki köteléket”.⁸⁷

Imaélet

Ahogy korábban már említettük, az ima és az imádkozás tágabb kontextusának a feltérképezése szinte lehetetlen vállalkozás. A források e téma kapcsán is elsősorban az egyház és a papság, azaz a vallásvezetők imát érintő intézkedéseiről adnak hírt. Jelenlegi ismereteink szerint az egykori szeretvásári püspök, a győri származású Nicolaus (1413–1428) kéziratában találjuk meg a Miatyánk

⁸¹ A jelentés szerzője valószínűleg tárgyaknak tulajdonított erőre, esetleg mágikus eljárások alkalmazására utal. Egy 1769-es feljegyzésben például olvasunk arról, hogy a betegek kenetével felkent fiatalok később nem mertek táncolni. Uo. 204.

⁸² Uo. 201.

⁸³ Ti. a kötelező éves gyónás elmaradása esetén. Uo. 204.

⁸⁴ Uo. 160.

⁸⁵ Bișoc: *i. m.* II. 202. P. Ioan Frontali 1764-ban arról írt, hogy vannak, „akik évekig nem gyónnak, mert nem képesek kibékülni ellenségeikkel”. Uo. III. 17.

⁸⁶ 1696-os adat. Az eset feltehetően Forrófalván történt. Galla: *i. m.* 326. Hasonló esetekről a 20. századból is ismerünk feljegyzéseket.

⁸⁷ Dumea: *i. m.* 2003. 215–216.

és a krédó legkorábbi feljegyzését.⁸⁸ Tudunk arról a már említett pápai levélről,⁸⁹ amelyben a teljes búcsú elnyeréséhez „hét bűnbánó zsoltár” és a Miatyánk elmondása kéretik.⁹⁰ 1593-ból „latin betűs”, közelebről nem nevesített imáról van adatuk.⁹¹ 1641-től a *közösségi imádkozásról* is akadnak elszórt feljegyzések. A Diodat Péter jelentésében (1641. szeptember 29.) foglaltak szerint Huszvárosban a deák kíséretében „a templomban magyarul éneklék a Glóriát, a Credót stb. és más vallásos énekeket”.⁹² Marcus Bandinus érsek 1648-ban a barládi és a szaloncai katolikusokról feljegyezi, hogy a tanító „a szentegyházba gyűlő embereknek magyarul énekel, és magyar postillát [prédikációt] olvas”.⁹³ Sztánfalva kapcsán pedig nevesíti is az elhangzott magyar énekek némelyikét: „a Szent Lélek eljövételéről, a Boldogságos Szűz Mária örömeiről, az apostolokról és Magyarország véd-szentjeiről”.⁹⁴ Quirini Bernat 1597-ben Kotnáron „három magyar nyelvű eretnek könyvet és egy magyar bibliát” talált; nem tudjuk, hogy az „eretnek könyvek” között volt-e imakönyv.⁹⁵ 1779-ből ismert az első forrás, amelyben nemcsak imák vagy könyvek címe, hanem imaszövegek (Miatyánk, Üdvözlég, bűnbánó ima és Hiszekegy) is szerepelnek, és pedig román nyelven.⁹⁶ Egy 1780 előttről fennmaradt, a papok számára összeállított, a szentségek kiszolgálása során, valamint az általános lelkipásztori ténykedésben használt olasz–román társalgási segédletből megtudjuk,⁹⁷ hogy a gyónásra jelentkezőknek számot kellett adniuk imatudásukról. A segédletben foglaltak szerint a Miatyánk, Üdvözlég, Mária, Hiszekegy, Tízparancsolat, Az anyaszentegyház hét szentsége „és egyéb imák” ismerete volt a gyónás feltétele.⁹⁸ Egy évvel később, 1781. január 11-én kelt levelében, Zöld Péter feljegyezi, hogy „a magyarok hangos sóhajtások közt imádkoznak”.⁹⁹ Feljegyzéséből kiderül az is, hogy „szerdánként, péntekenként és szombatonként, a templomot minden vásár- és ünnepnaponként kétszer felkeresi [a nép], és ott a «miserere mei deus» zsoltárt magyar nyelven, más áhítatos magyar énekekkel együtt eléneklí; ezenfelül mindennap kétszer páduai Szent Antal rezponzoriumát magyarul elvégezi, úgyszintén a Miatyánkot, Üdvözlégyet és Hiszekegyet harmincszor ebéd előtt, utána pedig

⁸⁸ In: *Római katolikus püspökségek a régi Kunország területén*. Domokos Pál Péter hagyatékából. 14 oldalas gépelt tanulmány. Keltezés: 1976. január 28. Bp. 8.

⁸⁹ IV. Sixtus pápa, 1476. április 9.

⁹⁰ Bișoc: *i. m.* II. 103.

⁹¹ Az ima egy Frankfurtban nyomtatott kiadványban jelent meg. Dumea: *i. m.* 2002. 14.

⁹² Domokos: *i. m.* 2001. 221.

⁹³ A város lakosai egyébként „oláhok, örmények és magyarok”. Uo. 259.

⁹⁴ Bandinus megjegyzi azt is, hogy a katolikusok a halottjaikért is imádkoznak, aminek azért van jelentősége, mert ebben az időben, a paphiány miatt Moldvában a halottakért nem mutattak be misét. Uo. 269, 263, 431. Galla: *i. m.* 312. 1721-ből származik Bossi jelentése, melyben a vallási életre vonatkozóan egyebek mellett a következők olvashatók: „a paphiány következtében rendszerré vált a licenciátusi intézmény, csak hogy a licenciátusok, megállapítása szerint, Magyarország »öspredéke«, a kálvinizmusból és lutheranizmusból átvezetett, vallási kérdésekben végtelenül tudatlan s mindenféle gonosz elvektől átítatott egyének voltak. Egyházi ruhába öltözve miséztek, kiszolgáltatták a többi szentséget, és tilalma ellenére még mindig maguknak igényelték a keresztelest, esketést, temetést. Ahol lehetett, megvonta tőlük az egyházi megbízást, de nem volt módjában hatalommal fellépni ellenük”. Uo. 344–345.

⁹⁵ Lásd még Domokos: *i. m.* 2001. 38. „Az Erdélyből ájtott evangélikus és református lelkészekről (...) magyar nyelvű »eretnek«, azaz protestáns könyveket és tiltott Biblia-fordítást kobozott el, ezeket elégette.” Tóth I.: *i. m.* 2004. 86–93, 89–90. Domokos: *i. m.* 2001. 43.

⁹⁶ Dumea: *i. m.* 2002. 56.

⁹⁷ Címe: *Diverse materie in lingua Moldava*.

⁹⁸ Uo. *i. m.* 2003. 65.

⁹⁹ „Hogy az Isten igazgassa szerencsésen a magyar király fegyvereit és a római szék szívét, hogy az olasz misszionáriusok helyett magyarokat és az ő nyelvüket értő lelkipásztorokat méltóztassék nekik leküldeni.” Domokos: *i. m.* 2001. 57.

15-ször elvégzik, a lorettoi litániát”. Megjegyzi azt is, hogy ezeken az alkalmakon az ifjúság is jelen van és az imákat, az énekeket „emlékezetből mondják és éneklük”.¹⁰⁰ Az 1851-ben Moldova apostoli adminisztrátora, Antonius de Stefano püspök által kiadott sematizmus a „június 27-ére Szent László magyar királyért és november 5-ére Szent Imre hercegért mondandó imádságokat tartalmazza”.¹⁰¹ 1864-ben írt levelében Petrás Incze János így fogalmaz: „minden ünnep és Vasárnap a Jőjj el Szent Lélek Isten elhívásátul kezdve minden ima és ének anyai nyelven hangzik a Mindenek Ura Zsámolylához az utolsó amenig!”¹⁰² – mindez a klézsei templomban. A moldvai katolikus imahagyományhoz szervesen hozzátartoznak az archaikus népi imák, amelyek közül, Tánczos Vilmos kutatásai nyomán, nem egyről kiderült, hogy folklorizálódott (egyházi) imaszöveg vagy népének. Ilyen például a „Szent Isten, szent erős Isten...” kezdetű ima, amely az ún. „Trisagion” dicsőítőénekből folklorizálódott, és feltehetően a középkori szertartáskönyvekből került a nép körébe, ill. a szóbeliségbe,¹⁰³ vagy a pestisjárvány idején használt Szent Rozália-ima, amely „a barokk kor népszerű imádságoskönyveiből szintén folklorizációs folyamatok révén jutott a néphagyományba”.¹⁰⁴ Az archaikus imák gazdagsága és a népi biblikus történetek úgyszintén gazdag tárháza arra enged következtetni, hogy a keresztény (népi) hagyomány átszötte a moldvai katolikusok hitét és istenkapcsolatát.¹⁰⁵ A szóbeliségben hagyományozódó liturgikus és archaikus népi imádságoknak jelentős szerepe lehetett a személyes istenhitben és az egyéni vallásosságban. Tánczos Vilmos az utóbbi évtizedekben végzett kutatásaiban kimutatta, hogy a moldvai katolikusok imarepertoárjában jól megfigyelhető a szóban, könyv nélkül végzett imák és az olvasott imák elkülönülése, azok párhuzamos használata, különösen az idősebb generáció gyakorlatában.¹⁰⁶ Nem mellékes körülmény, hogy a szóbeliség „korszakában” a vallási élet meghatározó szereplői (hosszú évszázadokon át) az anyanyelvű kántorok voltak, akik az ún. főimádságokat minden közösségben megtanították.¹⁰⁷ Az identitás szempontjából meghatározó körülménynek kell tekintenünk azt is, hogy az imádkozás közösségi alkalom is volt. A szentségekben való részesülés feltétele szintén ezen imák ismeretét feltételezte.¹⁰⁸ A 20. században bekövetkezett, az

¹⁰⁰ Uo. 60.

¹⁰¹ Uo. 74.

¹⁰² Uo. 444.

¹⁰³ Tánczos Vilmos: *Gyöngyökkel gyökerezétl. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok*. Csíkszereda 1995. 54.

¹⁰⁴ A Lelki fegyverház (1693) egyik szövegével mutat kapcsolatot. Uo. 70.

¹⁰⁵ Lásd például: Bosnyák Sándor: *A moldvai magyarok hitvilága. Folklor Archívum 12*. Bp. 1980. Uo. *Magyar Biblia*. Bp. 2001; Harangozó Imre: „Krisztusz háze arangyos...” *Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából*. Újkígyós, 1998; Lammal Annamária–Nagy Iлона: *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek*. Bp. 1985; Tánczos Vilmos: *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük*. Csíkszereda 1999; Uo. *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok*. Archetipikus szimbolizáció és életter. Bp. 2001. Számolnunk kell azokkal a folklorisztikai kutatásokkal is, amelyek a vallás egy-egy területével foglalkoztak. Ilyen például az angyal, ill. angyalhit kérdése. Erről: Tánczos Vilmos: „Ezer level ezer angyal közepibe” *Angyalkultusz a moldvai csángó folklórban*. In: Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek*. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben. Budapest, Balassi Kiadó, Tanulmányok a transzcendensről VI. 147–180. Internetes hozzáférés: <https://doeplayer.hu/21317466-Angyalkultusz-a-moldvai-csango-folklorban-1.html> Letöltés időpontja: 2021. október 21.

¹⁰⁶ Uo. 271.

¹⁰⁷ Miatyánk; Üdvözlégy; Hiszekegy; Gyónom, Uramisten; Tízparancsolat; Ötparancsolat; Hét szentség; Hét főbűn; A szentgyónás részei; Az Oltáriszentséghez való négy szükséges dolog; Négy végső dolog; Töredelmesség. Tánczos Vilmos kutatásai szerint az imák „mindenütt füzérszerűen (...) majdnem ugyanabban a sorrendben követik egymást”. Uo. 276–277.

¹⁰⁸ Erről az utóbbi években végzett kutatások is tanúskodnak. A vallásosság mibenlétére vonatkozó kérdésre a leggyakoribb válasz: „elmondod az imádságokat, jársz misére, hiszed az Istent, keresed, hogy ne kárhózzál el, s ez a hit”. (Magyarfaluból idézett adatt.)

imák nyelvét és tartalmát egyaránt érintő radikális változás (tulajdonképpen nyelv- és hagyománycsere) egy olyan folyamatot indított el, amelyben a magyar/etnikai identitás szempontjából az ima nyelve elveszítette jelentőségét, miközben az ima szerepe is megváltozott. Az imádkozás már nem (csupán) egy vallási kötelezettség teljesítése, hanem az Istennel való személyes kapcsolat eszköze és közege. A személyes indítatásból végzett ima a kérdést magát kiemeli az etnikai dimenzióból és a spiritualitás területére utalja.

Az *imakönyvekre* vonatkozó adatok kapcsán arra figyelhetünk fel, hogy a 17. században az „imádságos könyvek” még magyar nyelvűek voltak. A legkorábbi ismert könyv Pázmány Péter 1631-es *Imakönyve*.¹⁰⁹ Másfél évszázaddal később, 1776-ban megjelent az első, olyan román nyelvű kiadvány, amely imádságokat is tartalmaz. A román nyelvű imák között találjuk a Miatyánk, az Üdvözlégy és a bűnbánó imát, valamint a Hiszekegyet.¹¹⁰ A jelenleg hozzáférhető szakirodalomban az 1466–1900 közötti időszakból tizenegy imakönyv címeről sikerült írásos nyomot találni. Ezek között 4 magyar, 7 román nyelvű. A könyvek száma bizonyosan ennél jóval több, azonosításukra ellenben nem volt mód, lévén, hogy a források nem tartalmazzak további (könyvészeti) adatokat. Köztudott az is, hogy Moldvában már a 19. században megkezdődött a magyar nyelvű könyvek égetése. A helyi papság 20. században kifejtett ebbéli szisztematikus tevékenysége nyomán szinte csodaértékkel bír az, hogy a katolikusok egy-egy vallásos kiadványt sikeresen elrejtettek, a magyar kutatók pedig sikerrel feltárták azokat.¹¹¹ A 20. század elején még szinte bőséggel találunk Magyarországról érkezett magyar imakönyveket,¹¹² amelyeket minden bizonnyal elsősorban a kántorok kaptak meg, és ők voltak azok használói is. Az 1897-ben alapított halasfalvi minorita rend szerzetesei 1924-től a saját nyomdájukban nyomtatták ki egyebek mellett a *Cantionale Catholicumból* fordított román éneket és az olasz nyelvből fordított román imakönyveket.¹¹³ A román nyelvű vallásos kiadványok elterjedése a magyar könyvek és a magyar nyelvű liturgikus imádságok fokozatos háttérbe szorulásához, majd eltűnéséhez vezetett.

Összegzés

A moldvai katolicizmus korai évszázadainak története összefonódik a Magyar Királyság történetével. Mikecs László bevezetőben idézett megállapítása, miszerint a csángóknak „csak egyháztörténete van (...) az is csak kicsiben az övé[k]”, valamiképpen helytálló, és az egyetemességre törekvő Róma szempontjait tudatosítva ez a kijelentés nem is meglepő. A moldvai katolicizmus egyetememes egyháztörténetben elfoglalt – nem marginális – szerepét szemlélve

¹⁰⁹ Azt nem tudható, hogy a könyv pontosan mikor és milyen körülmények között került Moldvába. A kötet létéről Domokos Pál Péter 1929-es feljegyzéséből tudunk. Domokos: *i. m.* 2001. 514.

¹¹⁰ Uo. 56–59.

¹¹¹ Lásd: Jerney János: *Keleti utazása a 'magyarok' őshelyeinek kinyomozása végett*, 1844 és 1845. I. Pest, 107. Tánzos: *i. m.* 1999. 152–153, 294, 295. Csoma Gergely: *Megtalált szavak*. Bp. 2004.

¹¹² A Szent László Társulat 19. században kifejtett tevékenysége Seres Attila és mások kutatásaiból ismert. A Társulat anyagi hozzájárulással és különféle tárgyakkal (liturgikus kellékek, könyvek, lapok stb.) támogatta a moldvai katolikus magyarságot. Nem zárható ki, hogy a 20. századot megélt magyar nyelvű vallásos könyvek éppen a Társulat adományaként jutottak Moldvába. Seres Attila: „*Csángómentés*” *Moldvában a XIX–XX. század fordulóján = Pro Minoritate* (2002). 17–47.

¹¹³ Erről lásd például Tánzos: *i. m.* 1999. 294.

azonban úgy tűnik, hogy a tudományos kutatásokban indokolt külön-külön is megvizsgálni az egyház és népe történetét.

A katolikus identitás annak a sajátos, kétsíkú struktúrának a következményeként alakult ki, ami hosszú évszázadok alatt fennállt. A struktúra egyik síkja a politikai dimenzió, az egyház intézményes jelenléte, amely a moldvai vajdaság és a Vatikán érdekeit összhangba hozta és együttesen képviselte,¹¹⁴ és amely a katolikus népcsoportot megtartotta a maga vallásában. A struktúra második egysége a hitélet, amely a kántorok anyanyelvű működésében öltött testet, és amely az etnikai megmaradás lehetőségét tartotta fenn. A magyarság megtartása, megmaradása a magyar nyelvű hitélettel magyarázható. Az egyháztörténeti munkákból az olvasható ki, hogy a magyar nyelvű hitéletet nem a katolikus egyház hittérítői, hanem a katolikus egyház engedélyével működő anyanyelvű kántorok biztosították. Ehhez szervesen kapcsolódott a népi vallásosság és az archaikus népi imák hagyománya, ami a személyes istenhitben és az egyéni vallásosságban tölthetett be meghatározó szerepet. A struktúra utóbbi síkjának a kiiktatásával, az anyanyelvű hitéletben bekövetkezett nyelvcserevel, a népi vallást felváltó intézményes/hivatalos vallásossággal a 19. század végére kialakult a *román katolikus egyház*, amelyet ettől kezdve a missziót váltó *Jászvásári Püspökség* irányít.¹¹⁵ A strukturális átalakulás a moldvai katolicizmus és benne a magyar etnikum történetében is új folyamatokat indított el, amelyek nem csak az identitás és az anyanyelv, hanem a vallásosság és a hit terén is jelentős változásokat idéztek elő.

The Role(s) of Universal Catholicism and Vernacular Popular Religion in the History of Moldavian Hungarians

Keywords: Moldavian Catholicism, popular religion, religious folklore, folk prayers

According to the study, the history of the Eastern Church of Vatican and the history of Moldavian Catholicism are closely intertwined. In Orthodox Moldavia, the Catholic Church was present not only as a religious institution, but also as a political and cultural force, and participated in the introduction and establishment of Western, Latin spirituality in Moldavia. As the Catholic population consisted of different ethnicities (Saxons, Poles, Hungarians), and because the church itself was institutionalized on the (geographical and religious) East-West border, the foreign (Western) church itself helped the assimilation of foreign ethnicities to the nation-state, involuntarily. In this environment, the ethnic survival of the Moldavian Catholic Hungarians is partly due to the fact that the Vatican's attention was not primarily focused on the faithful, but on maintaining the mission and then, on the full legalization of the church. The operation of native-speaker cantors, the vernacular popular religiosity and religious folklore contributed significantly to the believers' faithfulness to the church, and the preservation of their Catholic faith. The study discusses some of these deeply complex issues of history of church and religion.

¹¹⁴ Ennek legfőbb hosszú távú eredménye a román nyelvű egyház létrejötte.

¹¹⁵ Ez a folyamat, ti. az asszimiláció ritmusa végigkíséri a moldvai magyarok történelmét. Benda Kálmán így fogalmazott: „A vallás, az egyház volt a közösségek összetartó ereje, s csak amíg ez a hagyományörző vallási közösség fennállt, addig tudták nyelvüket, szokásaikat, magyarságukat megőrizni. Ha ez a közösség felbomlott vagy megszűnt, rövidebb vagy hosszabb idő múlva a vallási és etnikai beolvadás útjára kerültek valamennyien”. Benda: *i. m.* 1988. 546.

Pócs Éva

Vallásos életstratégiák egy romániai magyar közösségben (a kutatás tárgya és módszertani problémái)

Kutatási előzmények

Készülő könyvem témája Gyimesközéplek római katolikus közösségeinek vallásossága, illetve *helyi* vagy *vernakuláris* vallása, Ellen Badone kifejezésével a „katolicizmus egy helyi kulturális varációja”.¹ Vizsgálatom elsősorban a vallás mindennapi életben betöltött funkciójára, a *megélt vallásra* (*lived religion*)² irányul, amely a „hivatalos” és „népi” vallást, a „nagy” és „kis” hagyományt egyaránt magában foglalja,³ a kettő dialektikus kölcsönhatásaival. Dinamikus, változó *folyamat*ként határozható meg, amelynek alkotóelemeit a vallás gyakorlóit mindennapi életük során élük meg (Sari Katajala-Peltomaa szerint: „egy társadalmi folyamat, egy módja annak, hogy éljünk, kölcsönhatásba lépünk és részt vegyünk a közösségben”).⁴ Mindezt igazolják a 20. század közepe óta végzett, az egyéni/közösségi nézetek és a hivatalos vallás tanainak kölcsönviszonyára vonatkozó történeti antropológiai kutatások, amelyeknek a tanulságait nagymértékben hasznosítani tudtam gyimesi vizsgálataim során. Például Carlo Ginzburg egy 16. századi molnár világgképének részletes elemzésével mutatta be egy „egyéni”, népi kozmológia és a hivatalos doktrínák és gyakorlat változatos összefonódásait.⁵ Az Ellen Badone által szerkesztett, kelet- és nyugat-európai, ortodox és római katolikus közösségek vizsgálatát bemutató kötet⁶

Pócs Éva (1936) – néprajzkutató, professor emeritus, az MTA doktora, Pécsi Tudományegyetem, Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, Pécs, pocseva7@gmail.com

Jelen tanulmányom előzménye egy rövid, Kolozsváron 2018 júniusában elhangzott előadásom, amelyben gyimesi kutatásom dilemmáiról szóltam. A témát később kifejtettebb formában a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén adtam elő 2021 őszén. A tanulmányban ismétlődik a 34. jegyzetben említett, tavaly megjelent cikkem néhány rövid passzusa.

¹ Ellen Badone: *Introduction*. = *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Ed. Uő. Princeton: Princeton University Press. 1990.

² Robert Orsi, majd Leonard Primiano és mások által javasolt terminus (Robert A. Orsi: *Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in?* *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/2(2002). 169–174; Leonard Norman Primiano: *Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife*. *Western Folklore* 54/1(1995). 37–56.

³ A „nagy” és „kis” hagyomány viszonylag autonóm szféráiról lásd Robert Redfield: *The Little Community, and Peasant Society and Culture*. Chicago: Chicago University Press. 1960.

⁴ Sari Katajala-Peltomaa: *Demonic Possession and Lived Religion in Later Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press. 2020. 2. fejezet.

⁵ Carlo Ginzburg: *Egy XVI. századi molnár világgépe*. Bp.: Európa 1991 [1976].

⁶ Ellen Badone *i.m.*

tanulmányainak vezéreszméi szintén a megélt vallás elit és populáris dimenzióinak kölcsönös kapcsolatairól szólnak.⁷

Könyvemben *a kereszténységet és a népi hiedelmeket mint közös, komplex világméretű és viselkedésszabályozó rendszert vizsgálom*. A megélt vallást alapvetően keresztény rendszernek tekintem, amely magában foglal bizonyos (a magyar kutatásban a *néphit* kategóriába sorolt) nem keresztény hiedelem- és mágiamozzanatokat is. Röviden foglalkozom a könyv bevezetőjében a néphit 19. században kialakult mesterséges kutatói kategóriájával is, valamint a vallás és a mágia (az antropológia által többféleképpen meghatározott) fogalmának összetartozásával, illetve elválasztásával kapcsolatos problematikával. A vallás antropológiai meghatározása (ha elfogadjuk Jack Goody 1961-es javaslatát: „A természetfeletti lényekre és erőkire irányuló hiedelmek és gyakorlatok összessége”⁸) nem zárja ki a vallás kategóriájából „babona”-ként a nem keresztény démonvilágot, sőt, Charles Stewart⁹ egy Naxos szigeti görög közösség vallásának – pontosabban nem keresztény démonvilágának – elemzése kapcsán még csak nem is szinkretikus pogány-keresztény, hanem alapvetően keresztény vallási rendszerről beszél.¹⁰ A vallás és hiedelmek/mágia elvi egysége és rendszerbeli összefonódása azonban nem jelenti azt, hogy a gyakorlatban – egy-egy jelenség vonatkozásában – ne lenne elválasztható a vallás, vallásos kultusz a hiedelemtől vagy mágiától (leginkább a keresztény-nem keresztény kritériumok alapján: tehát például a vallás istensége – nem keresztény, „népi” istenség; pap által gyakorolt mágia – laikus által gyakorolt mágikus rítus). A mozgékony törésvonalak sokféleképpen húzódnak a hivatalos kultusz és a népi vallásgyakorlat között, a teológiai doktrínák és a kereszténység kezdete óta *superstíció*knak minősített „babonák” és a „pogány”, nem keresztény mágia között, és a minősítés határai állandóan változtak (még az egyik legutolsóként megjelent magyar liturgikában¹¹ is van erre vonatkozó újabb nézetmódosítás a szentelmények kapcsán), és mindezt a mai jelenségek besorolása során is figyelemmel kell kísérnünk. Ilyen értelemben – noha a könyvben minden jelenséget a megélt vallás részeként vizsgálom – kutatói kategóriaként szükségesnek látszott néha, feltételesen, ’keresztény’ ill. ’nem keresztény’ jelentésben a vallás és a hiedelem/mágia, illetve a vallásos és nem vallásos mágia megkülönböztetése. Utóbbi akkor kerül kutatásom hatókörébe, ha egyes szeletei összefonódnak a vallással – így például a boszorkányság esetében, amelynek egy sajátos keletmagyar változatában a papok kezén működő istenítéleti eljárások és a rosszindulatú mágia gyakorlata ötvöződik.¹²

⁷ További fontos, példamutató művek: Emmanuel, Le Roy Ladurie: *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris: Gallimard 1974; Jacques Le Goff: *Culture clericale et traditions folklorique dans la civilisation mérovingienne*. *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 22(1967). 780–91; Uő.: *The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages = Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Ed. Steven L. Kaplan. Berlin–New York–Amsterdam: De Gruyter 1984. 19–37; Aron Y. Gurevich: *Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception*. Cambridge – New York: Cambridge University Press. 1992.

⁸ Jack Goody: *Religion and Ritual: The Definitional Problem*. *British Journal of Sociology* 12/2(1961). 142–164.

⁹ Charles Stewart: *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton: Princeton University Press 1991. 8.

¹⁰ Lásd erről a kérdésről magyar vonatkozásban: Hesz Ágnes: *Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilágméretű Hiedelmek*. = „*Vannak csodák, csak észre kell venni*.” *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben* 1. Szerk. Pócs Éva. (Studia Ethnologica Hungarica VIII.) Budapest–Pécs: L’Harmattan–PTE Néprajz Tanszék 2008. 15–75.; Pócs Éva: „*Rajtunk is történt nagy csoda*”. *Beszélgetések és elbeszélések a természetfelettről*. = Uo. 279–351.

¹¹ Várnagy Antal: *Liturgika. Szertartástan. Az egyház nyilvános istentisztelete*. Abaliget: Lämpás Kiadó. 1993.

¹² A boszorkányság e változatáról több, különböző nézőpontú tanulmány született. Lásd az elsők közül: Keszeg Vilmos: *A román pap és hiedelmeköre a mezőségi folklórban*. *Ethnographia* 107(1996). 335–369; Komáromi Tünde:

Szólnom kell itt még néhány fontos műről, amely könyvem koncepciójának és vizsgálati szempontjainak a kialakításához példát, módszertani útmutatást nyújtott. A vallási élet jelenségeinek antropológiai terepmunkán alapuló helyi vizsgálatai Európában meglehetősen későn indultak; Ernesto de Martino úttörő műveinek (a dél-itáliai népi katolicizmusról, néphitről, valamint a tarantizmusról)¹³ inspiráló hatása ellenére is kevés ilyen munka született.¹⁴ A kevesek közül kiemelkedik Charles Stewart említett műve a keresztény Sátánnal fuzionált népi démonvilágról és a gyakorlók szemszögéből vizsgált halotti, démonúzó és egyéb rítusokról, a pap szerepéről a rítusok alakulásában, valamint William Christian könyve egy baszkföldi, a gyimesihez sok vonásában hasonló magashegyi pásztorközösség vallási életéről, a vallás – különösen a szentkultusz és a búcsújáráshelyek – közösségi szerepéről, valamint a család, a nemzetség és az egész falu, illetve a nemek és életciklusok szerepéről a szentek és Szűz Mária kultuszának gyakorlásában.¹⁵ Egy Sonja Luehrmann által szerkesztett tanulmánykötetben foglalt cikkek mindegyike alulról, a gyakorlat, az élmények és érzelmek oldaláról közelíti meg különböző ortodox közösségek megélt vallását.¹⁶ A magyar kutatást illetően Lengyel Ágnes és Limbacher Gábor palócöldi „népi vallásosságot” összefoglaló műve (néhány hibás elméleti okfejtés mellett) legjobb részleteiben közelít a megélt vallás komplex, többretegű, több nézőpontú leírásához.¹⁷ Iancu Laura könyvében a moldvai Magyarfalú népi vallását a vallásantropológia étikus fogalomkategóriáját követve vizsgálja a hivatalos doktrínák és a központi irányítású rítusok, valamint a magánáhitat és a „népi” nézetek párhuzamait, némely esetben ezek kölcsönhatását is.¹⁸

A vallási élet lehető teljességét bemutató monográfiák gyér száma és egyoldalúságai a vallási mező egy műben való komplex leírásának és elemzésének a nehézségeire vallanak. Jellemzően sokkal több eredményt tudtak felmutatni a vallási életnek csak egy-egy nagy témáját, annak közösségi szerepét, illetve a megélt vallásban betöltött funkcióját kutató szerzők. A híres európai búcsújáráshelyek majd mindegyikéről születtek fontos művek, amelyek sokoldalúan vizsgálták az elit irányítás, szervezés és a megélt áhitatformák, illetve a szakrális kommunikáció kapcsolatát.¹⁹ Nálunk Tánzos Vilmos tanulmánygyűjteménye szól egy búcsújáráshely

Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap. Néprajzi Látóhatár V(1996). 87–98; Czégényi Dóra: *Magyar-román interetnikus kapcsolatok vallási vetülete. A román pap alakja egy erdélyi közösség hiedelemrendszerében. = Változó társadalom.* Szerk. Borbély Éva–Czégényi Dóra. Kvár 1999. 29–43; Pócs Éva 2001: *Átok, rontás, divináció: Boszorkányság a vallás és mágia határán. = Két csiki falu néphite a századvégen.* Szerk. Uő. Bp.: Európai Folklor Intézet–Osiris 2001. 419–459.

¹³ Ernesto de Martino: *Sud e magia.* Milano: Feltrinelli 1959; Uő.: *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud.* Milano: Staggiore. 1961.

¹⁴ Egy ritka példa: Richard and Eva Blum: *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece.* London: Chatto & Windus. 1970.

¹⁵ William A. Christian Jr.: *Person and God in a Spanish Valley.* New Jersey: Princeton University Press. 1972.

¹⁶ Sonja Luehrmann ed.: *Praying with the Senses. Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice.* Bloomington: Indiana University Press. 2018.

¹⁷ Lengyel Ágnes–Limbacher Gábor: *Népi vallásosság a Palóc-földön.* Balassagyarmat, Palóc Múzeum. 1997.

¹⁸ Iancu Laura: *Vallás Magyarfaluban. Néprajzi vizsgálat. (Studia Ethnologica Hungarica XVII.)* Budapest: L'Harmattan. 2013.

¹⁹ Például: William A. Christian Jr.: *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ.* Berkeley: University of California Press. 1996; Paolo Apolito: *Apparitions of Madonna at Oliveto Citra: Local Visions and Cosmic Drama.* University Park: Pennsylvania State University Press. 1998; Jill Dubisch: *In a Different Place. Pilgrimage, Gender and Politics at a Greek Island Shrine.* Princeton: Princeton University Press 1995; Elisabeth Claverie: *Les Guerres de la Vierge. Anthropologie des apparitions.* Paris: Gallimard. 2003.

„népi vallásosságban” betöltött szerepéről.²⁰ Részelemzéseket közöl Gagyi József a székelyföldi szent látók, valamint a millenarisztikus eszmék és mozgalmak közösségi szerepeiről.²¹ A központi irányítás és egyéni vallásosság kapcsolathálóját világítja meg a halottkultusz vonatkozásában két munka: Marília Catedra, valamint Hesz Ágnes könyve.²² Előbbi egy helyi, „népi” kozmogónia énikus kategóriáinak létrejöttéről is sokat mond, utóbbi a társadalmi kötelékek és a halotti rítusok kapcsolatainak nyújtja a magyar kutatásban egyedülállóan sokoldalú elemzését. Peti Lehel több tanulmánygyűjteménye szól a szakrális kommunikációról (álmokról, látomásokról) mint a moldvai katolikus közösségek érzelmek, élmények felől megközelített, általa „imagisztikusnak” nevezett, megélt vallásának fontos területeiről.²³ A megélt vallás szemszögéből is vizsgálta a szakrális kommunikációt (imák, ráolvasások, énekek) Tánzos Vilmos is több tanulmányában,²⁴ valamint Keszeg Vilmos a démonikus lidérc és a „cseberbe nézés” hiedelem- és rítusszövegeiről szóló írásaiban.²⁵ A vallásos szövegek legkiválóbb – a beszédkontextusból, szocializációból és egyidejűleg a vallási élményből kiinduló – elemzése James Kapaló tollából született, egy moldáviai gagauz (keresztény török) népcsoportnál végzett terepmunkája nyomán.²⁶

A hagyományos hiedelemvilágra sarkító művek közül is meg kell említenem néhány, a vallásos életstratégiák elemzéséhez is hasznos támpontokat nyújtó munkát. Ilyen Ștefania Cristescu-Golopenția 1940-ben megjelent, a magyar kutatásban kevésbé hasznosított műve,²⁷ amely egy olteni falu mindennapi életébe ágyazott hiedelmeit, a háztartással, gazdálkodással kapcsolatos mágikus gyakorlatát mutatja be. Vizsgálati terepének hasonlósága a gyimesi tereppel még ma is fogódzót nyújthat az összehasonlító vizsgálatok lehetőségeinek vonatkozásában is. Skandináv és német nyelvterületeken is születtek már a múlt században hasonló monográfiák, ilyen például Eva Labouvie könyve a népi mágia szerepéről a Saar-vidék kora újkori közösségeiben.²⁸ A boszorkányság kapcsán Jeanne Favret-Saada, Dominique Camus, valamint Olga Hrisztoforova példamutató, hosszú terepmunkán alapuló helyi elemzései érdemelnek említést.²⁹

²⁰ Tánzos Vilmos: *Csíksomlyó a népi vallásosságban*. H. n.: Nap Kiadó. 2016.

²¹ Gagyi József: *Amire vágyunk, amitől félünk, amit remélünk*. Kvár–Marosvásárhely: Erdélyi Múzeum-Egyesület–Mentor. 2010.

²² Marília Catedra: *This World, Other Worlds*. Chicago: University of Chicago Press 1992; Hesz Ágnes: *Élők, holtak és adósságok. A halottak szerepe egy erdélyi falu társadalmában*. Budapest: L’Harmattan 2012.

²³ Peti Lehel: *A moldvai csángók vallásossága. Hagyományos világgép és modernizáció*. Budapest: Lucidus 2008; Uő: *A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus rítusai*. Kvár: Nemzeti Kisebbségkutató Intézet 2012.

²⁴ Tánzos Vilmos: *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér*. Budapest: Püski. 2001.

²⁵ Keszeg Vilmos: *Történetek a lüdercről*. = Uő: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. Kvár: KOMP-PRESS 2002. 60–104; Uő: *Egy látomás. Az esemény, a reprezentáció és az ítélkezés*. = Uo. 28–59.

²⁶ James Alexander Kapaló: *Text, Context and Performance. Gagauz Folk Religion in Discourse and Practice*. Leiden: Brill. 2011.

²⁷ Ștefania Cristescu-Golopenția: *Drăguș. Un sat din țara Oltului (Făgăras). Manifestari spirituale. Credințe și rituri magice*. București: Institutul de Științe Sociale al României. 1940.

²⁸ Eva Labouvie: *Verbotene Künste. Volksmagie und ländlichen Aberglaube in den Dorfgemeinden des Saarraumes (16.–19. Jahrhundert)*. St. Ingbert: Röhrig. 1992.

²⁹ Jeanne Favret-Saada: *Le mots, le mort, le sorts*. Paris: Édition Gallimard. 1977; Dominique Camus: *Pouvoirs sorcerers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*. Paris: Imago. 1988; Olga Hrisztoforova: *Koldunî i zsertvî. Antropologija koldovstva v sovremennoj Rosszii*. Moszkva: Obedinyennoje gumanitarnoje izdatyelsztvo. 2010.

A terep és a gyűjtés – a terepmunka kétségei

Könyvem alapját a 2002–2018 között, összesen mintegy kilenc hónapig végzett terepmunkám képezi. Vizsgálataimhoz sok segítséget, kiegészítő információkat, szélesebb áttekintést nyújtottak másoknak – kutatóknak, helyi tanároknak, papoknak, egyetemi hallgatónak – Gyimesben, valamint a Hargita és Bákó megyei gyimesi kirajzásokon az 1960-as évek óta végzett gyűjtései és kutatásai.³⁰ Törzsanyagom az újabban önálló plébániával rendelkező Hidegsgátpatakáról és ennek mellékpatakairól származik, ahol a község lakosságának majdnem fele él, de jelentős adatmennyiséget gyűjtöttem Gyimesközéplek más részein, valamint Gyimesbükkön is. Az anyag legnagyobb mennyisége az első öt évből származik. A mintegy 150 informátorom 40%-a idős nő, 20%-a idős férfi, 30%-a középkorú és fiatal nő, 10%-a középkorú és fiatal férfi. A gyűjtési idő túlságosan elhúzódott, ami komoly problémát vet fel: kezelhetem-e ugyanannak a helyi vallásnak a részeként a 2002-ből és a – mondjuk – 2016-ból származó adatokat? Az is kérdés, hogy a többségében idős női adatközlőktől gyűjtött adatokból szerzett kép nem torzul-e el túlságosan. Megállapítható-e egzaktul, hogy a lakosság mekkora hányadára jellemző a kép, mi jellemző az egész közösségre, melyek az egyéni variánsok. És mi van a nem vallásos, nem hívő, hitetlen vagy agnosztikus személyekkel? Kik ők, és mennyien vannak? Őket nem vizsgáltam – ez már pótolhatatlan mulasztás. A múlt nyomait is igyekeztem feltárni, illetve egyes jelenségeket önkéntelenül a múlt nyomaiként érzékeltem. Ebben elsősorban kíváncsiságom vezetett, de nem volt-e emögött a múlt megőrzésének, sőt rekonstruálásának nosztalgikus – az eredmények eltorzulását eredményező – óhaja... és így tovább. Az ezekre a kérdésekre adott válaszaim egyelőre bizonytalanok, és talán azok is maradnak, hiszen a gyűjtés 10–15 évvel ezelőtti szituációi már nem jönnek vissza.

További, minden terepmunkás számára közismert problémák adódtak számomra is abból, hogy a gyűjtő, mint külső személy, élményei elsősorban a terepmunka élményei, amelyek soha nem azonosak a helyiek vallási élményeivel. A terepmunka természeténél fogva és a vallás témáinak intimitása miatt a kutatónak nemcsak a természetfeletti kommunikáció valósnak hitt, megélt élményeit, tüneteit, hanem (néhány kivételtől eltekintve) még a magánritusok gyakorlatát is az informátoraival folytatott beszélgetések szövegvilágából kell megfejtenie. A vallás fogalmi rendszere és a folklorisztikus szövegvilág viszonyának vizsgálata majdnem száz éve kutatási téma.³¹ E szövegvilág a kutatók kezén sokszor egy „élő” vallás és hiedelemvilág lenyomataként tételeződik fel, azonban a szájhagyomány útján vagy írásban terjedő narratív fikciók korántsem mindig csak vagy egyáltalán nem a helyi vallásos képzeteket és hiedelmeket tükrözik. Ugyanígy lehetnek máshol vagy a messzi múltban élt vagy sehol sem, sohasem élt képzetek hordozói, bár elbeszélésük aktivizálhat, életre kelthet nem létezett vagy már halottnak hitt hiedelmeket is. A szöveg és hit kapcsolata összetett, többtényezős, változó folyamatként vizsgálendő, a szövegek

³⁰ Fontos előzmények voltak számomra Kallós Zoltán, Salamon Anikó, Tánczos Vilmos, Takács György, Salló Szilárd, Magyar Zoltán és Daczó Árpád gyimesi gyűjtései. E helyt nincs terem e kutatók terjedelmes bibliográfiáját közzétenni, de köszönetet kell mondanom munkásságukért: 5–10–20 évvel korábbi gyűjtéseikkel számos kérdés megoldásában segítenek. Sokat jelentett számomra a velem egy időben gyűjtő volt tanítványaim (Hesz Ágnes, Balatonyi Judit, Gyórfy Eszter) enyémtől eltérő, friss nézőpontú kutatótevékenysége is.

³¹ Lásd erről például: Linda Dégh: *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press. 2001.

erősen szituációfüggőek, a velük kapcsolatos hit mértéke és jellege erősen változó, és sokszor megfeythetetlen. Több kutató folytatott vagy folytat a kommunikációelmélet vagy a pragmatikai nyelvészet eredményeire támaszkodó vizsgálatokat a vallás lényeiére vonatkozó szövegek vonatkozásában,³² de e vizsgálatok is sokszor bizonytalanságba torkollnak. Minden szöveget dekódolnunk kell bizonyos mértékig, és ehhez sokszor csak empátiakészségünk, illetve bizonyos párhuzamos esetek ismerete a kulcs. Mindez még fokozottabban érvényes az *elbeszélrtusokra*, ahol az értelmezés még több hibáját gerjesztheti az eredeti szituációban való részvétel hiánya.

A vizsgálat szempontjai

Témáimat elsősorban a megélt vallás gyakorlóinak szemszögéből közelítem meg, akik kialakították, még a lokális variációkon belül is, a saját „egyéni kereszténységeiket” – a teológia tanait és egyházi előírásokat erősen módosítva, ill. olykor nem ismerve, félreértve, figyelmen kívül hagyva. Ezért a sok, nemcsak az egyház tanaival nem teljesen harmonizáló, hanem még egymásnak is ellentmondó nézet, különösen az ördög, test és lélek, halál, halottak, halál utáni élet, menny és pokol témái kapcsán (vö. Hesz Ágnes két cikke a túlvilágról, ugyanebben a közösségben³³ vagy a magam tanulmánya e közösségnek és egy tágabb szomszédtsági körzet lakosainak megszálltságonceptióiról és az ezzel kapcsolatos ördögelhárító gyakorlatáról³⁴).

Hidegség lakossága – legalábbis gyűjtésem első 3–4 éves szakaszában – még modern kori szekularizáció előtti közösség volt, ahol a vallás még nagyon sok és sokféle szent és profán szükségletet elégített ki. A mindennapi élet minden fontos problémájára, válsághelyzetére, konfliktusára volt vallásos megoldás is, sokszor egyidejűleg vallásos és mágikus, illetve vallásos és racionális, „mindennapi” megoldás; a mindennapi élet legfőbb normatív szabályozója a vallás volt, a „derék ember” a vallásos normák betartója, az attól való eltérés deviancia.

Mindezekkel összefüggésben váltak központi témáimmá az élő hit és rituális gyakorlat kiemelten fontos területét jelentő vallásos életstratégiák. Egyik célom a legfontosabb énikus fogalom- és gyakorlatkategóriákat és az egyes jelenségek érvényességi körét megállapítani: a mindennapi élet mely szféráit fogja át a vallás mint normatív, világképadó és cselekvési rendszer? „Felülről”, az étikus kategóriák felől megközelítve a vallás lényeiének mindennapi életet befolyásoló funkcióiról, normatív, viselkedésszabályozó, valamint óvó/segítő szerepéről van szó.

A bemutatott kategóriák nem fogják át a helyi vallás egészét, amely amúgy sem egy teljes, koherens „hiedelemrendszer”, illetve „vallási rendszer”, hanem meglehetősen variábilis egyéni szövegek inkohere ns halmaz, amelyek változatos, sokszor egyéni hittételeket demonstrálnak, valamint egyéni áhítatformák, kultuszgyakorlatok, változatos asszociációs hálózatokba rendeződve, a legkülönbözőbb eredetű, korú komponensekkel.

³² Lásd például: Ülo Valk: *Discursive Shift in Legend from Demonization to Fictionalization. Narrative Culture* 2/1(2015). 141–165.

³³ Hesz Ágnes 2008: lásd a 10. jegyzetben és uő: *Uncertainty and Knowledge in Religious Thinking*. Eds. Éva Pócs–Bea Vidacs. (Religious Anthropological Studies in Central Eastern Europe 10.) Budapest: Balassi 2020. 145–164.

³⁴ Pócs Éva: *Megszálltságonceptiók és ördögellenes gyakorlatok néhány keleti magyar közösség vallási életében* 1–2. *Ethnographia* 132(2021). 397–419, 575–616.

Vizsgálatom egyik, az elemzés során számos példával igazolódott előfeltevése az volt, hogy a vallásos életstratégiák működésének alapja a hit a vallás lényeiben; továbbá: a hit fontos alapja és egyúttal jele is az egyéni élmény, erős érzelmi töltéssel. Az erősen emocionális töltetű hit velejárái – különösen a nők esetében – a közvetlen látomás- vagy álombeli – találkozások, az unio mystica-jelenségek élményei. Ez a támadó démonokra is vonatkozik, amelyekben hisznek, lehet velük az embereket ért támadásaik során „találkozni”, el lehet őket küldeni közvetlen kommunikációval, stb.

A hit feltételezi a vallási eszmékre és lényekre vonatkozó tudást, együtt jár egy vallásos világgép birtoklásával (amely együtt él egy profán, „természettudományos” világgéppel). Nem körülhatárolt rendszer, hanem axiómatikusnak tekintett vallási eszmék és hiedelmek halmaza, sok egyéni variációval. Ez szolgálhat referenciakeretül a jelenségek értelmezéséhez és interpretálásához. Legfontosabb pontjai:

1. Létezik egy *keresztény mitológia, kozmogóniai képzetekkel, istenségekkel* (Isten, Jézus, Szentlélek, Szűz Mária), szentekkel (ezek egy részének – pl. Szent Antal, Szent Illés, Szent Rita – helyi kultusza is van). Ők töltik be a vallás világmagyarázó, informatív, tanító, normaadó funkcióit. Az óvó, segítő funkciók letéteményese elsősorban Szűz Mária, kisebb mértékben Krisztus és egyes szentek. Az Isten fogalma itt egy erősen őszösvetségi, igazságos, jutalmazó és büntető, áldó és átkozó, ellenségein bosszút álló őszösvetségi istenség, aki ritkán nyilvánul meg oltalmazó, segítő lényként.

2. Létezik a *Sátán*, aki kísérti és kárhozatba viszi az embert. Az *Isten/isteni-Sátán/ördögi* szembenállásnak, a *szent világ és a démonvilág állandó harcának* középkori gyökerű gondolata ma is erősen jelen van.

3. Léteznek *szellemek/démonok*, amelyek közömbösen, jóindulatúan vagy támadólag viszonyulnak az emberekhez: *lidérc, szépasszony, boszorkányok, ördögök* és még néhány homályos, alig megfogalmazott alak: *széldémonok, gyermekágyas démonok és a sárkány* (mint időjárás-démon).

4. Léteznek *kettős lények* (félíg ember félíg szellem; félíg ember félíg állat; emberek szellem vagy démon hasonmással; emberek állati hasonmással); az *ember halála után szellemé/démonná változik*. Az ember bizonyos körülmények között *életében is szellemé, démonná, állattá változhat*. Az átváltozások megnyilvánulási formái és testi jegyei: állati jegyek (szőr, szarv, fark, szárny), eltorzult test, szellem/démon sajátságok (repülés, levitáció, testenkívüliség-élmények).

5. A *halál* nem egyetlen történés, hanem *folyamat*, a túlvilágra vezető út átmeneti állomásai-val; az *ember diffúz, átmeneti, élő-halott, ember-szellem alakváltozataival*. Létezik egy *szellemi lényegű túlvilág* és egy *földi szellemvilág*; a kettő között az (ideiglenes vagy végleges) átjárás mindkét irányban lehetséges. Az ember *szellemi lényege („lelke”)* a *halál után tovább él*.

6. *Kommunikáció lehetséges a két világ között* (ennek változatos módozatai: a „lélek” ideiglenes vagy végleges távozása a testből, másvilágra jutás testileg, eltűnés a földi létből, felemelkedés, „elragadtatás”, a szellemek/démonok általi elvitel, kísérés, elhurcolás; alakváltás: a kettős lények szellemalakot öltve, illetve hasonmásaik révén egy alternatív földi másvilág dimenzióiba kerülnek stb.). A tudás referenciakeretéhez tartozik az *evilág-másvilág kapcsolathálózatának a helyi narratív hagyományból leszűrt szimbólum- és metaforakészlete* is, amely különösen gazdag a szellemvilággal folytatott kommunikáció vonatkozásában.

A „tudás” feltehetően az egyes lényekre, halálra, illetve kommunikációs módozatokra vonatkozó konkrét adatokból: saját élményekből, családban öröklődő, illetve a tágabb közösségben szocializálódott szóbeli és írásos hagyományokból és narratívumkészletből, továbbá a papság és írott források (biblia, imakönyvek) által közvetített egyházi hagyományokból, valamint a populáris írott forrásokból (vallásos ponyvák, búcsús nyomtatványok) állt össze. A megélt vallás émikus kategóriáinak létrejöttéhez szükséges az egyéni élmény és ennek értelmezése a tudás referenciakeretének felhasználásával, valamint az értelmezés szocializációja: elmesélése, megbeszélése a szűkebb vagy tágabb közösséggel. E folyamatok minden mozzanata polyszemantikus jellegű, sokféle értelmezési lehetőséget rejt magában, változatos szituációkban aktivizálható, és mintegy mentális modellül szolgál a hit aktivizálódásához, az émikus fogalmak létrehozásához.³⁵

A vizsgálat tárgya

A vallásos életstratégiák leírása és elemzése képezi a könyv központi fejezetét. Az egyes tematikus részfejezeteken végigvonuló vizsgálat szempontjai: az émikus kategóriák létrejötte a hit, az élmény (emóciók), a tudás és a szocializáció („közösségivé válás”) talaján és az ezeket előhívó, éltető, fenntartó egyéb tényezők szerepe (a papság, a közösségi rítusok, az egyházi írásbeliség hatása, a „rituális állandóság”). Az egyes részfejezetek tematikája – csak felsorolás-szerűen – a következő:

1. Az evilág, túlvilág közti spirituális közvetítők

A mediátorok hiedelmei és az egyéni vallásosságban betöltött szerepe általánosságban és a rájuk vonatkozó tudás. A hiedelmekben és az elbeszélések szövegvilágában természetfeletti tulajdonságokkal, képességekkel ellátott emberek, illetve mindennapi emberek, akiknek természetfeletti (mágikus, szent, ördögi) hatalmat tulajdonítanak: magyar és román *papok, jós, tudós/tudományos, fermekás/gurucsás/boszorkány, gyógyító, idővarázsló, látó*. A valóság síkján, az élményekből megfejthető gyakorlatban: a helyi és a környező településeken élő tudósok, jósok, gyógyítók, „fermekások” szerepe az embert ért csapások vonatkozásában: a tolvajlás és egyéb csapások, elsősorban rontás kezelése, a rontó személy kijelölése, a rontás elhárítása divinációval, istenítélettel, szerelmi és házassági mágia, gyógyításban tanácsadás, gyógymódok, gyógyszerek stb.

A papság szerepe és hatása. Tanításai, prédikációi, példázatai a szent lényekről és démonokról, valamint a halálról és túlvilágról, túlvilági életről, a mindennapi vallási élet szabályozó rendszeréről (dologtíltó napok, egyéni fogadalmak, böjtök, ünnepi viselkedés, viselkedés, öltözet, evés-ivás, szent helyekkel, temetővel, a szertartásokkal, szentségekkel kapcsolatos magatartás), a „népi” szellem és démonvilágot vagy rosszindulatú mágját illető tanításai, feddesei stb. A prédikáció mint a közösség fontos információs, ítélkező-, büntetőfóruma. A vallási

³⁵ Lásd részben e kérdésekről, a szellemélmények létrejöttének, illetve magyarázatának vonatkozásában: Honko, Lauri: *Geisterglaube in Ingermanland*. (FFC 178.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. 1962. 91–126. A hiedelemények polyszemantikájáról például: Kaarina Koski: *Conceptual Analysis and Variation in Belief Tradition: A Case of Death-Related Beings*. Folklore.ee Vol. 38. 2008. 245–66. Online: <https://www.folklore.ee/folklore/vol38/koski.pdf> (Utolsó megtekintés: 2022. május 9.)

szférán kívül is a mindennapi életet irányító, beleszóló, segítő magatartása, alkalmazkodása a helyi szükségletekhez az egyházi szolgáltatások terén is. A román/ortodox papok, szerzetesek „népközelibb” gyakorlata, divinációs, gyógyító, áldást osztó, illetve istenítéletet gyakorló, mágiikus és ördögellenes szükségleteket kielégítő tevékenysége.

2. A jó katolikusságra való törekvés

2.1. *Az egyházi tanok és előírások követéséről, a hivatalos kultuszban való részvételről, az ünnepek megtartásáról.* Krisztus, Mária és a szentek életéről, csodáiról, szenvedéseiről, haláláról stb. való tudás és beszéd, keresztény, ill. parabiblikus, apokrif hagyomány, amelyben a vallás világmagyarázó, normatív és óvó/segítő funkciója nyilvánul meg. Az előírt, kötelező, közösségi jellegű, *hivatalos kultuszokban való részvétel*, a „tanítás” meghallgatása a gyakorlók számára a tudást, a vallási fogalmak és szereplők étikus kategóriáit közvetíti. Az egyének világi, testi-lelki jóllétére, boldogulására való törekvését támogatják a közönséges és „szándékra adott” misék, speciális misék (kilencedek, megfogadott misék, Szűzanya-, Krisztus-ájtatosságok, szentségimádás stb.), a votív misék (közösségi szükségletekért, pl. esőért, jégverés ellen). Az *ünnepek vallásos funkciói* az egyének életében; az ünnepről való tudás, a mítosz felidézése a (ma többnyire csak a gyűjtőnek szóló) elbeszélésekben, olykor családi tanításokban. *Az egyház és papság befolyásának, az elit és népi tanok szocializációjának és összefonódásának dokumentációja.*

2.2. *Kommunikáció a szent világgal: ima és látomások.* Az előírt, tanult, kvázi kötelező imákon kívül óvást, védelmet, áldást kérő spontán fohászok, egyéni, speciális imahasználat kérdései, kommunikáció speciális szentekkel, sajátos mindennapi célokkal (pl. Szent Rita-imádságok: női bajok, asszonyi betegségek, gyermekáldás), asszonyok áldást, védelmet kérő imái, álmái, látomásai a házaselet, gyermekek vonatkozásában – nem csak szükséghelyzet idején. Szűz Máriának (mint Krisztus anyjának) kiemelt szerepe e téren. A szent lényekkel, elsősorban Szűz Máriával kapcsolatos álom- és látomásélmények: *spontán, szakrális kommunikáció, a misztikus élményre való spontán törekvés* is, együttérzés a szenvedő Krisztussal és Máriával mint a szenvedő Krisztus anyjával. *Az érzelmek szerepe a vallási élményben.*

2.3. *Szentségek, áldások, szentélmények* az egyéni boldogulás stratégiáiban. A szentségek áldást hoznak a következő életszakaszra; az egyházi esküvő még a hitben bizonytalanok tudatában is szükséges feltétele a jó házaseletnek, a keresztelő és a betegek kenete a jó halál, üdvösség feltételei. *Az egyház normatív szerepe, a rituális állandóság hitet is fenntartó szerepe.*

2.4. *A búcsújárás szerepei:* találkozás és kommunikáció a szenttel (érintése, egyesülés vele, látomások, unio mystica-jelenségek. Gyógyuláscsodák, csodaelbeszélések helyi, baráti, családi beszélgetésekben is, hit-kétség diskurzusok, hitmanifesztációk. *A helyi (és más falubeli) templombúcsúk* helyi identitást erősítő, kifejező közösségi szerepe: szentség, áldás időről időre a templom körzetére; egyben családi, rokoni kapcsolatok ápolása, a halott ősökre, családtagokra kiterjedően is. *Az egyházi szervezés és egyéni iniciatívák összjátéka; a rituális ismétlés, állandóság erős hitfenntartó szerepe.*

2.5. *Eskü, fogadalom, böjt stratégiái.* *Az Istennel és a szentekkel folytatott viszony reciprocitása.*

3. A jó halálra és üdvösségre törekvés, félelem az elkárhozástól.

3.1. *A Sátán kísértéseinek a kivédése.* A félelmek, veszélyhelyzetek, álom- és látomásélmények aktualizálta memoratok, példázatok, spontán elbeszélések az ördögi kísértésekről, legendák aktualizálása a helyi, személyes viszonyokhoz, a rendszeresen ismétlődő egyéni imák a démontámadások kivédésére, mindennapi beszédszituációkban is használt elhárító gesztusok, varázsigék gazdag és változatos adatai. *Az ördög- és pokolfélelem mint a hit érzelmi fenntartója.*

3.2. *Bűnök elkövetése, kivédése és szankciói.* A bűnök helyi tudás szerinti hierarchiája (és közösségi szankciói). Az igazságosztó, jutalmazó és büntető, áldó és átkozó, ellenségein bosszút álló, *ószövetségi Isten tudása és félelme; az elkárhozástól való félelem.* Vallási és világi, erkölcsi normák viszonya.

3.3. *A halál és a túlvilági sors és az ezekkel kapcsolatos megelőző, elhárító és áldozati rítusok.* A temetési rítusokat és az egész naptári évet, búcsúkat, halotti évfordulókat végigkísérő, halottakért mondott misék és a halottakért adott alamizsnák. *Az élők és holtak cserekapcsolatai:* a halottak túlvilági sorsának könnyítése – a saját üdvösség biztosítása. *Az egyházi normák és a papság szerepe; a hit és rítusok erősen szociális jellege. Az elkárhozástól való félelem és a rituális ismétlés, állandóság szerepe.*

4. Világi érdekek és vágyak

Mágikus és divinációs gyakorlat a mindennapi élet szignifikánsan fontos területein (tej- és szénagazdálkodás, tehén megrontása, rontástól óvása, szerelem, házasság, nemi élet, tolvajlás). *A lidérc mint a (kielégítetlen) nemi vágy démona. A mindennapi élet veszélyes, ill. bizonytalan helyzeteinek, valamint az érzelmeknek a szerepe a hit fenntartásában; a megélt vallás haszonelvűsége.*

5. A krízishelyzetek, csapások magyarázata, kivédése, elhárítása

5.1. *Isteni eredetű természeti csapások* (árvíz, zivatar, jégeső, szárazság) – isteni büntetésre, az *igazságosztó Istenre vonatkozó tudás*, „istenfélelem” (be nem tartott tabuk).

5.2. *Egyéni szükséghelyzetek, mindennapi bajok. Betegségek természetfeletti okai, magyarázatai* (pl. isteni büntetés, ijedtség, rontás, szemmel verés, tisztasági tabuk megsértése stb.). A gyógyulás vallásos mozzanatai: hivatalos és egyéni kultuszok (imák, szentelmények, búcsújárás). A vallásos stratégiák nagy szerepe, halmozása a szükséghelyzetekben. *Közvetlen kommunikáció* (álmok, látomások, unio mystica-jelenségek, az ezzel kapcsolatos érzelmi attitűd). A csodás gyógyulásos élményeinek, elbeszéléseinek *szocializációja*, hiterősítő szerepe, a *vallásos olvasmányok* szerepe.

5.3. *Mindennapi balesetek, szerencsétlenségek.* Szerencsés történeteknek, balesetek elhárulásának, eltűnt tárgyak megkerülésének *csodaként* való magyarázata; imák a bajban Szűz Máriához, Szent Antalhoz. Egyéni élményeken alapuló, erős érzelmi töltetű csodaelbeszélések. *A szent és profán szféra egymásba játszása; vallásos olvasmányok, szocializáció nagy szerepe.*

5.4. *Az ördög és a „népi” démonok: lidérc, szépasszony, betegségdémonok, „rossz” halottak támadásai.* Az ördög mint negatív erő nagy szerepe; rendkívül gazdag, félelem, veszélyhelyzetek, álm- és látomásélmények aktualizálta, emotív funkciót betöltő szövegvilág (élménybeszámoló az ördög kísértéseiről, személyes támadásairól). *A nem keresztény démonvilág (lidérc, szépasszony és a „rosszak”)* hasonló szerepei. Az embereket megtámadó, hit és félelem övezte démonok sorába tartozó *rosszindulatú kísértetek*, illetve *tűlvilági helyükre el nem jutott, státus nélküli halottak*, valamint a halott/ördög/nyomódémon keveréklények („kirekesztettek”, „rekegő”, „gonoszok”, „tisztátalanok” stb.) és kártételeik (a közösségeket kísértetként zavarják, az embereket „megnyomják”, testileg kínozzák, elragadják, „felviszik”, „meghordozzák”, megtáncoltatják, beteggé, nyomorékká teszik, a személyeket, vagy telküket, lakásukat megszállják). *Élménytörténetek gazdag tárháza, eleven hit.* *Az egyház és a papság fenntartó szerepe a nem keresztény démonok és a kísértetek hitében:* a keresztény és nem keresztény démonok, valamint a visszajáró halottak ördöginek (tehát valóságosnak) minősítése az egyház által. A kivédésükre szolgáló azonos rendszer, a papság részvétele ebben (spontán fohások, elhárító gesztusok, varázsigék, szentelmények, a laikusok és a pap által végzett tisztító szertartások, imák, ortodox szerzetesek által végzett ördögűzés).

5.5. Emberektől eredő csapások, krízishelyzetek vallásos megoldásai, boszorkányság

A boszorkányság sajátos helyi fogalmai és gyakorlata: vagyoni kár okozása, tolvajlás, az átok és a fekete böjt (ráböjtölés) vélt hatása (betegség, halál), valamint a rontás vélt hatása és kivédése. *A családi és kisközösségi konfliktushelyzetek, válságok, hosszú ideig tartó válságos állapotok* megoldási kísérlete véghez vitt rontással vagy rontás valakinek tulajdonításával és elhárításával.

A rontást feloldó megoldások: 1. A rontás visszahárítása laikus tudós/látó/varázsló tanácsára: fekete böjt, fekete mágia (gyertyaégetés), illetve gyógyítás szentelményekkel, „fehér” böjttel, imádsággal; 2. egy más falubeli román szerzeteshez, paphoz fordulnak; az általa gyakorolt istenítéleti eljárás révén a rontás mint isteni büntetés közvetítődik, ami az egyént felmenti a rontás bűne (büntudata) alól.

A tudás és hit kérdései; szükséghelyzetekben aktualizálódó csapásmagyarázatok, megoldási stratégiák, az élményelbeszélések szocializációja. *A helyi egyház szerepe:* erős tiltás, illetve magyarázat az ördög hatásával. A szomszédos falvak ortodox egyházainak erős hatása: a rontás mint az ördög műve, melyben a papság is hisz, az egyház részvétele (főleg szerzetesei révén, az előforduló központi tiltások és tagadások ellenére) az istenéleti eljárások gyakorlásában.

A könyv összefoglaló fejezetének néhány gondolata

A könyv záró fejezete összefoglalja a részletes anyagbemutató és -elemző fejezetek általános tanulságait.

A gyűjtés éveiben a vallásos életstratégiák az élő hit és rituális gyakorlat központi fontosságú területét jelentették. A megélt vallás Gyimesben erősen gyakorlatias, sőt mondhatni, *haszonelvű vallás* volt, amely, mint ilyen, megmagyarázhatatlan szituációk magyarázatában, a mindennapi nehézségek megoldásában és az ördögi kísértések legyőzésében, az üdvösség elérésében szolgált támaszul. Feltűnő „a gyakorlati haszon” nélküli tanok, a mitológia ismeretének csekély mértéke

a vallás konkrét szükségleteket kielégítő szegmensei, segítő/óvó funkcióinak megnyilvánulásaihoz képest.

Nem vizsgáltam a helyi vallás teljességét, az egyes részterületek közti arányokat. Ennek ellenére megkísérlem „a” gyimesiek megélt vallásának a könyvben érintett területeit átfogóan is jellemezni. Ennek része kell, hogy legyen az ún. *archaikus maradványok minősítése, illetve a gyimesiek (kutatás által többször hangoztatott) „középkorias” vallása, mentalitása*. A megállapítható, archaikusként meghatározható vonások, amelyek a jelenkori kontextusból kirínak, mintegy *survival*ként hatnak, a következők.

- Erősen emocionális töltetű hit; közvetlen érintkezések a szent világgal: látomásos kommunikáció, a „jelentős” álmok nagy szerepe, unio mystica-jelenségek.

- Evilág-túlvilág szoros kapcsolatai, a szent és profán együttélése, egymásba játszása.

- A túlvilág erős normatív szerepe, az üdvösség biztosítására, a kárhozát elkerülésére irányuló állandó figyelem, a halottakkal való közvetlen kommunikáció sokféle válfaja.

- Vallásos normák, tabuk; a bűnök, normaszegések, tabusértések vallásos szankciórendszerének emlékei; istenítélet. Igazságos, büntető és bosszúálló Isten. Az ember és az istenségek közti viszony reciprocitásának emlékei (eskü, fogadalom, bőjt, áldás, átok).

- Mély és eleven ördöghit; ördögi kísértés és elhárítása mint az életstratégiák fontos része. Az isteni és démoni világ permanens harcának képzete, egy, a szent és profán egyéb viszonylataiban is szabályozó kettős tér/idő struktúrával a háttérben.

- A vallásos mágia (mágikus vallásosság) a keresztény Európában általában már kiveszett, némely peremterületen, illetve az ortodoxiában fennmaradt „középkorias” formái: fekete bőjt, a papság mágiája a hívek szolgálatában. A szentelmények rontás és démoni csapások elleni konkrét és aktív használata.

Mostani tudásom birtokában úgy vélem, hogy nem egy-egy jelenség véletlen, *survival*-szerű fennmaradásáról van szó, hanem a megélt vallás egészének egy régiesebb fokozatáról, amelynek sajátosságai a közösség tagjainak nagy többségére jellemző intenzív hit, a vallás normatív szerepe, a vallási élet intenzitása, a vallásos életstratégiák gyakori előnyben részesítése.

A vallásos életstratégiák két legfontosabb alappillére a hit, valamint a tudás, amelyből a hit táplálkozik. Az axiomatikus tudáskészlet, vagyis a hagyomány ismerete biztosítja a veszélyhelyzetek, csapások, hagyományos vallásos megoldásainak előnyben részesítését. A hit további fenntartó tényezőinek a következők bizonyultak: a „valós” vallásos élmények (csodák, álmok, látások), a hit és rítusok szocializációja, a papság, a prédikációk, vallásos olvasmányok hatása, az ismétlődő rítusok, a rituális állandóság, valamint olyan nem vallási tényezők, mint hagyományápolás, ünnepi reprezentáció stb. A hit és e fenntartó tényezők kölcsönösen támogatják egymás fennmaradását, addig működnek, míg az egész együtt be van épülve a mindennapi életbe. Tehát egy rendszer működéséről van szó, amely bármelyik tényező gyengülése, kiesése esetén szétesik, és így már nem lehet fenntartó hatása.

Mit tudható meg e jelenségek koráról, hajdanvolt vallási és társadalmi közegéről? A téren még számos megválaszolatlan kérdés merül fel. Mi haszna a múlt segítségül hívásának? Az eredeti kontextus megismerésének, rekonstruálásának lehetetlensége a kutató számára felvet néhány kérdést: Lehet-e a múltbélivel azonos jelentése, funkciója egy 21. század elején regisztrált jelenségnek? A múlt maradványai mit jelentenek az összehasonlító vizsgálatok fényében? Mi a haszna az összehasonlító vizsgálatoknak (magyarázat, értelmezés, „világjelenségek”, általános

közös európai, keresztény vagy helyi sajátságok; a helyi sajátságok rokonsági köre térben, időben stb.)? Egyetemes európai, eurázsiai, világ(?)-jelenségek (boszorkányság, átok, fogadalom, böjt, divináció, látomás, unio mystica, halotti kommunikáció, démontámadások stb.). Az általános funkciótól, jelentésektől eltérő helyi jelentések, helyi szimbolika kérdése.

A záró fejezet a kikövetkeztethető múltbeli változások kapcsán két kérdéskörre fog kitérni:

1. *A keresztény vallás expanziója*: az ún. népi vagy ősi hiedelmek és rítusok rovására fennhatósága alá vonta, „keresztényiesítette” („ördögösítette”) a nem keresztény hiedelemleányeket, a kozmogóniai képzetek egy részét, a nem vallásos mágia eszközkészletét, továbbá az ünnepi rítusok sokszor igen régi, olykor kereszténység előtti hagyományait. Az egyház szerepe a nem keresztény *hiedelemleányek, illetve a klasszikus „néphit” fenntartásában*: a hagyományos néphitből az él, ami vallás részeként és/vagy támogatásával élhet (halottak, halál után tovább élő szellemvilág, túlvilági élet, a néphit „ördögösített” démonai); az ördög és a népi démonvilág egymás mellett élése egy közös transzcendens valóság részeként, közös, vallásos elhárító gyakorlattal (szentelmények, tisztító rítusok).

2. Az ún. *archaikus maradványok* és az *ortodox sajátságok* komplex problematikája: egyes konkrét esetekben felmerül a kérdés, hogy ortodox hatásról vagy középkori maradványokról van-e szó? Szem előtt kell tartanunk az ortodox egyház dogmákhoz való rugalmasabb viszonyát a népi demonológiai képzetekkel való másféle kapcsolatát, a hitet a démonok létezésében és hatásaiban. Úgy látszik, néhány esetben (pl. boszorkányság, ördögűzés, ördögszövetség) általános középkori sajátságok ortodox területen való fennmaradása ötvöződött a keleti egyház eltérő viszonyával a Sátánhoz és a népi demonológiához.

Religious Life Strategies in a Romanian Hungarian Community. The Themes of Research and Methodological Problems

Keywords: vernacular religion, lived religion, religious life strategies, the normative role of religion, Gyimes Valley

The topic of the book I am currently writing is the folk, local or vernacular religion of a Hungarian-speaking Roman Catholic community, the function of religion in everyday life, lived religion. The book is based on my altogether 9-months-long field research carried out between 2002 and 2018 at Gyimesközéplek/Lunca de Jos. The main themes of the book are religious life strategies from the point of view of the practitioners of lived religion. The first chapter of the book constitutes a literature review and a discussion of the methodological problems I encountered in the course of field research followed by the description and analysis of religious life strategies. These are: spiritual mediators between this world and the otherworld. Aspiring to being a good Catholic. Aspiring to a good death and salvation, fear of damnation. Worldly interests and desires. Explanations for crisis situations, disasters, fending them off, averting them. The central theme of the analysis: the coming into being of emic categories based on belief, experience (emotions), knowledge and socialization. The closing chapter will summarize the so-called archaic, “medieval” remnants and concludes that we are not dealing with the haphazard survival-like features of certain phenomena, but rather with an older stage of the entirety of lived religion which is characterized by intensive belief, the normative role of religion, the coexistence of sacred and profane, their inseparability among the majority of community members and accordingly the frequent preference for religious life strategies. Following an analysis of Orthodox influences I summarize the most important factors that have emerged from the analysis for maintaining religious faith: concrete daily needs (dangerous situations, disasters, etc.), familiarity with an axiomatic set of knowledge (“tradition”), religious experiences, socialization into belief and rituals (their transmission to the next generation), clerical influences, sermons, religious readings, repetitive rites, ritual fixity as well as some non-religious factors such as for example heritagization, festive representation.

Halász Péter

„Nappal siratjuk, éjjel virrasztjuk.”

A haláleset és a halott felkészítése a moldvai csángómagyaroknál

A halottal, a halállal és a temetéssel kapcsolatos jelenségek igen gyakran szerepelnek a moldvai magyarságról szóló néprajzi szakirodalomban. A legtöbb esetben elszórt adatokkal, utalásokkal találkozunk, de akad átfogóbb igényű tanulmány is. A moldvai magyarok halotti szokásaival és hiedelmeivel foglalkozó néprajzi anyag áttekintését Bosnyák Sándor adattárán¹ kívül elsősorban a nemrég elhunyt Virt István munkáiban találjuk meg, aki egyebek között azt is vizsgálta, hogy a II. világháború során Baranya megyébe menekült moldvai magyaroknak az áttelepedést követően milyen módon és mértékben változtak a halálesettel és a temetéssel kapcsolatos szokásai.² Egy idő óta magam is hozzá láttam a moldvai csángómagyar települések halottkultuszával kapcsolatos néprajzi adataim tanulmányokban történő feldolgozásához. Úgy döntöttem, hogy tematikus részekre bontom a nyersanyagomat, és a sorra elkészülő tanulmányokban mindig utalok a már közreadott részekre, így teremtve meg többé-kevésbé a részek közötti összefüggést.

A Moldvában élő katolikus vallású csángómagyarok halottas szokásai és hiedelmei bizonyos mértékben keverednek a görögkeleti vallású románokéval. A haláleset közeledtére a megálmódott és az ébren tapasztalt előjelekből következtetnek. A haldoklóknak olyan képességeket tulajdonítanak, amelyekkel üzenetet közvetíthetnek a túlvilágra. Ha a haldokló nagyon kínlódik, a földre helyezik, a hangosan zokogó hozzátartozókat kiküldik, hogy könnyebben távozzon a haldoklóból a lélek. A halál beállta után aztán a halott lelkét kikísérik a házból, de azért azt is gondolják, hogy az még három napig ott ül a halott közelében, talán éppen egy szegre akasztott kendőn.

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

A tanulmány elkészültét a Magyar Művészeti Akadémia ösztöndíja támogatta.

¹ Bosnyák Sándor: *A moldvai magyarok hitvilága*. Folklor Archívum 12. Szerk.: Hoppál Mihály. Budapest 1980.

² Virt István: *A halottas szokások és hiedelmek a Baranya megyében élő moldvai csángóknál*. Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 34. Pécs, 1989. 227–239.; Uő: *Egy moldvai magyar község (Pusztina) halottas szokásai*. = *Vallásosság és népi kultúra a határainkon túl*. Szerk. Fejős Zoltán–Küllös Imola. Budapest 1990. 132–145.; Uő: *Halottas szokások változásainak vizsgálata Pusztinán és a Baranya megyében élő csángóknál*. = *A Duna menti népek hagyományos műveltsége*. Szerk. Halász Péter. Bp., 1991. 649–654.; Uő: *Csángó halottas szokások*. TÉKA 1992. 24–31.; 1992. Uő: *„Megszabadultam már a testi haláltól.” A moldvai csángók lélekhite*. = *Moldovának szíp tájaind születtem*. Szerk. Péterbenze Anikó. Jászberény, 1994. 60–67.; Uő: *A migráció hatása a moldvai csángók halottas szokásainak és hiedelmeinek hagyományozódására*. = *Csángó sorskérdések*. Szerk. Halász Péter. Bp., Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület 1997. 31–40.; Uő: *„Elszakasztottad a testemtől én lelkemet.” A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei*. Kvár, KJNT 2001.

Hírüladás

A haláleset bekövetkeztét harangozással adják hírül a falu népének, ennek megvan a hagyományos rendje. Lészpeden elmegy valaki egy szál gyertyával a *deákhoz* és a *harangozóhoz*, s kéri, hogy harangozzanak: „*Ha asszonyféle vagy leánykaféle hótt meg, akkor csángatnak hamarébb háromszorig a kicsikébb harangval, s ha emberféle, akkor csángatnak háromszorig a nagyobb harangval, s aztán kezdik húzni szépen, szaggatnak. A faluban számontartották, hogy kicsoda beteg, aztán mikor harangoztak tudták, hogy meghótt. Lészpeden úgy volt, ha éjjel hótt meg, akkor reggel harangoztak kettővel, délre megint kettővel, s estére is kettővel. Amikor temették akkor harangoztak elsőt, a kicsikével másodikat, s mikor vitték a hóttat, akkor megint kettővel, egészen amíg bétették a földbe. A kicsikének, csak a kicsi haranggal harangoztak, ez volt a Szent Antal harangja, s a nagy harang volt a Szent Pálé. Amikor harangoznak a hótra, azt mondják: szaggatnak. A szaggatás az volt, mikor három verset húztak a halottnak, különben éppen úgy verték. Megkezdték a nagy haranggal, aztán a kicsike kezdett szólani. Harangoztak jó verset, még meghatták, még háromszor húzták meg. Mikor kellett jönni temetni, akkor a nagy haranggal harangoztak elsőt, a kicsivel másodikat, s aztán mikor jöttek, akkor kettővel. A gyermeknél abban volt más, hogy mikor szaggattak, akkor csak a kicsikével húzták. Innen tudták, hogy gyermek a halott.*” Általános szokás, hogy ha olyan gyermek hal meg, aki nincsen megkeresztelve, annak nem harangoznak, mert azon rajta van az eredendő bűn, nincs kiölve belőle. Lányikban – s talán máshol is – az volt a szokás, hogy mikor meghallották, hogy *hótnak harangoznak*, akkor sok asszony gyertyát gyújtott a halott lelki üdvéért.³ Amikor hírt adnak a harangozónak, többnyire akkor hozták el a templomból a temetés során használatos zászlókat és gyertyatartókat is.

Újabban, különböző okokra hivatkozva, takarékoskodnak a harangszóval. Frumószán például csak két napig harangoznak a halottnak, a harmadik nap akkor, mikor viszik temetni. *Annakelőtte* – mondják – harangoztak a *hóttért* reggel, délben és este, most csak délben. Azt mondta a pap, hogy kímélni kell a harangokat, előbb a délit húzzák, aztán a halottért. *Ennekelőtte* az is megvolt, hogy akiért többet fizettek, azért hosszabban húzta a harangozó. Bizonyára máshol is érdemes lenne megfigyelni a helyi harangozási gyakorlat változatait. Amióta egyre többen falujuktól távol, kórházban vagy éppen külföldön hálnak meg, s úgy kell hazaszállítani földi maradványaikat, szokássá vált, hogy amikor az ügyeletes szállítóeszközzel behozzák a faluba a holttestet, akkor harangoznak. Úgy tartják ugyanis, hogy ha ezt elmulasztják, akkor a jég elveri a mezőt. De például Pusztinán délután 4 óra után már nem húzzák meg a harangokat, mert akkor *a világ megejed, hogy miért harangoznak?*

A halottat a család hozzátartozói *gyászolták*. A férfiak nem borotválkoztak egy hónapig, kettőig, de legalább egy hétig. Újabban, az 1990-es években, legalábbis Pusztinában azt mondta a pap, hogy lehet borotválkozni, csak közben imádkozzon. Régebben a lányok úgy gyászoltak, hogy kibontották a hajukat, s hat hétig nem fonták *gicába* (= hajfonat, copf).

³ Hegedűs Lajos: *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések*. Bp., Közköztatásügyi Kiadóvállalat, 1952. 192.

A „felferesztés”

Mikor meghal valaki, az első dolog, hogy *felferesztik*, mielőtt még megmerevednének a tagjai. Szabófalván hallottam: „*Mikor meghalt, feresztik a hultat. Hoznak midzséseket (= szomszédokat), mennek nyámok (= rokonok) is. Arravaló tekenyőben feresztik, ezt úgy kéri kölcsön attól, akinek van. Feresztővizet viszik a házutánra, sze öntik el, a tekenyőt borisszák le oda, hul előntötték a vizet. Sz mikor kiviszik a hultat a házbul, marad egy nép hon, ki cinál kuracénit (= tisztaságot): rázza meg lepedőket, sepri ki a házat... Az szenkije a hultnak, sak mondják neki: maracc te. Sánja ki a zablakokat, zajtókat, tesz mindent hejére, viszi ki a mocskot.*” Feresztéshez Forrófalván egy szappant elvágnak négybe, mert négy feresztő van, akik *felferesztik s felőtztetik a hóttat*, a szappandarabokat ők kapják meg fizetségül. Ezenfelül még kap mindegyikük egy szappant, egy törülközőt és egy szál gyertyát. Lányikban így mondták: „*Felőtztették idnapló ruhába, de nem teszik ágyba, hanem kinyútták a nyútópadra ablak iránt. Vesznek rá szemfedélvásznat, rózsafüzért a márkába, hogy béválcsa magát a túlvilágon. Ha nincs cipője, vesznek. Azokat a ribancokat (= rongyokat), amikkel felmosták, azokat elégetik. Az ágyát nem vetik ki, amíg virrasztják. Aki megfésüli, azt a fésűt odaadják annak, a szappant, amivel felmosták, azt es odaadják annak. Az ágyában lévő szalmát, s a rossz pokrócokat elégetik. Mikor a felferesztett halottat elnyújtották, akkor a feresztők, s még kik vannak a nyámok, egy-egy gyertyaszál a kezükbe, s kimennek, s megkerülik az *ográdát*, vagy csinálnak egy kört, s mennek vissza. Azt mondják, kikísérték a lelket. A vizet viszik a kert mellé valamerre, ott kiborítják a tekenyőt, s az ott ül az a tekenyő, amíg a hótat eltemetik. A feresztővizet tiszta helyre öntik. Abba nem lehet beléleplél, likat csinálsz egy kapával, s beléöntöd a likba. Mert ha abba belélepel, a lábbad zsibbad, mind a hótnak s többet nem mozog. »Sz amikor a hultat eltemették, akkor emelik fel a tekenyőt onnan, ahol leborították. Figyelik a kakaszt hun szól, s aszt gondolják, a következő ott hul meg. De ez nem igaz.«* Lányikban – s talán máshol is – szokás volt, hogy a halott feresztővizéből vettek egy fazékkal, mert úgy tartották, hogy ha azt eltemetik valakinek az udvarán, onnan »*úgy elhal minden baj, mint ez a hótt*«⁴. „Az idnapló ruhába felőtztetett hótat Lányikban nem teszik az ágyba, hanem kinyútták nyútópadra az ablak iránt. Nyújtópádot csináltak, elnyújtották. Gyertyát *síritettek*, olyan hosszát, milyen hosszú vót ő. Három szál gyertyát, egyik felé tettek egy szálát, másik felé kettőt. Csináltak két *kápát*, felverték a fejhez a padnak, arra felragasztották, meggyújtották. Akkor elmentek harangoztatni. Reggel, délben este 3-3 verset, amíg szólt a harang, égett a gyertya.”⁵ „Ahogy a halott lelkét, ugyanígy kísérték ki a feresztővizet is, gyútott gyertyával. »A vizet előntötték valamerre a kert mellé, aztán ott ült a tekenyő, amíg a hóttat eltemetik, mikor eltemették, akkor viszik vissza, honnan elkérték.«

Vesznek szemfedélvásznat, tesznek rózsafüzért vagy *parát* (= pénzt) a márkába, hogy béválcsa magát a túlvilágon. Ha nincs cipője, vesznek neki.”⁶

Előfordul, hogy még a temetés részleteit is megbeszélik „a potenciális halottal”. Szabófalván erről így beszéltek: „*Nekem isz a zién liányaim azt mondták: – Úgy máám! Kelmedet temetjük el fusztaival sz bluzával. – Nem, nem, nem! – mondtam. Ingemet ne temesszetek blúzával, enge-*

⁴ Hegedűs Lajos: *i. m.* 192.

⁵ Uo. 42.

⁶ Uo. 192.

met temesszetek szíp katrincával. Ott vagyon szíp katrinca, dorsa (= nagyon) szíp barnyécaim (= katrinca színes kötője) vannak, szok szíp ingem isz vagyon. Moszt kijütt hamarább, varrtam vala ilyen cérnával.”

A koporsó és a koporsóba tétel

Amikor meghalt valaki, elküldtek *a mesterért*. A *lemnár* (= asztalos) megmérte a halottat, és megcsinálta a koporsót. Volt olyan asztalos, aki a városban dolgozott, így onnan hozták a koporsót. De többnyire a faluban készítették el, s nem volt befestve. Lészpeden fehér fenyődeszkából csinálták, szépen kigyalulták, ceruzával keresztesen meghúzták, kidíszítették, nem festették. A koporsóba tettek gyaluforgácsot, a feje alá vászonból kicsipárnát, amelyet ugyancsak meggyúrtak gyaluforgáccsal, mert úgy tartották, hogy a toll nem jó a halott feje alá. A koporsóba többnyire nem tesznek semmit, csak a kezébe rózsafüzért s *batisztot* (= zsebkendőt). Szabófalván és bizonyára más helyeken is néha tettek *frankot a buzunárjába* (= pénzt a zsebébe), mert *az kell, mikor mennek át valami vizen*. Nagyboldogasszony napján, augusztus 15-én sokan azért gyűjtenek és szentelnek *minden módú burjánt*, hogy azt tegyék a halott feje alá szánt párnába. Különösen nyáron tesznek egy-két marok *buszujokot* (= bazsalikomot). Régi szokás, hogy a koporsóba tételt követően a szemfedelet a fejénél és a lábánál kiszakítják, hogy a halott „*lásson és tudjon járni*”. Erről azonban csak egyetlen adatot ismerünk, Domokos Pál Pétertől, aki 1929-ben hallotta Onyesten.⁷

A halott kiterítése és koporsóba tétele során számos hiedelemszokást kell figyelembe venni hitük szerint az elhunyt túlvilági boldogulása és a közösség elvárása érdekében. Szigorúan betartották, hogy amíg a halott ott volt a házban, nem adtak ki semmit sem a háztól, sem kölcsön, sem ajándékba, mert úgy tartják, hogy *az nem jó*. A ravatalon fekvő halottat fehér szemfedélvászonnal betakarták, a koporsóba alul lepedőt tettek, arra forgácsot és a vászonból varrt párnát. A holttestet a koporsóban három napig tartották a nyújtópadon, amelyet *gyászágynak* is neveztek. Lészpeden a halott mellé kétfelől egy-egy botot helyeztek, s ezekre két és három szál gyertyát tettek. „*Mikor elnyújtják a nyújtópadon, akkora szál gyertyát tesznek mellé, milyen hosszú a fejtől a lábáig. Egy bot köré fonják a sárga viaszgyertyákat, a nevük oltári gyertya. Baloldalon hármat, jobboldalra kettőt tesznek, s a pálcára ráragasztják. Aztán ahányszor harangoznak a halottért, ezeket mindig meggyújtják, azután eloltják. Aki be volt állva a Mária Társulatába, annak rózsafüzért adtak a kezébe. Még tettek egy gyertyát is, amire ragasztottak egy lejt. Egyebet nem tettek a koporsóba. Ha olyan kicsike halt meg, olyan egy-két hetes, akkor a keresztanyja vitte a hóna alatt a kicsi koporsót, ha gyermek volt, akkor a keresztapja. Ki a Szentkereszt Társulatába volt béállva, annak nem húztak cipőt, amikor meghalt, csak harisnyát. Amíg szaggattak a harangokkal, a gyertyákat meggyújtották s azok a harangszó idején égtek, s a rokonok siratták a halottat.”⁸ Lányikban – s bizonyára máshol is –, ha a halott keresztapa volt, *keresztelt, bérmált, vaj eskített, akkor keresztbe tették a kezit a mejjire, ha nem, akkor óldalt*.*

⁷ Domokos Pál Péter: *A moldvai magyarság*. Bp., Magvető Kiadó, 1987. 176.

⁸ Hegedűs Lajos: *i. m.* 58.

A koporsóba helyezés körül akad még számos tilalom: különösen a fiatal halottnak nem szabad begombolni a ruháját, befűzni a cipőjét. Van, ahol azzal magyarázzák, hogy ha ezt nem teszik meg, az özvegy nem tud újra házasodni. „Mikor az éfjú ember meghal, – mondják Szabófalván – ne még kösszék be a pantóffjait, mer a nípje nem adózik el. Sz ha meghult a niép, nem kötik be neki, met nem házasodik meg az embere. De a vinyeknek kötik be.” Magyarfaluban úgy tartják, hogy „mikor elnyújsák a halottat, ki kell bongolják a gúnyait, a kikötik a papucsait, hogy a társa meg tudjon házasodni. S ha nem kötik ki, akkor nem tud megházasodni”. Pusztinában és Forrófalván az a szokás, hogy a halott két lábát összekötik, ha nem áll szépen. De amikor beleteszik a koporsóba, akkor eloldják, ne mondják, hogy „úgy temették el, hogy ki sem ódták a lábait”. Magyarfaluban nem engedik, hogy a macska átmenjen a nyújtópadon fekvő halott alatt, mert akkor „nem menen a lelke sem az Istenhez, sem a pokolba, csak jár ezen a földön, mint ilyen sztriga (= kísértet)”. Az elnyújtott halott kezébe somoskai adat szerint *kovrigot* (= perccet) és egy *vasparát* (= fémpénzt, érmét) tesznek, mert úgy tartják hogy „*azt a kovrikot eszi meg az úttján, a parát meg oda kell aggya a kapuban, amikor menen bé a menyországba*”. Frumószán hallottam, de más helyeken is tarthatják a szokást, hogy az elnyújtott halotton keresztül nem adnak által semmit, hanem megkerülik a halottat. Kukujeccen úgy tartották a régiek, hogy a halottas házban visszafelé kell seperni a szemetet, hogy ne seperj ki senkit a háztól, hanem a nyújtópad alá seperd. Végezetül Diószénban, Magyarfaluban és talán máshol is úgy tartják, hogy a halott színe „akkor kezd elváltozni, amikor a pap kihirdeti az ótárnál”.

A halott mellé a koporsóba régebben még tettek mellékleteket is, újabban már ritkábban. A 20. század elején Szabófalván szokás volt, hogy a koporsóba tételkor „a halott mellé tették némelykor a pipás ember pipáját, hogy ne jöjjön haza érte”,⁹ valamint Onyestről van olyan adatunk, hogy a koporsóba tett halott fejéhez, két oldalához s a lábához viaszgyertyakeresztet tesznek, az ötödik viaszgyertyakeresztbe egy pénzt raknak, amelyet a halott kezébe adnak, hogy „azzal fizesse meg a vámot”.¹⁰ A Szabófalvából kiszakadt Ploszkucénban 1972-ben még *olvasót* és *parát*, de már 1994-ben, Szabófalván pusztán olvasót tettek az olyan halott kezébe, aki *nagyon szeretett imádkozni*. Ha a haldokló kérte, egy forrófalvi adat szerint mellé tették a kalapját is. Mert egy asszonynak – mondják Forrófalván – „*lehet ötven-hatvan kendője is, de az embernek egy kalapja, kucsmája van, vaj kettő, de több nincs, ezért ezt így becsülik meg*”. A fiatal halottnak mindmáig nem kötik be a cipőjét, hogy az özvegyen maradt társa újraházasodhasson. Szinte egész Moldvában ismeretes az a gyakorlat, hogy a nyújtópadon vagy a koporsóban fekvő halottra sarlót vagy valami más vastárgyat tettek, ami a hiedelem szerint megakadályozza, hogy *feldagadjon*, vagyis felfúvódjon a holttest. Ha valaki félt a halottól, akkor azt mondták: tegye rá a kezét olyan helyre, ahol csoré, vagy nézzen át, bújjon át a nyújtópad alatt, mégpedig háromszor.

A templomban a gyászmise idejére kitakarták a halottat, körberakták gyertyákkal, amelyek mindvégig égtek, amíg tartott a szertartás. Azután ismét befedték a koporsót, s mentek a *cintoromba* (=temetőbe). Mikor elindult a gyászmenet hazulról, akkor kezdték a harangozást, aztán a mise végeztével, ahogy a templomból indultak, újra harangoztak. Ugyancsak régi, már elhagyott szokás volt Lábnyikban és bizonyára több más helyen is, hogy ha fiatalat temettek, amikor indultak a temetőbe, a lányok koszorúkat kötöttek virágból, és azzal kísérték a halottat, a legények pedig

⁹ Wichmann Györgyné: *A moldvai csángók szokásaiból*. Ethnographia XVIII(1907). 292.

¹⁰ Domokos Pál Péter: *i. m.* 176.

pisztolyokkal lövöldöztek, ugyanúgy, mint a lakodalmakban. Ugyanígy durrogattak akkor is, amikor a koporsót leeresztették a sírba.¹¹

Általános szokás, hogy „a hóttat – mint Szabófalván mondják – lábaival eléfelé hozzák ki a házbul. [...] *Nem ura fejével, nezzen hátra a hult, kell nezzen elé!*”¹² Ezt a gyakorlatot a Moldvából az 1940-es évek végén Baranyába települt csángómagyarok is megtartották, a halottat lábbal előre viszik ki a házból. Régen, amikor elindították a halottat, a földre elébe egy darab vásznat tettek, azon vitték át, amelyet aztán az vett fel magának, akinek szánták. Tudtommal az sem élő szokáselem már, amit az 1920-as évek végén Onyesten hallott Domokos Pál Péter: ha vízen vitték át a halottat, pénzdarabot mártottak bele, amelyet aztán egy gyermeknek adtak.¹³

A halott virrasztása, siratása

A halott mellett éjjel-nappal volt valaki, *nappal siratják, éjjel virrasztják*. Összegyűltek a rokonok, szomszédok, s ott beszélgettek egész reggelig. A virrasztás a halott *odájában* (= szobájában) történt, ha a házban két *odáj* volt, a *tisztaodájában* ravataloztak. Arra törekedtek, hogy a halott lehetőleg se maradjon egyedül. Két-három ember vagy asszony mindig ült ott. Harmadik napra temettek. A halott búcsúztatására, énekszóra este összegyűltek a háznál, s mondták a *rozáriát* (= rózsafüzért). Ezt *énekszónak* mondják, mert többnyire énekelve imádkoztak. Régebben magyarul is énekeltek – mondta Vizanteán 1997-ben egyik adatközlőm. Szabófalván úgy tartották, hogy amíg a halott ki van terítve, a lelke ott van a szobában, lát és hall mindent. Mikor a halottal megindulnak, akkor a lelke felszáll a keresztiére, amelyet ott visznek előtte, elkíséri a sírig, ott is a kereszten marad három napig, akkor érte jön az ördög vagy az angyal, s viszi a pokolba vagy a mennyországba, ahogy megérdemli. Éjjel ülnek a halott mellett, *még szirasszák, hogy elvette a ziszten*. Reggelig ülnek a holt mellett, beszélgetnek, imádkoznak, *mondnak egy rozáriut, tanácsolnak, míg kivilágzik*. Másnap délbe ismét jönnek a midzsések (= szomszédok), imádkoznak. „*Más éjen esént őrzik, harmadnapon temetik. Azoknak, akik jöttek el, hogy lásszák meg a hultat, mondják: jöjjenek másnap isz a kisziriszre. Kiszérjük el*” – emlékezett egy szabófalvi adatközlőm.

A halott hozzátartozóiból időről időre kitör a siratás is a virrasztáskor. Gazda József jegyezte fel Kelgyesten: „*Riu vala mámá. Szirassza vala szopronba* (= épület, csűr). *Mámá szirassza, sz gyet megszida tátá mámát. »Mit annyit sziratsz?!« Sz akkor anyám mondta: »Szűzmária isz sziratta a fiát, sz akkor én ne szirasszam el a leányomat?«*”¹⁴

Virrasztáskor tehát úgy igyekeztek, hogy a halott soha se maradjon egyedül. „*Nem jó, ha a hót egyedül marad*” – hallottam Magyarfaluban. Diószénben pedig 2005-ben: „*A lélek addig a házba van, míg a hótat belé nem teszük a gödörbe. Nálunk nem tesznek neki vizet, azt inkább az oláhok teszik. Mikor meghalt mámám, a sógorasszonyuk ilyen oláné, azt tett. S mikor már el is temettük, akkor is ..., hogy tegyünk egy pohár bort. De annak, ha betették a földbe, már nem kell. Addig tudja a halott, hogy mi van a házban, amíg bele nem tették a gödörbe.*”

¹¹ Laczkó István: *Emlékek egy moldvai csángómagyar életéből = Csángók a XX. században. Élettörténetek. Néprajzi Közlemények XXXIII.* Szerk. Forrai Ibolya. Budapest 1994. 128.

¹² Harangozó Imre: *i. m.* 161.

¹³ Domokos Pál Péter *i. m.* 176.

¹⁴ Gazda József: *Hát én hogyan siratnám. Csángók sodró időben.* Bp., Szent István Társulat, 1993. 207.

Szabófalván úgy tartják, mikor valaki meghalt, vagyon kendező a falon, s azon a kendezőn ül a lelke. *„Úgy mondják, ha meghal valaki, kell legyen felakasztva egy kendező. Mikor meghalt, a lelke ül onnan sz nezi a testyit. Mikor elviszik a miszébe, utána a cincirimba, akkor a lelke ül a cincirim kapuba míg meghal mász, sz válsa ki.”* Magyarfaluban úgy beszéltek, hogy mikor meghal az ember, a lelke három napot ott ül a házban. A kendezőn, úgy mondják, a vásznon. *„Aztán három nap múlva menen el. Mikor meghalt a hót, akkor a románok tesznek mindenfélét, de mi nem teszünk. A románok, azt mondják, hogy negyven napig itt van a lélek a földön, azért tesznek negyven napra asztalt. Most mi is teszünk, azelőtt nem tettünk. S a románok hét évre még kiássák a halottat, a pap imádkozik.”* Pusztinában pedig az a szokás, hogy amikor az ember meghal, akkor tesznek egy pohárba vizet, *„s az ott van három napig, amíg a nyújtópadon van a hót, hogy ha a lélek ihatnék, iszik abból a pohárból. Abból naponta meg is mosdatják a hótat, belémártják egy ruhacska szegit, s megdörgölik az arcát. Mikor eltemették, akkor a pohárt elöntik egy tisztácskább helyre. Van amikor 2-3 ujjnyi ment le a pohárból, annyit ivott a lélek. Másszor elfogy a három nap alatt, másszor csak a fele fogy el. S azt a kendezőt aztán az kapja, aki feresztette. Amit a halottal akarnak küldeni, azt adják egy szegénynek Isten nevében. Azt mondják: ezen a világon legyen tiéd, s a másvilágon legyen a ... s mondják a halott nevét. Melyiknek mondta az embere? Ha meghalok, bort ne aggy Isten nevében, pálinkát aggy. Mert a pálinkát szerette élettyiben.”*

A haláleset többnyire nem éri készületlenül sem a haldoklót, sem pedig a hozzátartozókat. *„Az egész úgy gondolkozik, mint amellik öregember, a mán rea van készülve, hogy haljon meg. Megveszi a haló gúnyáját es, megveszi a cipőt es, megveszi a szemfedő vászont es, mindent elkészít, s mikor meghal, veszik ki a lábából, s öltöztetik fel a hótat. Meliket ő vett, amíg élt.”*¹⁵ Lészpeden egy jó emlékezetű idős asszony így mesélte el a halott virrasztóbeli meglátogatását: *„Mikor a halott el volt nyújtva a nyújtópadon, akkor mentek látogatni. Aki az ajtón bement, úgy köszönt, hogy »Dicsértessék a Jézus szent neve!«, s a másik mondta: »Mindörökké, ámen!«. Szótlanul ment a halott lábához, imádkozott Miatyánkot, Hiszekegyet, a hótat kitakarta, megnézte, s ment útjára. Aki akart, hazament, s akik ottmaradtak, azok virrasztottak. Imádkoztak, olykor viccelődtek, beszélgettek, ameddig kivirradt. Férfiak, asszonyok es. Sokan összegyűltek, ha nagy volt rokonság, tízen, húszan, még többen es. Pálinkával tisztelték őket, süttek jó pitánokat, azt szépen felvagdalták. Énekeltek es szentes énekeket, másfélét nem. Minden este virrasztottak a halottnál, míg el nem temették. De minden este mások jöttek. Ha valaki jó rokon volt, annak el kellett mennie, mert különben megszólták.”* Kortól, nemtől függetlenül ugyanúgy ravataloztak. A ravatalon fekvő halott hasára sollót tettek, hogy ne dagadjon fel. A nyújtópadon két nap volt a halott, a harmadik napon hozták el a szentmihály lovát, a halott hordására szolgáló állványt. Ha messze volt a templom, akkor szekéren hozták. Régen szokás volt, hogy mielőtt a halottat eltemették, az asztalon éjszakára mindig tettek egy kanna vizet, hogy abból igyék a hót, ha visszajár. *„Az siratta a hótat, akinek fájt a szíve érte. Addig siratta, amíg a nyújtópadra felerült, azon túl már csak amikor harangoztak érte. Mikor a háztól vitték a templomig, akkor is siratóztak, aztán mikor újra föltették a kocsiba, ismét kezdték siratni, s mikor a temetőbe értek. Letették a sírnak a szélire, s ottagyon megsiratták, akkor kifödelezték, megcsókolták a rókonok,*

¹⁵ Gazda József: i. m. 210.

aki akarta, de hát erőt nem csókolgatták, mert már hideg a hót. Addig siratták, míg a földbe bétették, letakarták, s akkor mentek haza.”

Általában úgy tartották, hogy a halottat nem jó egyedül hagyni, amíg nincs eltemetve. „Egy-szer meghalt egy rokonunk Szekatúrában – mesélte a Lészpeden született Simon Ferenc József-né –, s le kellett mennünk hozzá. Mikor lementünk, a nyújtópadon volt a Borbát. S na, nekünk ágyat vetettek, de ott nem volt szokás, mint nálunk, hogy a halottnál virjasszanak. Ott este nem is voltak fenn egy kicsit, aztán mind elmentek, csak én maradtam, az uram, s neki egy testvére. S mink a galuskát ketten megtöltöttük, megcsináltuk a menyecskével, asztán lefeküdtünk. Az apja befeküdt oda belül az ágyba, s a menyecske melléje a padra, s én az emberemvel az ágyba. S az ajtó így... be volt téve. Hát én abba ébredek meg, hogy verik a tókat.... Ahogy elment a népség, az ajtót bétették, a gyertyákat lefújták, leoltották, s a halott sötétben maradt odabé. Az uram feküdt a fal mellett, s én küjél. Mikor én megébredtem, abba ébredtem, hogy verik a tókat. Erre ébredtem... (veri az asztal lapját). Úgy segítsen Isten ingemet, ha ez nem igaz. A hót vót odabé, s mi ittegen, setét vót. S azt az ajtót úgy verték onnat belülről. Lököm az uramat, kejjen keed, kejjen keed...! ... s hogy az uram felébredt, elcsendesedett, semmi se volt. Akkor kötöm a menyecskét, s mondom neki: te Nyica, há' te aludtál, vaj mit csináltál? S nem hallod itten micsoda bergetés vót? Hol? Itt az ajtónál! Nem! Én úgy megijedtem, szinte megszakadt a szívem. Aztán az ember szépecskén világot gyújtott, s aztán világosságban vótunk reggelig. Na mi legyen? Hát az nem a hót vót akkor? Há mondják meg! Így vót! Hát én ezt sose tudom elfelejteni.”

Szabófalván száz esztendővel ezelőtt a ravatalon fekvő halottat letakarták olyan hosszú fehér vászonnal, amilyen hosszú volt a halott. Ezt nappal lehúzták derékig vagy akár a lábáig, csak éjjelre takarták be vele, hogy aludjék. A feje fölé s a lábához egy-egy égő gyertyát tettek, s az égett három napig éjjel-nappal, amíg el nem temették. A ravatalon fekvő halott kezét a gyomrán – tehát nem a mellén – egymásra helyezték, beletettek egy olvasót és egy viaszból készült keresztet, amire egy *gologánt* (= tízbanis pénzérme) ragasztottak. Ez a költőpénz, amelyet majd a másvilágra vezető hídon kell fizetnie. Wichmann Györgyné régi szabófalvi adata, hogy a szopós gyermekkel nem pénzt adnak, hanem viaszból csinálnak egy fülespohárkát, s abba fejnek az anyja csecsiből egy kis tejet, hogy legyen neki a túlvilágon is teje.¹⁶

A hagyományos időkben megvolt a rendje a siratózásnak. Általában úgy mondják, hogy a ravatalon elnyújtott halottat *nappal siratták, éjjel virrasztották*. A siratózás nem hétköznapi tudatállapotban lejátszódó folyamat, a siratózó személy ilyenkor egyfajta révült, emelkedett tudatállapotba kerül. „A siratás célja, hogy az élő közösség képviselője, az éppen sirató személy elkísérje a halottat a földi élet által megszabott lehetőségek legvégső határáig, az égi vizek partjáig. Mindez abból a hitből fakad, hogy az elhunyt lelke bizonyos ideig a holttest közelében tartózkodik. A vele való kapcsolat e révült tudatállapot elérésével válik megvalósíthatóvá. Ebben az állapotban lehetséges a másvilágra való üzenet továbbítása is”.¹⁷ Ma már inkább csak a fehérnépek siratják a hozzátartozójukat, de a hagyományosabb időkben nem így volt. Lükő Gábor megfigyelte az 1930-as években Jugánban, hogy a férfiak is sirattak: „*Ha hul meg a zembernek a nyépe dorse bánja, kell szirassa a zembere is*”.¹⁸

¹⁶ Wichman Györgyné Hermann Júlia: *A moldvai csángók babonás hitéből*. Ethnographia XVIII(1907). 213–214.

¹⁷ Harangozó Imre: *i. m.* 170.

¹⁸ Idézi: Harangozó Imre: *i. m.* 171.

Még az ezredforduló éveiben is megfigyelhettük, hogy „... a moldvai csángók hagyományos világképe nem különbözteti meg élesen a látható és a láthatatlan világot, a szakrális szféra és a mindennapok világa elválaszthatatlanul együtt létezik, szervesen beleágyazódik a transzcendenciába. Temetéskor az egyházi szertartás és a sír beszentelés után a gyászolók *elszertülnek* a temetőben, kik-ki fölkeresi valamelyik közeli hozzátartozója sírját. Az özvegyen maradt asszonyok gyakran itt hangos *síratózássba* kezdenek”. Megrázó ez a zokogó temető minden tekintetben, s ha jól odafigyelünk – amint ezt a néprajzkutató Harangozó Imre is tette –, kiderül, hogy a síratók ismert szövegformulái mellé gyakran társulnak a szemrehányás és a szidás szófordulatai: megfeddik, kárhoztatják az egykor gyakran alkoholizáló férfit, amiért magára hagyta feleségét, gyermekeit, egész családját. Szemére hányják az elhunytat, amiért most nélküle kell tengődniük, tehát elsősorban nem a halottat síratják, hanem önmagukat sajnálják, sajnáltatják, akiket itt hagyott az elhunyt támasz és védelem nélkül. Ebből az derül ki, írja Harangozó, hogy bár a moldvai magyarok túlvilágról alkotott képét a keresztény, azon belül a katolikus tanítások, hitigazságok határozzák meg, a gyakorlatban, különösen a halál körüli rítusrendben egy kereszténységet megelőző, ősi hitvilág elemei is felismerhetők.¹⁹

A síratók az elhunyt női rokonai: anyja, húgai, nénéi. Ülnek a halott körül, és síratják, beszélnek róla egy-egy darabig, aztán elhallgatnak, majd újrakezdek. Rosszat sem akkor, sem máskor nem szabad róla szólni, mert a halott megharagszik, s árthat az élőknek. Jót azonban nem tud tenni nekik. Éjjel nem szabad síratni, hagyni kell aludni. A háznép éjjel nem virraszt, hanem alszik, ilyenkor a szomszédok, rokonok *virrasztanak*. Az éjjel virrasztókat, nappal síratókat, segítőköt, a háziak ellátják étellel-itallal, ezért a halottas háznál sok főzés van. Aki csak bejön megnézni a *hóttat*, megkínálják pálinkával. Az illető ilyen keresztet vet magára, imádkozik egy Miatyánkot, egy Üdvözlégyet, megcsókolja a halott kezét („*ha nem gyermek a hót*”), s mikor iszik, azt mondja: „*Adjan ez Iszten egésszéget* (ti. az élőknek), *legyen része e holtak isz, sze minden várandónak isz. Iszten bosássa meg vétkit, sze vigye bé e lennyországba!*”²⁰

Magyarfaluban 1977-ben még nem volt ravatalozó a temetőben, háznál ravataloztak, ehhez padot csináltak 1-2 szál deszkából, s arra helyezték a koporsót. Mellette volt egy asztal, azon égett a gyertya, de volt, aki két gyertyát égetett, de csak akkor, amikor harangoztak. Ilyenkor síratták az elhunytat női hozzátartozói, esetleg közelebbi nőrokonai, szomszédasszonyai. Ezekben a síratókban többnyire sztereotip, tehát gyakran ismételt, közhelyszerű, olykor elkoptatott elemeket hallhatunk. A halottsírató szerepköre nem terjed túl a fájdalom és a szeretet kifejezésén, valamint a tiszteletadásán. Szenik Ilona *Erdélyi és moldvai magyar síratók, síratóparódiák és halottas énekek* című könyvéből²¹ idézzük néhány moldvai síratóéneke-szöveg részletét: „*Nagy magánosságba maradtam, mámikám, nagy nyomorúságba maradtam, édes mámikám, nincsen senkim, mámikám. Sajnállyanak meg ingemet is. (...) Most nekünk nincsen mámikánk, nincsen kinek mondjuk: mámikánk. (...) Mi csa nehéz az árvámak, mámikám.*” (Gyoszeny) „*Mondd meg, még hol láthassalak meg? Hun menjek, mámám, hun gyülkezzünk meg? Váleu, mámám, váleu!*” (Jugán) „*Kire bizatt, s kire hagyatt? Ki lesz nekem immá gyámolom, jaj?*

¹⁹ Harangozó Imre: *i.m.* 172.

²⁰ Wichmann Györgyné: *i. m.* (A moldvai csángók babonás hitéből) 213.

²¹ Szenik Ilona: *Erdélyi és moldvai magyar síratók, síratóparódiák és halottas énekek*. Kolozsvár–Bukarest, Romániai Magyar Zenetársaság–Kriterion Könyvkiadó, 1996. 8–9.

Merre menjek én? S mit csináljak én egyedül, jaj? Merre menjek én az árva gyermekeimmel?” (Lészped) *„Mé nem sajnáltad, mámo, hogy itt hagyjál, mának a fiacskája? (...) De bezzeg rossz nekem magacskámrá. (...) Jövelj, máma, se sajnálly meg!”* (Ploszkucén) *„Mé nem jövelsz vissza mának, hogy bár öregségemre legyen valakim mának? (...) Me te aszontad nekem: Ne buszullyon, mának szemmit, met ien kicsike vagyok, é sza megnövök, kiëndnek forgácsot es gyütök ész ě fát is biéhordom, mának.”* (Trunk) *„Mának, mának! Mind elhagyott, mának. Mind elhagyott, mának. Mind elhagyott jó, drága nyilám, vál jó. Mind elhagyott engem a nyilecskám. Úgy elhagyott magamra, mind a fát a mezőben, mának. Met jól tudta, mának, se testvérem nincsen, se társom nincsen, csak a gyermekeim, s azok es, kicsikiék, mának.”* (Trunk)

Bár a szakirodalomban közölt siratók többségét nem a haláleset alkalmával vették fel, a moldvai magyarság körében még annyira elevenen él ez a hagyomány, hogy a siratás felidézésekor is általában mély beleéléssel tudják megidézni a siratózáshoz szükséges érzelmi állapotot. Egy alkalommal Szabófalván egy idős asszonyt faggattam férje évekkal azelőtt bekövetkezett haláláról, gyászáról és a temetés részleteiről, aki éppen akkor kezdett spontán módon teljes átéléssel siratózni, amikor kimerült a magnóban az utolsó elem. De ő az emiatt bekövetkezett bosszankodásomat nem vette tudomásul, hanem mély beleéléssel siratott tovább, odaképzelve, valósággal odavarázsolva ebbe a helyzetbe a régien meghalt emberét.

“We Mourn by Day, We Watch by Night.” Preparing for Death and Customs Related to the Dead among the Csángó Hungarians of Moldavia

Keywords: customs and beliefs related to death, transformation of the cult of the dead, Moldavian Csángós

Customs and beliefs about the dead among the Csángó Hungarians of Catholic religion living in Moldavia are to some extent mixed with those of the Romanians of the Orthodox religion, and they also contain some pagan traditions besides the heritage of the teachings of the Christian Church.

The study presents some aspects of the cult of the dead among the Moldavian Hungarian Csángós: the author deals with the signs of death appearing in sleep and while being awake, with the news of death, the bathing of the dead, with the laying of the dead in the coffin, the wake and mourning of the dead, and with the related beliefs.

Filep Klára–László Eszter–Székely Melinda

A női viselet funkciói a mai széki társadalomban

Szék az erdélyi mezőségi régió néprajzi szempontból reprezentatív, tömbmagyar lakosságú települése, amely valamikor szabad királyi város volt. A falu lakosai a 20. század elejéig nem házasodtak más településekről származó emberekkel. Aki Széken nem kapott párt magának, arról azt mondták, hogy „faluról hoztak neki feleséget”, így különböztetve meg magukat a környék falvaitól, emlékeztetve a település valamikori városi rangjára. Széken a mai modern társadalomban is megtalálható még a hagyományos népviseletbe öltözés igénye, azonban – érdekes módon – a népviselet kiszorult a hétköznapok világából, és más funkciót kapott. Ezeknek a funkcióknak a mibenlétére kívánunk jelen tanulmányban rámutatni.

Két éve foglalkozunk ennek a témának a kutatásával, elsősorban a résztvevő megfigyelés módszerével dolgozunk. A tanulmány szerzők közül Filep Klára széki lakos, aki jól ismeri a helyi szokásokat és a viseletre vonatkozó mai elvárásokat. Adatközlőként kerestük meg először, azonban a kutatás későbbi szakaszában maga is felvállalta a szerzői szerepet. Annak a tárgyegyüttesnek a vizsgálatával indítottuk a feltárást, amelyet Filep Klára birtokolt, de a későbbiek folyamán más adatközlőket is megkerestünk, így tudtunk képet formálni a széki viseletek mai helyzetéről. Elsődleges célunk az volt, hogy a viseletre vonatkozó bonyolult szabályrendszert rögzítsük, ugyanis a terepen azt tapasztaltuk, hogy ez a tudás kiveszőfélben van, éppen egy átmeneti időszaknak vagyunk a tanúi, amely a teljes kivetkőzéshez vezet(het). A résztvevő megfigyelés módszerén kívül interjúkat készítettünk több olyan helyi asszonnal is, akik birtokolják, használják és értékelik meglévő viseleteiket. Kérdéseink elsősorban a viseletek használatára, másrészt a viselet mai funkcióknak meghatározására irányultak. Kiegészítésként tanulmányoztuk azokat a közösségi oldalakon megjelenő felületeket is, amelyeken széki viseletfotók jelennek meg.

A viselet darabjainak a leírása, illetve a különböző ruhadarabok alkalom szerinti kiválasztásának a bemutatása, a kódrendszer leírása is célunk volt a kutatás során. A női ruhák esetében elsősorban a *fersing* (= szoknya) és a *ruha* (=kötény) megválasztásának a kérdése volt a fő irányvezetőnk, hiszen a viselet megalkotását ez a két ruhadarab határozza meg a legnagyobb mértékben. De ugyanilyen fontossággal bír az a kérdés is, hogy melyik *fersing*hez illik csizmát húzni, mikor indokolt a *zsali* (=rojtos vállkendő) és a *farak* (= derékra körben kötött fekete rojt) használata, illetve milyen fejkendő illik ahhoz a *fersing*hez és alkalomhoz, amelyet éppen kiválasztottak. A falu reprezentációs igénye nagyfokú, ugyanakkor a közösség körében erős a kritikai szellem is. Még ma is megszólják, kibeszélik azokat, akik nem tartják be vagy már nem is ismerik az előírt öltözködési szokásokat.

Filep Klára (1974) – vallás- és zenetanár, Széki Általános Iskola, filep_klara@yahoo.com

László Eszter (1985) – néprajzos muzeológus, kézműves szakelőadó, Erdélyi Hagyományok Háza Alapítvány, Marosvásárhely, laszlo.eszter@yahoo.de

Székely Melinda (1977) – néprajzkutató, PhD, középiskolai tanár, Kemény Zsigmond Elméleti Líceum, Szamosújvár, egyetemi óraadó tanár, Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem, Kolozsvár, szekelymelinda@yahoo.com

A széki viselet történeti aspektusai

A széki viselet mai színvilága adatközlőink szerint is nagymértékben összefügg azzal történelmi eseménnyel, amely Szék történetében meghatározó jelentőségű volt, éspedig az 1717-es tatárjárás nyomán történő pusztítással. Erről a tragikus eseményről a székiek Szent Bertalan napján emlékeznek meg, amikor napi háromszori istentisztelet és szigorú böjt által idézik fel a pusztítás napjának eseményeit. A székiek szerint őseik ekkor fogadták meg azt is, hogy fekete fejkendővel fognak emlékezni az akkori pusztításra, és hogy viseletük meghatározó színeivé a pirosat és a feketét választják. Az erre vonatkozó helyi folklórt a falu egyik értelmiségi írója gyűjtötte össze: „Az akkori székiek eskü alatt fogadták, hogy erre a hatalmas, példátlan csapásra az emberi idők végezetéig kegyelettel fognak emlékezni, s nem akárhogyan, hanem az asszonyoknak feketébe való öltözésével fognak örökösen gyászolni, s az említett napon böjttel, s háromszori istentisztelettel fogják a Teremtőt engesztelni, hogy soha többé ekkora tragédia őket ne érje. És ezt a fogadalmukat meg is tartották, meg is tartjuk mind a mai napig”.¹ Szintén erre az eseményre emlékezik Csorba János széki önéletríró, énekes is: „A megmaradt kevés nép, a szörnyűségtől, a félelemtől és fájdalomtól összetörten, feketébe öltözött. Mert aki megmaradt, annak volt, hogy kit gyászoljon”.² A fenti leírásokból világossá válik, hogy a viselettel szimbolikusan jelzett folyamatos gyász gondolata a faluban máig élő legendák, hitek szülőtte, erre dokumentumértékű adat nincs.

Nincs pontos leírás arról, hogy a tatárjárás előtt milyen volt a széki öltözet, de minden bizonnyal hasonló volt színben és kinézetében az akkortájt divatos viselethez, hiszen a Budával és más városokkal való szüntelen összeköttetés azt eredményezte, hogy a polgári divatot jól ismerték. A népviselet a 18. századig kialakult városi divatok jegyeit őrizte meg.³ Városi múltjából adódó nyitottsága a 19. század végéig követhető a népviseletben. Az újításokat ekkor még évtizedekkel korábban adaptálta a környező mezősi falvakhoz képest.⁴ A falu a 20. században, amikor már mint nagyközség hordja az igen ritka szépségnek és egyszerűségnek örvendő városias öltözetet, egyre zárkózottabb lett az új hatásokkal szemben, és ennek köszönhető, hogy ma is jelentős változás nélkül konzerválja népviseletét, amely jelenleg alig különbözik a száz éve leírttól.⁵ A legkorábbi két ábrázolás *Szolnok-Doboka vármegye monographiájából* származik, amelyet 1901-ben adtak ki.⁶ Az itt megjelenő viselet hasonló az ország más korabeli polgári származású vidékeinek viseletéhez, azonban már láthatóak a későbbi viselet bizonyos elemei is: a *nyakravaló* a férfiak nyakában később keskenyebbé vált, de megmaradt az ünnepi viselet részeként, a nők fehér köténye és rojtos vállkendője (*zsali*) a mai viseletnek is része még. (1.

¹ Szász Rozália: *Találkozás önmagunkkal*. Gondolatok a széki, Szent Bertalan-napi vérengzésről. Művelődés XXIV (2021). 8. 4–7. Online: <https://muvelodes.net/sites/default/files/pdf/2021-08.pdf> Utolsó megtekintés: 2022. 04. 04.

² Sebő Ferenc (szerk.): *Bár emlékezete maradjon meg...* Emlékeimet szülőközségem népszokásairól, viseletéről, életmódjáról, szórakozásáról és kesergéséről a szüleimtől és más öregektől hallottak alapján leírtam én Csorba János. Bp. 2001. 77.

³ Kovács Flóra: *Változások Szék község életében*. Sepsiszentgyörgy, 2000. 35.

⁴ Martin György: *A széki hagyományok felfedezése és szerepe a magyarországi folklórizmusban*. Ethnographia. 1982. 73–82.

⁵ Kósa László: *A paraszti polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon*. Bp. 1998. 335.

⁶ Kádár József–Tagányi Károly–Dr. Réthy László–Pokoly József: *Szolnok–Doboka vármegye monographiája*. I–VII. Dész, 1901.



1. kép. Széki népviselet.

Forrás: Kádár József (szerk.): Szolnok-Doboka vármegye monográphiája. Dés 1901. 397.



2. kép. Bárdos Márton és családja 1916–17-ben.

*Forrás: „Széki vagyok” Facebook-csoport. Online: <https://www.facebook.com/Szekivagyok/photos>
Utolsó megtekintés: 2022. 02.10.*



3. kép. Négy korosztály nyári vasárnapi öltözetben 1954-ben.

Forrás: Dr. Kós Károly: *A Mezőség néprajza*. Marosvásárhely 2000. II. 227.

kép) Hasonlóan hasznos, ám tudományosan nem feltétlenül megbízható adatokat közöl az a Facebook-oldal⁷ is, amelyet a kultúrájukra büszke székiek hoztak létre és üzemeltetnek. Ezen az oldalon is találunk datált fotóanyagot, amely a történeti kutatást segíti. Az egyik képen, a feltöltők tanúsága szerint, a széki Bárdos Márton és családja látható 1916–17-ben. A fenti forrás egy olyan fotógyűjtemény, ahova egyaránt felkerülnek olyan képek, amelyek széki családok tulajdonában vannak, de olyanok is, amelyeket gyűjtők (pl. az alábbi képet Harangozó Imre) tettek publikussá. (2. kép).

Későbbi adatok Kós Károly munkáiból származnak, amelyek először az 1970-es években kerültek publikálásra, azonban a képanyag ennél régebbi időszakokat ábrázol. „Négy korosztály női nyári vasárnapi öltözetben 1954-ben, Szék. a. 9 éves kislány: meggyzín köntös (lájbis szoknya), piros ruha (kötény), ing, szandál, hátrafésült haj egy fonattal, szalaggal, 4 sor faragott (gránát) gyöngy, fülbevaló; b. 15 éves lány: ing, piros-fekete szöttes *fersing*, piros-fehér babos ruha, kerek lájbi, alatta *zsalikeszkenyő*, kemény szárú tulipántos csizma, fehér varrottas virágú *gázmér keszkenyő*, 7 sor faragott gyöngy, fülbevaló; c. fiatal asszony: ing, 12 varrású pendelyen *zód fersing*, fehér ruha (fátyol), *fillentyús lájbi*, alatta *zsalikeszkenyő*, kontyos és *fűkötős* fején selyemrojtú *keszkenyő*, kemény szárú tulipántos csizma, kézben piros zsebkendő, karikagyűrű, 15 sor faragott gyöngy; d. idősebb asszony: ing, fekete-piros szöttes *fersing*, virágos sötét ruha, *fillentyús lájbi*, fekete varrottas *keszkenyő*, kemény szárú csizma, 10 sor faragott gyöngy, fülbevaló, karikagyűrű.”⁸ (3. kép) Ezekre a történeti adatokra alapozva viszonylag pontos kimu-

⁷ *Széki Vagyok* | Facebook. Utolsó megtekintés: 2022.02.10.

⁸ Dr. Kós Károly: *A Mezőség néprajza*. Marosvásárhely. 2000. II. 227.

tatást lehet készíteni egy-egy viseletdarab eltűnéséről (pl. *bőgatya, főköttő*), más viseletdarabok megjelenéséről (pl. *priccses* nadrág), illetve átalakulásáról (pl. ing). Napjainkban is egy ilyen átalakulásnak vagyunk a tanúi⁹: a női és férfingek ujjának hosszúsága megnő, hogy a harmonikaszerűen kikézimunkált *mángorlást* nagyobb felületen, látványosabban lehessen megvalósítani rajta. Ezekben az ingekben már táncolni nem lehet, igazából nem is funkcionálisak, sokkal inkább szolgálják a reprezentációt, ugyanis már csak ünnepi alkalmakkor, templomban, ballagásokon, lakodalomban viselik rövidebb ideig.

Sok erdélyi faluból ma már teljesen eltűnt a népviselet, így meglepő az a rétegzettség és gazdagság, amely Szék esetében ma is fellelhető a terepen. A mai székiek idősebb generációja, a 60 feletti korosztály nagy része még ma is viseletben jár, úgy, hogy más viseletdarabja alig van. A középkorosztály (30–50 éves) már kivetkőzött az 1990-es évektől kezdődően, a fiatalok pedig (10–20 éves) kizárólag különleges alkalmakkor öltöznék népviseletbe.

A női viselet

A férfiviselet, a gyermekek viselete szervesen hozzátartozik egy falu viseletének bemutatásához¹⁰, jelen tanulmányban azonban a női ruházatkódásra terjed ki a figyelmünk. Mivel a falura hosszú évtizedeken keresztül az endogámia volt jellemző, a viseletek nem kerültek ki a közösségből, hanem generációról generációra hagyományozódtak, így ma még rengeteg értékes, akár 100–150 éves ruhadarabbal is találkozhatunk. A helyiek idősebb korosztálya még ismeri a viselet használatára vonatkozó szigorú szabályrendszert is, de a fiatalabb korosztály tudása már töredezett.

Bár a mezőszegi régiót viszonylag hamar elkezdték kutatni, és Szék is már az 1940-es években a kutatók figyelmébe került mind a hímzéseit,¹¹ a népzenejét,¹² táncát,¹³ népmesekincsét,¹⁴ mind az önéletírásait¹⁵, szokásait¹⁶ illetően, a viselet alapos bemutatására mégsem került sor. A Székről

⁹ Takács András: *Egy viselet alternatívái – Szék*. Néprajzi Látóhatár IV(1995). 3-4. 37–60.; László Eszter–Székely Melinda: „*A viselet érték a teherrel együtt.*” *Széki viseletek régen és ma*. Erdélyi Múzeum LXXXII(2020). 2. 96–116.; Pop Zsuzsa Ágnes: *Az idegenség témája a várossal szembesült székiek narratíváiban*. BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet. Szakdolgozat. 2017; Tótszegi Tekla: *A mérati viselet változása a 20. században*. Marosvásárhely. 2009.

¹⁰ László Eszter–Székely Melinda: *i.m.*

¹¹ Palotay Gertrúd: *A Szolnok-Dobokai Szék magyar hímzéseit*. Kvár. 1944. (Erdélyi Tudományos Füzetek 179). 3; Gazdáné Olosz Ella: *A széki öltésmódok. = Népmesereti Dolgozatok*. 1980. 131–146; Szentimrei Judit: *Széki iratos és varrottas munkák. = Népmesereti Dolgozatok*. 1977. 116–121.

¹² Lajtha László: *Széki gyűjtés. Népzenei monográfiák II*. Bp. 1954.

¹³ Novák Ferenc: *A tánc szerepe Szék társadalmi életében*. Kézirat. Egyetemi szakdolgozat az ELTE Folklor Tanszékén 1965; Martin György: *Szék felfedezése és táncagyományai*. Tánc tudományi Tanulmányok. Bp. 1980–81. 239–277; Uő: *A széki hagyományok felfedezése és szerepe a magyar folklorzimusban*. Ethnographia XCIII(1982). 73–82.

¹⁴ Nagy Olga: *A három táltos varjú. Mezőszegi népmesék*. Szerk. Bajor Ella, Rujan Judit, Nagy Olga. Buk. 1958; Uő: *A széki fonó*. Korunk 1959. 864–872; Uő: *Széki anekdoták vallásról, papról, istenről*. Korunk 1964. 1070–1081; Uő: *Lüderc sógor*. Buk. 1969; Uő: *Széki népmesék*. Szerk. Nagy Olga, Salamon Anikó. Buk. 1976; Uő. (szerk.): *Paraszt dekameron*. Bp. 1977; Uő–S.Varga Katalin (szerk.): *Újabb paraszti dekameron*. Bp. 1983.

¹⁵ Győri Klára: *Kiszáradt az én örömem zöld fája*. Sajtó alá rendezte Nagy Olga. Buk. 1974; Kocsis Rózsi: *Megszépsült szegénység*. Buk. 1988; Uő: *Remények és kétségek között*. Egy asszony életútja. Szerk. Nagy Olga–Gábor Dénes. Székelyudvarhely 1997; Sebő Ferenc (szerk.): *i.m.*

¹⁶ Gráfik Imre–Turbék György: *Széki lakodalom*. Marosvásárhely 2000.

készült, 2010-ben megjelent monográfiában¹⁷ szintén szó esik a viseletről, azonban erről szóló részletező munka még nem született.

Egy ilyen természetű feldolgozáshoz mintaként Gazda Klára kutatásai szolgálhatnak, aki monografikus szinten elvégezte a székely népviselet egészére kiterjedő vizsgálatát. 1998-ban megjelent könyve¹⁸ foglalkozik a székelyföldi ruházkodási szokások történeti aspektusaival, a ruhák anyagaival és készítőivel, a női és a férfiföltözet szabályaival, illetve a „székely ruha” fogalmával. Újabb munka Tötszegi Tekla könyve,¹⁹ amely nem egy tájegység, hanem egyetlen falu, a kalotaszegi Méra egyetlen ruhadarabját, a kötényt vizsgálja. A kutató kitér a kötények típusainak, alapanyagainak, színeinek, kivitelezésének vizsgálatára, foglalkozik a tervezés kérdéseivel, azoknak tárolásával, tisztításával. Mintaértékű a kutatás a még meglévő közösségek viseleteinek számbavétele, vizsgálata szempontjából, ösztönző erőt nyújt például Szék viseletének hasonló irányú kutatására is.

A széki viseletről szóló első leírás *Szolnok-Doboka vármegye monographiájában* (1901) található: „Öltözeteik tiszták és takarosak; sokat adnak a fehérneműre, aminek anyagát maguk szövik. (...) A nők rövid, derékig érő inget s ingaljt hordanak, fekete ránczolt kartonszoknyáik piros virágokkal vannak diszítve; minden menyasszony zöld posztószoknyát visel fekete kockákkal, kivágott füllentyüs lájbit, vállán színes csokorral; a leányok leeresztett haját pántlikával, menyecskék, asszonyok kontyot viselnek, leányok és férjesek mindig csizmában járnak. Hímzéseik csángó és székely munkákhoz hasonlítanak”.²⁰ A következő történeti adatokat Dr. Kós Károly közli,²¹ aki az 1970-es években foglalkozott behatóbban ezzel a kérdéssel. Említi a nők esetében a főkötő használatát, amely mára teljesen eltűnt a népviseletből, azonban tárgyi nyomai léteznek még a faluban, és az idősek is emlékeznek arra, hogy valamikor viseltek főkötőt is. A Néprajzi Múzeum készített egy kisfilmet,²² amelyben szintén részletes, hiteles bemutatását találjuk a széki viselet ünnepi változatának. Narrátora egy falusi asszony, aki színesen meséli az öltözködés mikéntjét, a ruhadarabok sorrendjét, eredetét. A továbbiakban a viselet részletes bemutatására nem térünk ki, célunk az ünnepekhez kapcsolódó darabok bemutatása, illetve a viseletnek a széki közösségben fellelhető funkcióinak a megvilágítása.

Ünnepi női viselet

A hagyományos paraszti kultúrában az ünnepek, a rítusok, a szokások és a viselet szoros kapcsolatot mutatnak. Másként öltözködnek az emberek, ha temetésre, lakodalomba, templomba, táncra vagy úrvacsorát venni mennek. Egyértelműen elkülönül egymástól a hétköznapi öltöz-

¹⁷ Szabó Márton: *Szék község monográfiája*. Néprajz és néphagyomány. Kvár. 2010.

¹⁸ Gazda Klára: *A székely népviselet*. Bp. 1998.

¹⁹ Tötszegi Tekla: *A mérai kötény*. KJNT. Kvár. 2003.

²⁰ Kádár József et alii: *i. m.* 396–397.

²¹ Dr. Kós Károly: *Szék népviselete*. Falvak Dolgozó Népe XXXIX(1968); Uő: *Ismeretlen magyar népviseletekről*. = *Népelet és néphagyomány*. Buk. 1972. 191–208; Uő: *A régi Szék községi rendjéről*. = *Eszköz, munka, néphagyomány*. Buk. 1977. 444–471; Uő: *A Mezőség néprajza I–II*. Marosvásárhely, 2000.

²² *Képek a széki viseletről*. Szuhay Péter és Papp János filmje. Budapest, Néprajzi Múzeum, 1980. Időtartam: 30' Online: <https://www.youtube.com/watch?v=bHpFjhNtMFQ> – Utolsó megnézés: 2022.02.10.

ködés és az ünnepi. Széken a mai modern társadalomban is megtalálható még a hagyományos népviseletbe öltözés igénye, azonban a népviselet kiszorult a hétköznapok világából, és más funkciót kapott.

Az ünnepi rítusokhoz²³ kapcsolódó viseletdarabok nemcsak a legértékesebbek, hanem egyben a legrégebbiek is. Táncra vagy hétköznapokra a székiek nem veszik elő a feltett régi, több generáción át megörökölt ruhadarabjaikat, ezeket csak a szakrális alkalmakkor öltik magukra. Érdekesnek mutatkozik a viseletnek ez a szakrális funkciója, amely mintegy megerősíteni látszik a mágikus gondolkodást: a szentséggel, a szakralitással való találkozás megköveteli az embertől az adekvát öltözetet is. Azok az ünnepi alkalmak, amelyeken más-más viseletet hordanak a székiek, a következők: 1. keresztlő, 2. konfirmálás, 3. lakodalom, 4. temetés, 5. vasárnap délelőtti istentisztelet, 6. vasárnap délutáni istentisztelet, 7. úrvacsoravétel, 8. Szent Bertalan napja (aug. 24.) a templomban. Egyéb ünnepek: 1. ballagás, 2. táncalkalmak (táncház).

Ezeknek a különleges alkalmaknak a viseletére abban a táblázatban tértünk ki, amely a tanulmány mellékletében található. További célunk egy olyan monografikus igényű munkának az elkészítése, amelyben ezeket a viseleteket fotóanyaggal is illusztráljuk, rámutatva a fersingek és a ruhák gazdagságára, ezeknek alkalomhoz kötöttségére. Ebben rejlik az a tudás, amelyet a fiatal generációk ma már alig ismernek, és amelynek megörökítését fontosnak találjuk.

A női viselet funkciói a mai széki társadalomban

A viselet is, akárcsak a kultúra számos más eleme, folyamatos változásban van. A mai székiek vallomása szerint a viselet leggazdagabb, legdíszesebb és legkomplexebb kidolgozását az 1980-as években érte el, de még ma is változik. Azok, akik ma viseletet öltenek magukra, már nem feltétlenül azért teszik, mert ezek azok a ruhadarabok, amelyekkel rendelkeznek, hanem ma már inkább alternatívaként jelenik meg a népviselet a modern darabok mellett. Takács András írja: „[A viselet] az öltözködési alapfunkción túl a falu vizuális képének egyik egyik döntő alakítója, egyben esztétikai rendszer. A kultúrát behálózó, mikrotársadalmakat elválasztó, az egyén életét végiskísítő jelrendszer, elválaszthatatlan a falu identitásától. Megjelenik gazdasági kényszerként és lehetőségként, fontos szereppel bír a hagyományok folyamatosságában, kreativitási hálókbán. Történeti alakulatait tekintve képet kaphatunk a falu múltjáról, bepillantást nyerhetünk a jelenkori változásokba és még számtalan kategorizálhatatlan mikrostruktúra felépülésébe”.²⁴

A következőkben azokat a funkciókat mutatjuk be, amelyekkel a széki női viselet rendelkezik a mai helyi társadalomban.

a) A viselet mint a gyász szimbóluma

A széki női viseletről általános az a helyi vélekedés, hogy általa a széki ember eleget tett annak a sok évszázados egymásnak tett ígéretnek, hogy amíg élnek, gyászolni és emlékezni fognak a tatárjárás tragédiájára. Így jelent meg a női viseletben a fekete és a piros szín szimbolikája. A templomi viselet alapszíne a fekete mind az időseknél, mind a fiataloknál. A fekete anyag

²³ Voigt Vilmos szerint a rítus vallásos jellegű cselekvésekre utal. Uő: *A vallási élmény története*. Bp. 2004. 159.

²⁴ Takács András: *i. m.* 38.

apró kis virágokkal, gyümölcsökkel, különböző növényekkel van díszítve. Ezek a motívumok mindig nagyon kicsik, ritkák, a rózsza piros vagy kék, a mellette lévő bimbó rózsaszín, sárga, bordó vagy kék, a növény szára, levele zöld, de van olyan motívum, amely teljes egészében piros. A templomba igyekvő nők fekete *fersinget* és *ruhát* viselnek, a fejükön pedig fekete *keszkenyőt* (= fejkendő). A *keszkenyő* alapszíne tehát szintén fekete, amely ugyanolyan gondosan kiválasztott apró, nem túl színes motívumokkal van díszítve a szélén, akár a közepén, a *földjén*.²⁵ A női *bársonylájbi* (= mellény), a báránybőrből készített *kozások*, a *mellrevaló* (= báránybőrből készített ujjas és ujjatlan kabát, ködmön), valamint egyéb viseletkiegészítők, mint a rojtos *zsali*, illetve az ehhez illeszkedő női derékra kötött rojtos *farok* szintén fekete. A női fekete csizma sarka piros-zöld tulipánnal van hímézve, rézzel vasalt, szárának tetejében megjelenik 4-5 cm hosszú sávban a piros szín, amit mindig el kell takarjon a *pendely* (= fehér alsószojnya) és a *fersing*, illetve elől a *ruha*.

A menyasszony öltözetében is megjelenik a *gyász*, a *fersingje*, azaz a *zöldkockás szoknyája* fekete-zöld színű kockás, vastag anyag, csak a *ruhája* meg az inge fehér. A hétköznapi öltözetben főleg a fiatalabb generációk esetében kap főszerepet a piros szín. Itt fordított a viszony, a piros anyag van sötétebb, ugyanolyan visszafogott mértékben és színben díszítve a már említett motívumokkal. Az ilyen színű anyagból készített *fersingek* és *köntösök*²⁶ csak a nagyon fiatal generációk templomi öltözete, akik még a konfirmálás előtt állnak. A piros szín továbbá megjelenik a lányok hajfonatában a *galandban*,²⁷ amit a lányok hajába fonnak, és ezzel fogják a hajfonathoz a piros *pántlikát*. A lányok *gyöngye*, amely 15-20 sorból áll, szintén piros.

b) A viselet mint jelrendszer

A viselet – egyfajta tárgyi kódként – megkülönböztetett szereppel bír a falu kommunikációs rendszerében. Jelentéseit a hozzá kapcsolódó viselkedési minták, gesztusok teszik teljessé. Az öltözet, az ember életét végigkísérve, egy adott generációhoz tartozásra, érzelmi állapotra (pl. gyászra) vagy egy rítusban betöltött kiemelt szerepre utal. Jelentései a megkülönböztető viseletjegyeken keresztül fogalmazódnak meg.

Az egymást követő generációk közötti átmenetet az öltözet színe folyamatosan jelzi. Ezek közül a legszembetűnőbb tendencia a viselet öregedéssel párhuzamos sötétedése. A nőknél ez akkor jelentkezik, amikor konfirmáló leányuk vagy régebbi sorozott fiúk lett, és azok megházasodtak. A világosabb piros darabokat átadják gyermekeiknek, ők pedig egyre sötétebb *fersingeket* és *lékriket* (= őszi-tavaszi felső melegítő a *kozások* helyett) hordanak, a fejükről pedig lekerül a *virágos földjű*²⁸ *keszkenyő* és a *tiszta* vagy *puszta*²⁹ *földjű* váltja fel. A menyecskekor kitolódik a *virágos földjű keszkenyő* hordásával addig, amíg főleg az asszony lánya nem kezdi el a konfirmálást. Ez az első öregedés jele, illetve átmenet a középkorú asszonyok csoportjába egészen

²⁵ A kendő *földje* a kendő alapja, amelyet a kendő szélén varrott mintán belül van.

²⁶ Kiskorú lányoknak a viselete kb. 12 éves korig: a *fersing* össze van varrva a mellénnyel, amely csak részben fekete díszítésű.

²⁷ Textiltől készült rongycsik, amelyet a hajfonat rögzítése végett a hajba fonnak.

²⁸ A kendő szélén varrott mintán belül a közepében is vannak apró, kicsi rózsák.

²⁹ Csak a kendő szélén van minta, a közepe fekete marad.

a lány vagy a fiú házasságkötéséig. Így, ha a korát nem is pontosan, de a társadalmi helyzetben bekövetkezett állapotot le lehet olvasni a nő öltözetéből. A fiús édesanyánál picit kedvezőbb a helyzet – mivel a lányok biológiailag korábban érnek, és lépnek házasságra, a fiúk viszont nem –, ezért az utóbbiak szülei még két-három évet hordhatják a *virágos földjű keszkenyőt*. Anyós-, majd nagymama- (*nanó*³⁰)korban lassan keskenyedik a *keszkenyő* szélén a minta, a hímzés, lassan eltűnik a piros mint domináns szín, helyét a bordósabb, kékesebb árnyalatok foglalják el. Tűzpirosból fokozatosan bordóvá válik a gyöngy is. A csizma sarkának a piros-zöld tulipándiszítése ötven-hatvan év között zöldre vált. A leánykor után a hosszú piros pántlikával díszített, *galanddal* font haját az asszonyos konty váltja fel, ez a különbség a férjes asszony és a lány között.

A generációk egymást követő dinamizmusát a hozzájuk kapcsolódó, azokat elválasztó, de egyben össze is kötő átmeneti rítusok demonstrálják a legjobban. Az átmeneti rítusok közül a konfirmálás, 2006-ig a legényeknél a sorozás, valamint a lakodalom emelhető ki, mint a kultúra viseletben is legkommunikatívabb eleme. Az úrvacsorával élő lányok kendő nélkül, hajadonfőtt mennek a templomba, és öltözetük ugyanolyan, mint amikor nyoszolyólányként szerepeltek. Manapság már csak a konfirmáló, úrvacsorázó és nyoszolyólányok használják a már említett *zsalit* és *farakot*, vagy úrvacsorázó asszonyok, akiknek öltözetük szintén nászmenetbe illő, ilyenek a nyoszolyóasszonyok, és ilyenkor mindig fehér a nők *ruhája*. Ilyenkor a lányok mindig *pirosbabos* kendőt fognak a kezükben, ugyanúgy, mint konfirmáláskor.

A hozzátartozók elhalálózása esetén a viseleten keresztül csak a nők gyászolnak. Ennek a rokonságtól függően több foka van. Szülő, házastárs és gyermek esetén a gyász minimum két évet tart, após, anyós, testvér esetén egyéves a gyász ideje, amikor az öltözet teljesen fekete. Nagyszülők, unokatestvérek, sógorok, *ángyók* (= sógornők), nagybácsik, nénék és távolabbi rokonok esetén csak a *keszkenyő* és a *ruha* teljes fekete, fél év, pár hónap múltával a gyászt *felszakítják*, befejezik. A gyászoló leánynak a pántlikája is fekete.

Mint már említettük, a viselet mint a faluközösség egyik legdominánsabb, legszembevetőbb kulturális eleme, jelértékű a falun kívüli életterekben is. Szamosújváron, Kolozsváron vagy akár Budapesten is a székieket az öltözetükről nemcsak a helybeliek, hanem a kívülállók is felismerik.

c) A viselet mint identitás

Széki öltözetüket a gyerekek az iskolán kívüli hagyományos népi jellegű versenyeken és előadásokon (például népdalverseny, betlehemes stb.) vagy irodalmi versmondó versenyeken még mindig szívesen viselik. Az öltözet kommunikációként való megjelenése magasabb fokon a faluhoz, az adott kultúrához való tartozást is reprezentálja. A jel – megtartva eredeti jellemzőit – identitásformáló erővé válik. A széki ruhának a viselése olyan élményt jelent viselője számára, amelyre gyakran vágyanak a kivetkőzött vagy elszármazott székiek is, és egyben olyan testtartást követel meg, amelyben székinék vallhatja magát a viselője. A viselet több szinten biztosítja a pozitív csoportélményt, közösségi identitást is. A különböző generációkhoz tartozás a közösség számára leginkább a viseleten át tudatosul és érvényesül. A konfirmáló lányok, szinte minden

³⁰ Széken így nevezik a nagymamát, valamint a *bapó* a nagypapa.

vasárnap megbeszélik, hogy milyen *fersinggel*, *ruhával*, *keszkenyővel*, esetleg *lékrivel* mennek a templomba, ezzel is bizonyítva együvé tartozásukat, önazonosságukat.

Az identitás viseletben való tükröződését falun kívül így fogalmazza meg Kocsis Rózsi a könyvében, reflektálva a kolozsvári szolgasorsra: „Nem ismerjük mind egymást, de összeköt a fehér ing, a viselet. Piroslik a Széchenyi tér. Nem messze tőlünk már dúdolnak, táncolnak a nagyobbak, de még mindig jönnek”.³¹

d) A viselet mint lenyomat a nyelvben

A viselet elemeinek népi elnevezése általában az anyagára, színére és készítési technikájára utal: pl. *szatin fersing*, *gázsmér ruha*, *tulipántos csizma*, *kerek* és *fillentyűs*³² *lájbi*, varrottas *keszkenyő*, *zsali*, *farak* stb.

A gyapotvászonból (amelyet helyben szőnek meg) készített *pendelyek* száma 10-15 db, a negyedrésze fekete, a többi fehér cérnával van összevarrva, hurokvarrással. A szabásuk különbözik. Két egész *szélből*, részből (elől, hátul) és több ferdén vágott fél- és negyedaszalyból áll. Ez azt jelenti, hogy trapéz alakú, *aszalyosra* szabott széleket varrnak össze, amely így alul jóval bővebb, mint felül a korcnál. Szabásuktól függően lehet öt, nyolc, tíz és tizenkét varrású *pendely*. Hétköznap öt-, esetleg nyolcvarrású *pendelyt* vesznek fel, vasárnap ezekre jöhet a tízvarrású, a tizenkét varrásút csak a lakodalmán veszi fel a menyasszony először, amelyet még visel asszony korában úrvacsoraosztáskor, ugyancsak a *zöldszoknya* alá. A fekete cérnával varrt, hurkolt *pendely* ünnepélyesebb, ezért csak vasárnap a templomba, a fehér cérnásokat pedig hétköznap, valamint ünnepkor a fekete cérnás *pendely* alá veszik föl.

A *pendelyeké*hez hasonló öltésekkel készülnek az ingek is, ahol két minta használatos, a *darázsos* (kicsiny, háromszög alakú minta) és a *szarufás* (döntött, vonalszerű minta). Ezek használatától függően vannak *egyfelibe darázsos* (a minták egy irányba állnak), *összevissza darázsos* (a háromszögek iránya változik), *szarufás* és *egy szarufás-egy darázsos*, valamint a cérnától függően *fekete* vagy *fehér cérnás*.

Talán a legbonyolultabb alrendszer a *fersingek* csoportja képezi. Minden darabnak megvan a neve, vagy valamilyen csoportba besorolható. A *fersingek* mellé illesztik a *ruhákat*, és azokat is megnevezik: *napraforgós szatin (szatén) porcelán ruhával*, *bimbós szatin somos ruhával*, *kicsi virágos szatin macskanyomos ruhával*, *piros-fekete szatin kullancsos ruhával*, *babos szatin porcelán ruhával*, *zavaros szatin rózsás ruhával*, *delin babos fersing rózsás ruhával*, *rózsás delin rózsás ruhával*, *tömött rózsás delin tömött rózsás ruhával*, *meggyszín delin rózsás ruhával*, *petrezselymes fersing rózsás ruhával*, *libaszemes fersing rózsás ruhával*, *nagy babú delin rózsás ruhával*, *nagykockájú brassai törökös ruhával*, *szivárványos posztó gázsmér ruhával*. Ezeket követik a piros kartonfersingek.

Hasonlóan külön névvel bírnak az egyes *lékrik* is. A varrottas bársony, rózsás bársony, *cseresnyés* bársony, *luherleveles* bársony, piros-fekete babos bársony, *precskelt* bársony, líbiai rózsás bársony, fekete selyem piros mintával, piros selyem fekete mintával, fehér babos selyem, fekete babos selyem elnevezések a legáltalánosabbak.

³¹ Kocsis Rózsi: i. m. 46.

³² Egyszerűbb készítésű hétköznapi, valamint bonyolultabb készítésű, ünnepi mellény.

A *keszkenyők* alapját, a fekete színét földnek nevezik, így a megnevezésekben gyakran szerepel a *tiszta* vagy *puszta földjű* és *virágos földjű* jelző. A legismertebbek a *tiszta földjű tövisrózsás*, *virágos földjű tövisrózsás*, kicsi szélű *gázmér* (*ezerlejes gázmér*), *epres gázmér*, szőlős *tiszta földjű*, szőlős *virágos földjű*, *nefelejcses gázmér*, *sarlós gázmér*, *soros földjű gázmér*, *pipacsvirágos gázmér*, *ibolyás gázmér*, *tavirózsás gázmér*, *piros-kék virágos virágos földjű gázmér*, *virágos földjű olajos*, *tiszta földjű olajos*, *piros szélű olajos*, *piros szélű vadrózsás olajos*, *egyrózsás varrottas*, *tízrózsás varrottas*, *tövisrózsás varrottas*, *piros rózsás varrottas*, *ritka szélű varrottas*, *kicsi szélű*, *virágos földjű varrottas*, *piros olajos szélű varrottas*.

Az összes lehetséges elnevezést – a *fersingekéről*, *lékrikéről* és *kendőkéről* – rendkívül nehéz lenne összegyűjteni. Az általánosan használtakon túl vannak az anyag speciálisabb volta miatt egyéniek, kevésbé elterjedtek is. Csak az olyan viseletdarabok kaptak egy mindenki által elfogadott és ismert megnevezést, amelyek a falu nagy részének a birtokában voltak, és így a közösség egésze tudta őket azonosítani.

e) A viselet mint esztétikai rendszer

A széki viseletnek a kívülállókra gyakorolt hatását sem lehet szó nélkül hagyni. A viselet látványa (amely még élő valóság a falun belül) döntően alakítja a falu vizuális képét. A kultúrában a szép viselet fogalma megegyezik a hagyomány által megkövetelt öltözettel. Ennek természetesen tisztának és ápoltnak kell lennie.

A *fersingeket*, *ruhákat* akkor tartják szépnek, ha azok minél apróbb ráncokba vannak *leszedve*, *lerakva* (4-5 mm). Az *ing* ujjja manapság változóban van. Már az 1980-as évektől elindult egy olyan változás, amelynek lényege az ingek ujjának harmonikaszerű kikeményítése volt. Azért, hogy azt a műveletet nagyobb felületen, látványosabban végezhessek, az ingujjak meg is hosszabbodtak.

A legfontosabb elvárás a széki viselet esztétikai összeállítását illetően az, hogy minden ruhadarab szerves része legyen az egésznek. A mai székiek 50 év fölötti generációja még nagyon pontosan ismeri azt az öltözködési mintát, amelyet követniük kell. A legnagyobb szégyen, ha valaki „*el van folyva*”, tehát kilátszik az inge a deréktájékon a szoknya és a mellény közül. Ahhoz, hogy ez ne történhessen meg, a rituális öltöztetéskor nagyon nagy figyelmet fordítanak erre (pl. menyasszony esetében), előfordul például, hogy a mellényt és a szoknyát ideiglenesen összevarrják. Az is nagyon fontos, hogy a *fersing* ne csúszson le a derékről, ezért például a nyoszolyólányok vagy a menyasszonyok esetében a derékra előbb egy kendőt kötnek, a pendelyeket és a *fersinget* pedig a kendő fölé kötik, hogy az megtartsa és ne engedje lecsúszni. Az esztétikai összehatásnak tökéletesnek kell lennie: azon túlmenően, hogy a viseletelemeket megfelelőképpen párosítják egymáshoz, még nagyon fontos a kendőt megfelelőképpen megkötni. A pántlikának a megkötése is sajátos módon történik: ennek le kell érnie szinte a *fersing* aljáig. A csizmaszár piros részének nem szabad kilátszódnia a *fersing* alól, a pendelynek nem szabad kilógnia a *fersing* alól, a *ruhának* nem szabad rövidebbnek lennie a *fersingnél*, stb.

f) A viselet mint lehetőség a művészi kreativitásra

A széki leánygyermek már egészen kicsi korukban, belenevelődve a hagyományokba, megtanulták a szövés, varrás és hímzés módját, a fersingek *leszedését*, az ingujjak *mangorlását*,³³ vasalását. Néhányan maguk hímezték a varrottas *keszkenyőjüket*, szőtték az édesanyával együtt a gyapotvásznat, a *pendelyek* és ingek alapanyagát, majd miután kiszabták az anyagot, a derék- és ujjhosszat hurokvarrással összevarrták, a kézelőt és nyakrészt *kicifrázták* vagy *darázsolták*, esetleg más, már említett mintát varrtak bele. Ezt követte a *tűzdelés*, ami a bő anyagot a lehető legapróbb ráncokba szedte a tű segítségével, és így került a kézelőbe, vállba és nyakba. Végül a *derékalj* beszegésére került sor, ami az anyag ujjal való besodrása és apró öltésekkel bevarrása. A *pendelynél* is az *aszalyokat*³⁴ hurokkal varrták össze, és szegték be, akárcsak az ingnél.

A *fersingek* ráncát nagy precizitással *korcba szedik*, 4-5 mm egy ránc, amit utána kétféle módon lehet *leszedni*, *lerakni*. Az elsőnél a teljesen átnedvesített anyagot sima asztalon hajtogatják, egyik ráncot a másikra (több ezer ráncról van szó, pontosabban 3,5-4 m anyag lerakása), a másodikkal a forró vasalóval érik el a kívánt eredményt. A vízzel *leszedett* fersingeket és ruhákat aztán hengerszerűen felcsavarják, összekötik és kiakasztják száradni. Ha a fersingeket kimosásák, ugyanez a művelet a rendberakása. Ha használaton kívül van, akkor ugyanilyen formában helyezik be a kanapéba vagy ládába.

Az ing karbantartása és vasalása szintén sok időt igényel. Mosása után kékítik (hogy fehérebbnek tűnjön), keményítik, szárítják és harmonikaszerűen összehajtván, vasalóval *mangorolják*, természetesen csak pünkösdtől ősziig, amikor a *lékri* veszi át a helyét az öltözetben.

A nagyobb technikai tudást igénylő darabokat ma már mesterek állítják elő, de a fent leírt műveleteket a 80-as évekig szinte minden széki asszony el tudta végezni. Akik nem tudták elkészíteni a fent említett ruhadarabokat sem, azok a falu hozzáértő asszonyaival előállították. A női és férfilájbit és ujjast, a női *lékrit*, a férfi nadrágját, szalmakalapját, a női és férfikozsókókat (= báránybőrből készült, bőr tulipánrátétes barna bunda, ködmön) és csizmákat szakember készíti, a faluban még ma is dolgoznak ezek a kézműves mesterek.

A kultúra által szabályozott kreativitás nem merül ki a ruhatár elkészítésében és karbantartásában, maga az öltözködés, az öltöztetés is egy ilyen folyamat, főleg a nők esetében. Legjobban azonban anya és leánya viszonyában figyelhető meg. Az anyának a lánya néha többórás öltözésoöltöztetése – főleg ha az konfirmáló, és a templomba megy, vagy lakodalomban nyoszolyólan – egyfajta szépteremtő folyamat. Ez akkor csúcspontja ki igazán, amikor a lány eléri az esküvője napját. Menyasszonynak öltöztetik, ebben általában a keresztanyja a vezető, ami után már neki kell vigyáznia ruhatárára és önmagára.

g) A viselet mint gazdasági alternatíva

A viselet gazdasági tényezőként három irányból értelmezhető. Egyrészt a megteremtésére fordított költségként, másrészt értékonzerválóként, harmadszor pedig az eladásakor bevételként. A megfelelő viselettár kialakítása – főleg, ha nincs kitől örökölni – még a módosabb családoknál

³³ Az ing ujjának harmonikaszerű előkészítése.

³⁴ *Aszaly*nak nevezik azt a trapéz alakúra szabott anyagdarabot, amiből az alsószojnyát összeállítják.

is költséges. A még viszonylag olcsó *pendelyeken*, piros *fersingeken*, varrottas *keszkenyőkön* kívül a legdrágább elemek az ingek, a jó állapotban megőrzött régi eredetű *fersingek*, *ruhák*, *gázmér keszkenyők* és az újonnan készített *kozások* és csizmák.

Nehéz pontos árat mondani az állandó változások miatt, de 1989-ben egy konfirmandus leány ruhatárát egy tehén árért vette meg a család. Széken a házon és a földbirtokon túl korábban a legértékesebb vagyontárgy a viselet volt, főleg a női, ahogy egyes székiek fogalmaztak: „*mindig áll benne a pénz*”. Az 1980-as években, amikor a legtöbb széki fiatal pár lakodalom után beköltözött Szamosújvárra, a viselet árából, amelyet természetesen csak helyben lehetett értékesíteni, lakást vásároltak maguknak. Az ilyen házaknál rögtön megjelentek a leányos anyák, hogy gyermeküknek megszerezzék a hiányzó darabokat. Így cseréltek gazdát a régi eredetű darabok, öröztek meg a falu határain belül, és használják azokat ma is a templomban.

Összegzés

A széki népviselet átalakulásának általános tendenciája, hogy a kivetkőzés után a hétköznapokban már nem viselik a hagyományos öltözetet, azonban a rituális alkalmak megkövetelik ennek használatát. A konfirmandus gyermekek irányában ma is elvárás az egyház részéről, hogy a konfirmációt megelőző felkészülő időszakban viseletbe öltözve jelenjenek meg a vasárnapi istentiszteleteken. Ha más alkalomra már nem is, de legalább erre a lányok és a fiúk számára is előkerül egy rend ruha, amelyet a fiatal a templomba viselni tud a felkészülési idő alatt. Az öröklésből megmaradt ruhák szinte minden családban a ruhatár alapját képezik, de ha ezek közül például a fiatalnak méretre valamelyik nem jó, akkor újat csináltatnak, mert kölcsönkérni szégyen. Ha más alkalomra már nem is, de legalább erre az anyák, nagyanyák a lányok számára kiegészítik az öröklésre váró ruhatárukat olyan személyre szabott darabokkal, amelyeknek kell lenniük.

Konklúzióként tehát azt állapíthatjuk meg, hogy a viselet nagymértékben összefügg a vallásos szemlélettel, a reprezentációs (kifelé, a közösség határain kívülre mutató) igénnyel, ugyanakkor a lokális és nemzeti identitás egyik meghatározó tényezője is. Ma a viselet az 50 évesnél fiatalabb korosztály esetében alternatíva a modern ruhára. A széki emberek nagy részben vallásos szemléletűek ma is. A különböző rituális eseményeken pedig fontosabbnak mutatkoznak a hagyományok, mint a hétköznapokban, ahol a rutin és a kényelem mindent felülír.

Melléklet

A széki női viselet fontosabb darabjainak variálódása alkalmak és korosztályok szerint

Alkalm	Korosztály	Fersing	Ruha	Keszkenyő	Zsalf ³⁵	Farak ³⁶	Lábbeli	Gyöngy	Őszi/tavaszi/nyári kiegészítők	További kiegészítők
Keresztelő (anya, keresztanyja)	asszony	gázsmér	gázsmér	tiszta fődjű (tövisrózsás, sarlós, epres)	igen	igen	csizma	piros	szivárványos ujjas, varratas lékri, lékri és mejjrevaló	télen kozsók
Konfirmálás virágvasárnap /hitvallástétel	leány	rózsás	rózsás	virágos fődjű (tövisrózsás)	tavasszal, ha lékri viselnek, akkor nincsen	igen	csizma	piros	varrottas lékri, élénkebb piros színű a varrás	piros pántlika a hajban
	anya	rózsás	rózsás	tiszta fődjű	tavasszal, ha lékri viselnek, akkor nincsen	igen	csizma	piros	varrottas lékri sötétebb, bordósabb színű a varrás	-
Konfirmáló húsvétkor /úrvacsoravétel alkalm	leány	gázsmér	fehér alapon mintás	nincs	nincs	igen	csizma	piros	szivárványos ujjas	piros pántlika a hajban
Lakodalom /nyári/	anya	zöld szoknya	fehér	selyemrojtú keszkenő	nincs	igen	csizma	piros	fekete ujjas	-
	menyasszony	zöld szoknya	fehér	nincs	igen	igen	csizma	piros	fillentyős lájbi, fekete cernás ing	párta ruszmalintból kicsi rózsákkal és aranyfűsttel

³⁵ Kis vállkendő, fekete alapon színes virágokkal díszített anyagból készül, a két széle rojtos. A lájbi alá, az ing fölé veszik föl úgy, hogy a vállon a rojja az inget díszítse. Csak ünnepi alkalmakkor viselik.

³⁶ Pamutszálból készült rojt, amelyet a derekra kötve viselnek. A fersing derekára kötik, a rojt pedig a derektáját díszíti. Csak ünnepi alkalmakkor viselik.

Alkalmom	Korosztály	Fersing	Ruha	Keszkenyő	Zsált ³⁵	Farak ³⁶	Lábbeli	Gyöngy	Őszi/tavaszi/nyári kiegészítők	További kiegészítők
	<i>nyúszüleány</i>	<i>gázsmér</i>	fehér alapon mintás	nincs	igen	igen	csizma	piros	<i>fillentyűs lájbi</i> , fekete cémás ing	piros keskeny pántlikából készült rózsza a hajfonat alá; piros pántlika a hajba
	<i>nyúszú-asszony</i>	<i>zód szoknya</i>	fehér	<i>selyemrojtú keszkenyő</i>	igen	igen	csizma	piros	<i>fillentyűs lájbi</i> , fekete cémás ing	
Temetés fiatal halott esetén	leány	<i>szatin</i>	<i>szatin</i> vagy fekete <i>ruha</i>	<i>tiszta fődíjű keszkenyő</i> vagy <i>fekete keszkenyő</i>	nincs	nincs	csizma	piros	<i>varrattas lékri</i>	piros pántlika vagy fekete <i>ruha</i> és <i>keszkenyő</i> esetén fekete pántlika
Temetés idősebb korú közeli hozzátartozó esetén	asszony	<i>szatin</i>	fekete	fekete <i>keszkenyő</i>	nincs	nincs	csizma vagy nyáron cipő	bordó vagy fekete	fekete vagy <i>varrattas lékri</i> , hidegebb időben <i>mejjrevalóval</i>	télen <i>koszók</i> és <i>hárdasz</i> (fejrevaló keszkenyő)
Vasárnap délelőtti istentisztelet	konfirmálásra készülő leány és anyja	<i>szatin</i>	<i>szatin</i>	<i>tiszta fődíjű keszkenyő</i>	leányok igen; anyja nem	leány igen; anyja nem	csizma	piros	<i>varrattas lékri</i> vagy fekete alapú apró mintás <i>bársornyilekri</i>	leánynak piros pántlika a hajában, asszonynak kontyban a haja
	már konfirmált leány és anyja	<i>gázsmér</i>	<i>gázsmér</i>	<i>tiszta fődíjű keszkenyő</i>	nincs	nincs	csizma	piros	<i>varrattas lékri</i> vagy fekete alapú apró mintás <i>bársornyilekri</i>	leánynak piros pántlika a hajában, asszonynak kontyban a haja.

Alkalm	Korosztály	Fersing	Ruha	Keszkenyő	Zsalf ³⁵	Faruk ³⁶	Lábbeli	Gyöngy	Őszi/tavaszi/nyári kiegészítők	További kiegészítők
Úrvaországosztás	leány	<i>gázsmér</i>	fehér alapon apró mintás	nincs	igen	igen	csizma	piros	nyáron <i>fillenyis lájbi</i> , fekete cernás ing; tavasszal/ősszel szivárványos <i>ujjas</i>	piros keskeny pántlikából készült rózsza a hajfonat alá; piros pántlika a hajba
	idős asszony /50-60 év fölöttiek	szivárványos kockás szoknya	<i>szatin</i> vagy <i>gázsmér</i>	selyemrojtú <i>keszkenyő</i>	igen	igen	csizma	bordó vagy sötétbordó	nyáron <i>fillenyis lájbi</i> , fekete cernás ing; tavasszal/ősszel <i>ujjas</i>	télen <i>kozsók</i> , <i>hárász</i>
Vasárnap délutáni istentisztelet /A ruhadarabok nagyobb kombinációs lehetőséggel lehet élni./	leány és még nem konfirmált leány anyja	bármilyen fersing <i>gázsméron</i> és <i>szatinon</i> kívül	a fersinghez színből és mintázatban <i>passzoló ruha</i> , melynek alapja inkább fekete, mintázata rózsás	lányoknak <i>virágos fődjű</i> vagy <i>tiszta fődjű keszkenyő</i> ; asszonyoknak csak <i>tisztafődjű</i>	nincs	nincs	csizma	piros	a fersinghez színből és mintázatban <i>passzoló bársony- és selyemlékrik</i>	télen <i>kozsók</i> , <i>hárász</i> , piros pántlika a hajba
	már konfirmált, de még férjhez nem ment leány anyja	<i>almás</i> , <i>szilvamágos</i> , <i>petrezselymes</i> , <i>seprősztn</i> , <i>délin babos</i>	színből és mintázatban hozzá illő <i>ruha</i>	<i>tiszta fődjű keszkenyő</i> vagy <i>olajos keszkenyő</i>	nincs	nincs	csizma	piros	<i>cseresznyés</i> , <i>lőherés</i> , fekete <i>babas léteri</i>	télen <i>kozsók</i> , <i>hárász</i>
Szent-Bertalan napja, délelőtti és déli istentisztelet	már konfirmált leány, idős asszony	<i>szatin</i>	<i>szatin</i>	<i>tiszta fődjű keszkenyő</i>	igen	igen	csizma	piros, bordó, sötétbordó	a 70 éven feletiek a fekete cernás inget leváltják fehér cernásra	leányoknak piros pántlika a hajba, asszonyoknak kontyban a haja

Alkalmom	Korosztály	Fersing	Ruha	Keszkenyő	Zsált ³⁵	Farak ³⁶	Lábbeli	Gyöngy	Őszi/tavaszi/nyári kiegészítők	További kiegészítők
Ballagó leány vagy lakodalomkor <i>tyúkos</i> asszonyok (a meny-asszony részéről a vőlegényes házhoz küldöttség)		<i>brassai</i> (régí vagy szóttes)	rőzsás	<i>virágos fődíjű gázsmér keszkenyő</i>	igen	igen	csizma	piros	<i>fillentyűs lájbi</i> , fekete cernás ing	leánynak piros pántlika a hajába, asszonynak kontyban a haja.
Tánc	már konfirmált, de még férjhez nem ment leányok	piros alapon mintás <i>fersing</i>	piros alapon mintás <i>ruha</i>	<i>varrattas virágos fődíjű keszkenyő</i>	nincs	nincs	nyáron cipő, télen csizma	piros	nyáron <i>kerék lájbi</i> , vasárnapi fekete cernás, szombaton este fehér cernás inggel. Tavasszal, ősszel piros alapon mintás <i>barsony</i> -, <i>selyemlékrík</i> és <i>mejjrevaló</i> , ha hideg van.	szombaton este nincs pántlika, vasárnapi este van pántlika, télen <i>koszók</i>
	aprók, konfirmálás előtti leányok	piros alapon mintás <i>köntös</i>	piros alapon mintás <i>ruha</i>	<i>varrattas virágos fődíjű keszkenyő</i>	-	-	nyáron cipő, télen csizma	piros	vasárnapi fekete cernás, szombaton este fehér cernás ing, <i>lékri</i> , <i>mejjrevaló</i>	<i>koszókot</i> először konfirmálásra kaptak

The Functions of Traditional Women's Costume in Szék

Keywords: traditional costumes, the functions of traditional costumes, folklore and identity, local history and costumes, costumes in historical perspective, village Szék (Sic)

In this article we attempt to give an in-depth presentation of the traditional costume of Szék (Sic) village from Cluj County. In addition to presenting the parts of women's wear, the specifics of the age group and especially the combinations available in women's wear are also discussed. We emphasize separately the winter-summer and the festive-everyday features and differences. Regarding the future of the traditional costume from Szék, we plan to continue our research in order to provide a reliable knowledge for the future generations, which disappeared over the last two decades as a result of undressing from traditional costumes.

André Mária Irén

Egy gyimesközéploki család három generációjának növényismerete és növényhasználata a tudásátadás tükrében

A növényismeret, a -használat és a növényekről való beszélés szerves részét képezi az ember életének. A hagyományos falusi társadalmakban sem volt ez másképp, hiszen a generációkról generációkra átadott és megőrzött tudás alapját képezte a népi növényismeretnek és a népi gyógyászatnak. Írásomban a gyimesi növényismeret és növényhasználat feltérképezése kapcsán a generációs tudástranszfert¹ mint a növényismeret és -használat alapvető mozgatórugóját tárgyalom részletesen. A korábbi, a gyimesi növényvilágot és a népi növényismeretet tematizáló botanikai és etnobotanikai szakmunkák a nemzedékek közötti tudástranszfert csak ritkán és többnyire érintőlegesen tárgyalták, ebből kiindulva, kutatásom eredményeként a jelen tanulmány egy Gyimesközéplokon² ismert és elismert népi gyógyászattal foglalkozó család három generációjának tudását, a tudásátadás folyamatát, a generációs tudás homogenitását és heterogenitását mutatja be.

A három generációt Bodor István (1940–2019), gyimesközéploki csontkovács és kenőember, lánya, Bilibók Ildikó (1963) és unokája, Bilibók Bálint (1995) képviseli. Tanulmányom ezen a három generáción átívelő, hagyományos ismereteken alapuló tudáscsomag átadását és átvételét ismerteti. A tudást azonban nem az egyes ember, hanem egy egész közösség őrzi, bár vannak kiemelkedő személyek, akik általában nagy tudásanyagot hordoznak.³ A három generáció tagjainak növényismeretét és növényhasználatát tárgyalva nyilvánvalóvá válik, hogy a közösségi tudás miként konzerválódik egy-egy ilyen kivételes személy által. Írásomban arra is reflektálok, hogy a generációról generációra átadott hagyományos népi növényismeret nemzedékenként miként változik, illetve ezt milyen befolyásoló tényezők alakítják. A népi gyógyászat részét képezi annak a hagyománynak, amely vertikálisan, generációról generációra öröklődik. Ezek az ismeretek nem szisztematikus, dekontextualizált elméleti tudásként élnek, hanem a lokális kommunikatív emlékezet részét képezik. A tudás mennyisége arányosan

André Mária Irén (1995) – doktorandusz, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Hungarológiai Doktori Iskola, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, szirenkee@gmail.com

¹ A 'tudásátvitel' jelentésű kifejezés, értelmezésében, az 'átadás'-t és az 'átvétel'-t is magában foglalja. A *tudástranszfer* fogalomnak a filozófiai gyökerektől a mai, kognitív szemléletig ívelő jelentés- és használat-történeti áttekintését lásd: Molnár Gyöngyvér: *A tudástranszfer*. Iskolakultúra XII(2002). 2. 65–74. A generációk közötti kommunikáció és tudástranszfer sajátosságait illetően pedig: Dobos Csilla: A generációk közötti kommunikáció és tudástranszfer sajátosságai. *Alkalmazott Nyelvészeti Közlemények* XI(2016). 1. 29–38.

² Rom. Lunca de Jos

³ Szabó László: Népi természetismeret. = Dömötör Tekla (főszerk.), Hoppál Mihály (szerk.): *Folklór 3. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. (Magyar Néprajz, VII.) Bp.1990.

növekszik a tapasztalattal, az életkorral, a foglalkozással.⁴ A növényismeret és növényhasználat által a tudásátadás folyamata jól kirajzolódik, ennek köszönhetően külön vizsgálatom a hagyományozott (örökölt) népi növényismeretet és az eltérő generációs ismereteket, kiemelve ezek sajátosságait, jellegzetességeit.

Örökölt népi tudás – homogén generációs ismeretek

Kóczyán Géza⁵ és munkatársai 1974 augusztusában végeztek etnobotanikai kutatásokat a Gyimes völgyében. A kutatás egyik központi helyszíne Gyimesközéplok volt. Bár ekkor a kutatók rövid idő alatt alig több, mint 80 növényt azonosítottak, a felmérés eredményeként arra a következtetésre jutottak, hogy „a gyimesiek növényismerete gazdag”.⁶ Korábbi kutatásom⁷ eredményeit szem előtt tartva – amely szerint ennek a gazdag növényismeretnek a legintenzívebb közvetítése az otthoni, családi közegben zajlik⁸ – a generációs ismeretek homogenitását vizsgálok. Dobos Csilla szerint a generációk közötti tudástranszfernek több befolyásoló tényezője is van, amelyek a következők: közös előismeretek, közös előzmények, a kommunikáció hiánya és a beszélgetés.⁹ Hasonlóképpen lényeges az azonos vagy eltérő életér és életvitel. Mivel ugyanazzal a családi háttérrel, hasonló tapasztalatokkal és előismeretekkel rendelkező személyekről beszélünk, a tudásközvetítésnek van egy alapja, amely biztosítja a folyamat működését. A tudásátadás menete leggyakrabban szóban, azaz az oralitás kommunikációs regiszterében történik.¹⁰

„Régen a falusi közösségeknek számos, különböző fajtájú, orvosló tevékenységet folytató tagja volt, akiket népi specialistáknak is nevezhetünk.”¹¹ Ilyen népi specialistának tekinthető Bodor István, aki nem csak humán-, hanem állatgyógyászattal is foglalkozott. A múlt század közepén már Morvay Péter is közöl *Állatgyógyító eljárásokat* (1938), majd később Vajkai Aurél a *Népi orvoslás a Borsavölgyében* (1943) című munkájában is említi a csontrakókat¹² és a paraszt állatorvoslokat.¹³ Interjúmat Bodor Istvánnal 2019 januárjában készítettem, de a sok munka (értsd: gyógyítás) közepette csak egyetlen rövidebb beszélgetésre volt lehetőségem, és találkozásunk után két hónappal, 2019 áprilisában elhunyt. Írásomban az interjúbeszélgetés során elhangzott adatokra hagyatkozom, illetve a lánya, Bilibók Ildikó által megfogalmazott információkra.

⁴ Czégényi Dóra Andrea–Keszeg Vilmos: *A beteg ember. Betegségek, betegek és gyógyítók.* (Emberek és Kontextusok 4.) Marosvásárhely, 2010. 430.

⁵ Kóczyán Géza (1942–1987) munkásságát tekintve fontos megjegyezni, hogy elsőként készítette el a népi gyógy-növényeknek a hatástan alapján történő osztályozását.

⁶ Kóczyán Géza et al: Etnobotanikai adatok Gyimesvölgyéből. *Botanikai Közlemények* 63(1976). 30.

⁷ André Mária Irén: Lokális előtörténetek és regionális tapasztalatok nyomában. = *A majomkenyérfától (Adansonia digitata L.) az ördögbordáig (Pteridium aquilinum L.). A gyimesközéploki általános iskolások jelenkori növényismerete.* Szakdolgozat. Irányító: Dr. Czégényi Dóra egyetemi adjunktus. BBTE BTK Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kvár. 2018. 7–16.

⁸ Uo. 19.

⁹ Dobos Csilla: *i. m.* 30.

¹⁰ André Mária Irén: *i. m.* 11.

¹¹ Keszeg Vilmos–Czégényi Dóra: *i. m.* 124.

¹² Vajkai Aurél: *Népi orvoslás a Borsavölgyében.* (Borsavölgyi Kutatások.) ETI, Kvár. 1943. 154.

¹³ Uo. 156.

Bodor István a csontkovácsolással és a kenéssel¹⁴ fiatalon kezdett el foglalkozni, ennek pontos idejére az interjú készítésekor már nem emlékezett: „*Hát, azt megmondani nem tudom. Fiatalon, édesapám értette.*” Olyan családról beszélünk, amelyben nem Bodor István volt az elsőgenerációs gyógyító, hiszen már édesapja is foglalkozott népi gyógyászattal. A tudás átadásában nem az akaratlagos tanítás folyamata volt jellemző, hanem az ebbe való belenevelődés. Mivel a családfő is ezzel foglalkozott, így a hétköznapiok szerves része volt a gyógyítás és a gyógyító hatással bíró növények ismerete, használata. Egy szerencsétlen baleset folytán az addig megtapasztalt tudást saját magán kellett alkalmaznia: „*Nem tanultam én semmit. Saját magamnak az én lábamot megkentem. Az úgy történt volt, hogy a ládagyárba dolgoztunk, s egy kocsi kiszökött, s a lábamra reavertük. S akkor ingem hazahoztak ide, s akkor megkentem.*” Ettől a pillanattól kezdve maga is elkezdett gyógyítani másokat. Gyógyítói tudása és szakértelme gyorsan fejlődött, az egész Gyimes völgyében ismerték és gyakran házhoz szállították őt nemcsak embergyógyítás végett, hanem lovak lábának megkenésére is: „*A lovak az enyémekek. A lába, amelyiknek kimegyen. A tegnap es voltam Görbére.*¹⁵ *Visznek édessem, visznek. Van nekem egy táskácskám, abba zsír s minden nekem megvan.*” Előfordult, hogy Bákó megyei román vidékekre is elvitték egy-egy lógyógyászati eset megoldására: „*Egyszer bévittek a románokhoz, lovat kenni, olyan messze van.*” A beszélgetés során körvonalazódott, hogy az állatgyógyászat területén a lovak gyógyítása mellett előfordult, hogy tehenet vagy kutyát is gyógyított: „*En kutyát igen. Megmarta a kutyát a kégyő, addig vertem csihánnyal. Egyet nem tudtam meggyógyítani, megdöglött. Este megmarta, akkor vertem meg, reggel meg volt döglölve.*”

Bodor István – vagy ahogyan sokan ismerték: István bácsi – nem gyógynövényalapú kenőcsöket alkalmazott a munkája során, hanem gyakran gyógyszerből vagy üzletekből szerzett be *lóbalsamot*, ezzel masszírozta az embereket és az állatokat egyaránt: „*Van nekem sajátom. Embert es kenek, mert elzsibassza, ilyen mentolos van benne, kenőcs. S ez a pálinka az erős, a rezesse a szilvának. Ezzel a végén békenem, amelyik in meg van nyúlva, tudod, rövidíti az inat.*” Úgyszintén alkalmazott házilag előállítható vegyi anyagokat, pálinkát vagy egészségügyi szeszt. Ezek alkalmazása szükség esetén történt meg, a háttértudás minden alkalommal alátámasztja a cselekvést. Gyógynövényeket tehát nem alkalmaz, „*azt Ildi rendezzi*” – hivatkozott a lányára.

Az örökölt népi tudást kiegészítve Bodor István könyvekből is informálódott, amelyekből egyet¹⁶ büszkén mutatott, ezt rendszeresen alkalmazta. „*Most el akarták vinni, mondom, nem adom a könyvemet. Azért, hogy fénymásolják le, de nem mertem odaadni, ha elviszik, aztán nem hozzák vissza. Akkor nekem nincsen. Lábmasszázst írnak benne. Ezt olvasod, s nézed a számokat. Ezt úgy érdemes, hogy elolvasod.*” A könyvhöz való ragaszkodás annak hasznosságára és fontosságára hívja fel a figyelmet. Ebben a helyzetben a családból hozott tudás, azaz „a korábban tanult tudás és képesség befolyásolja az új tudás és képesség tanulását és kivitelezésének módját”.¹⁷ A családi közegben megalapozott hagyományos népi tudás befolyásolta az új ismeretekhez való viszonyulást.

¹⁴ A *kenés* lényegében masszázst jelent, amely során a *kenő* eröltetés vagy rossz mozdulat esetén elmozdult vagy megfeszült inakat helyezi vissza az eredeti helyükre.

¹⁵ Görbepataka Gyimesfelsőlok része mintegy 150 házzal. Nevét a formájáról, a kacsaringós völgyről kapta.

¹⁶ Schwester Hodi Masafret: *Egészség a jövőben* (Reflexológia). A mű eredeti címe: *Gesund in die Zukunft*. Vaduz Trema Eigenverlag. Fordította: Hary Györgyné. Vadus, 1975.

¹⁷ Molnár Gyöngyvér: *i. m.* 69.

Noha a gyógyításban nagyon ritkán alkalmazott gyógynövényeket, tudása kiterjedt növényismeretről árulkodik. *„Én szedek növényeket, ha ilyen van, de nem. Elmondásában azt igyekezett hangsúlyozni, hogy ok nélkül nem alkalmazta a gyógynövényeket, csupán szükség esetén: Gyertyánfagyűker¹⁸ kell. Ha valamit meg kell borogatni. De ha abba egy csepp cukrot nem tesz, akkor ne idd meg. Az olyan keserű, mint a méreg. Teát kell, cukrot tenni, s kicsit inni belőle, mert az a májra jó. De másképp nem foglalkozok.”*

Bodor Istvánnak a könyvekhez való viszonyulása a hagyományos ismeretek tudományos kibővítésére és alátámasztására szolgált. Ez lányának is meghatározó volt, aki mai napig sokat olvas a gyógynövényekről, azok felhasználásáról. Míg a könyvek a tudás örököként és terjesztőiként értelmezhetőek, addig a verbalitás regiszterében történő tudástranszfer során generációról generációra elhalványulhat a tudás. Grynaeus Tamás szerint: *„A felejtés nem csak életkoruk előrehaladtával egy generáción belül jelentős, hanem még inkább egyik generációról a másikra”*.¹⁹ A szerző megfogalmazását relevánsnak tekintem abban az esetben, ha egy olyan családról beszélünk, amelynek tagjai nem foglalkoznak kifejezetten a népi gyógyászatban. A jelenlegi példa azt mutatja, hogy a népi gyógyászatba való belenevelődés képes akár 4 generáción keresztül is megőrizni a tudást, és főként átalakulásról beszélhetünk, mintsem felejtésről, tudásvesztéséről.

Bodor István példáján jól kirajzolódni látszik, hogy a növényismeret nem minden esetben vonja maga után a növényhasználat rendszerességét. Lánya, Bilibók Ildikó a későbbiekben főként erre fektette a hangsúlyt, aki ideje nagy részét jelenleg is növényismeretének bővítésére szenteli. Édesapjától, édesanyjától és nagyanyjától tanult ismereteit rendszeresen bővítette a helyi idősebbekkel való beszélgetések során: *„Ültem le az öregasszonyokkal, s beszélgettem.”* Ez rávilágít egy, a korábbi kutatásaim során megfogalmazott tételmondatra, miszerint *„a hétköznapi diskurzusok részeként rokonokkal, szomszédokkal, barátokkal is gyakori az erről való beszélés”*.²⁰

Bilibók Ildikó, leánykori nevén Bodor, 1963 augusztusában született Gyimesfelsőlokon. Gyermekkorát Gyimesközéplekon töltötte, szülői háza a helyi Bodor utcában található, jelenleg is ott él. A növényekkel való találkozás egész kisgyermekkorára vezethető vissza. Állítása szerint gyermekkorától kezdődően a témában a legtöbbet édesapjától és az anyai nagyanyjától tanulta: *„Édesapa mellett, édesapa mellett. S az anyai nagyanyám, ő volt olyan, ő volt sokat velünk, sajnós elég kicsit. Nem voltunk nagyok, amikor meghalt. Aztán édesapától s édesanyjától, a gyógynövényeket ő es ismerte az egészet, ette, főzte.”* A masszírozás tudományát szintén édesapjától sajátította el, azonban kényszeres vagy tudatos tanításról nem beszélhetünk: *„Sohase tanított, hanem mikor kezdtem csinálni, akkor volt, amit nem tudtam. Volt egy bog, s kenem, de nem megy el onnan. Vagy például valakinek erőst meg van dagadva s nem tudtam, hogy el van törve vagy nincsen eltörve, s akkor mondta, hogy hol fogjam meg, s merre húzzam. Vagy keresztülibe fogjak rá, ezeket a fogásokat úgy tanultam meg.”* A tudás átadására gyakran az éles helyzetekben került sor, egy-egy beteg gyógyítása tanulási folyamatként is értelmeződik a családon belül. A gyimesi népi gyógyászatban jellemzően a férfiak foglal-

¹⁸ Gyertyánfa (*Carpinus betulus* L.).

¹⁹ Grynaeus Tamás: Nagy Pálné, Balog Emerencia hadikfalvi (garai) gyógyítóasszony. (Születése századik évfordulójára). = Szerk. Juhász Antal–Lengyel András: *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve*. 1991. 105.

²⁰ André Mária Irén: *i. m.* 11.

koztak állatgyógyászattal, míg a nők főként a masszírozás technikáját alkalmazták, illetve a gyógynövények használatára specializálódtak.

Édesanyja, bár gyógyítással nem foglalkozott, nagy növényismerettel rendelkezett, a családban a gyógynövények használata szerves részét képezte a hétköznapi életnek: „*Örökké itt édesanya es szedte, nagyanyám es szedte. Mondták, hogy ez erre való, ez a teheneknek való, ez a lovaknak a lábára való. S így, amikor mentünk takarni, ahol amilyen gyógynövény volt, azt leszedtük.*” Ahogyan az már korábbi munkám során is körvonalazódott, „(...) a tudástransfer helye az otthoni, családi közeg volt, amely a hagyományos népi tudást adta át a fiatalabb generációknak, ez a tudás a természetközeli életmód szerves részét képezte”.²¹

Elmondása szerint a családban soha nem volt jellemző a gyógyszerek használata, hiszen a gyógyító hatású növények ismerete lehetőséget adott az otthoni közegben történő gyógyításra. „*Főzték a gyógynövényteát, vagy piritották a pergelt cukrot, s belefőzték a hagymát s forró lábvizet, ezzel gyógyítottak, nem es voltunk betegesek, arra sem emlékszem.*”

Mivel az orvosi ellátás akkoriban nehezen elérhetőnek számított,²² ezért a hagyományos paraszti társadalom kitermelte a gyógyító specialistákat. A népi gyógyítók a közösség tagjaiból kerültek ki, ezért értettek a nép nyelvén, vagyis tevékenységük során ugyanazokra a hiedelmekre hivatkozhattak, amelyeket mindenki ismert és elfogadott környezetükben.²³ A népi specialisták a népi kultúrát szolgáltatásszerűen forgalmazzák, kulturális tőkére a hagyomány átvétele, felhalmozása és tudatos, programszerű tapasztalatszerzés által tesznek szert.²⁴ Ezek a személyek a helyi közösség egészségének szolgálatában állva, tudásukat és tapasztalatukat megosztva, nem csak gyógyítóként, hanem tanítóként is definiálhatóak.

Bilibók Ildikó édesapjának tudása, a kenés szakterülete gyermekkorától kezdődően a mindennapok része volt. Édesapja pályán való elindulásához hasonlóan, a tudás átadása és átvétele nem volt tudatos képzés eredménye, nem tekintették kötelezőnek, személyes döntés útján kezdett el foglalkozni részletesebben a gyógynövényekkel és a népi gyógyászattal. Bodor István így emlékezett vissza lánya első lépéseire: „*Az aztán kezdte, nekifogott. Nekem volt egy ennyi könyvem, aztán odaadtam, hogy vigye, nekem ez elég. Muszáj használni, meg kell tanulni. Az, hogy már a kéz es oda van szokva, hogy mi hol van. Az ember megmondja, hogy mi s hol fáj, de a ló nem tudja. Ott meg kell keresd tetőtől talpig.*” A tanulás folyamata először a feladatok figyelemmel követésével kezdődött, majd a lassankénti gyakorlás, az imitáció a hétköznapi rutin részévé változtatta azt: „*Láttam, hogy édesanya szedi, akkor szedtem én es. Fejni s mindent úgy tanultunk meg, hogy elkezdtük 5 percig s ha elállott a kezed, akkor kiszálltál, s folytatták, következő este megint. Nem voltunk rákényszerítve semmire sem.*” Az utánpótlás a tanulásnak az első, megalapozó szakaszában jelentős, amelyet később fel kell, hogy váltson az a fajta tevékenység, amely az önálló és sikeres cselekvések alapja lehet.²⁵ Erre utal a következő rövid interjúrészlet: „*De*

²¹ Uo.

²² Bilibók Ildikó: „*Nem volt orvos. Az én gyermekeimet csak akkor látta az orvos, amikor [a szülészetéről] engedtek ki. Egy bábaasszony volt, az egész éjjel született. Orvos nem volt akkor; hát volt, csak akkor kiállította a papírokat s kész.*”

²³ Hoppál Mihály: Népi gyógyítás. = Főszerk. Dömötör Tekla – szerk. Hoppál Mihály: *Folklor 3. Népszokás, néphit, népi vallásosság.* (Magyar Néprajz, VII.) Bp. 1990.

²⁴ Keszeg Vilmos: *Hiedelmek, narratívumok, stratégiák.* (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek, 8.) BBTE MNAT – KJNT, Kvár. 2013. 25.

²⁵ Lehmann Miklós: *A személyes tudás átadása.* Polanyiana IX(2000). 1–2. 71–86.

aztán amikor megtanultuk, akkor eleget csináltuk.” Ennek értelmében a hallgatólagos tudás átvételének folyamatában a következő lényeges tényezők játszanak szerepet: a megfigyelés, az utánzás és a gyakorlat.²⁶

A tudás narratív jellegéből adódóan az ismeretek közvetítése mind a generációk között, mind a gyógyító és a gyógyított között, az oralitás kommunikációs csatornáján történt. A betegségek és azok orvoslási folyamatai a szövegek hármas tipológiájában írhatóak le: „a deskriptív szöveg a fogalmi nyelvet használva írja le a betegség tüneteit, fázisait, a gyógyítás módozatát. Az argumentatív szöveg egy testállapot oksági előzményeit állapítja meg. A narratív szöveg a betegség és a gyógyulás kibontakozását kontextuális elemek (tér, idő, tárgyak, szereplők, konjunkturális elemek, oksági összefüggések) felhasználásával jeleníti meg”.²⁷

Bilibók Ildikó munkásságában megfigyelhető az idős generációk tudásához való ragaszkodás, annak tisztelete, eredményességének elismerése és ennek alkalmazása a hétköznapiakban. Babai Dániel és Molnár Zsolt a gyimesi népi növényzetismeretet tárgyaló írásukban is említést tettek erről: „Sokan mondják, hogy szüleik, az öregek sokkal több növényt ismertek, sőt régen minden növénynek megvolt a neve”.²⁸ Ezzel párhuzamosan Bilibók Ildikó hasonló vélekedése mellett ennek hitelességét és fontosságát is hangsúlyozza: „*S működik, ami régebb működött, az most es működik, pontosan úgy.*” Bilibók Ildikó a gyimesi növényismereten felül alternatív gyógymódok elsajátításában és alkalmazásában is jártas. Munkássága által megjelenik a különböző alternatív gyógymódokat forgalmazó színtereken, a saját kultúrájának tudását képviselve felhívja erre a figyelmet. Ezáltal a gyimesi népi tudás már nem csak a hagyományos, lokális közösség szintjén alkalmazódik. Ennek a külső hatásnak ellenére a tudás maga nem változik meg, csak kiegészül új, a gyimesi hagyományos ismeretektől eltérő információkkal.

A hagyományos gyógymódok iránt érdeklődők gyakorta kifejezetten a gyimesi gyógymódokról tudakoznak: „*A másíkok kérdezősködnék, ezt hogy csinálják, azt hogy csinálják, régebb hogy volt, ezt mivel gyógyították, milyen gyógynövény kell rá.*” A lokális tudás forgalmazásának fontossága meghatározó szerepet tölt be életében, munkássága arra is kiterjed, hogy a helyi közösségnek felhívja a figyelmét az őket körülvevő gyógynövények hasznosságára, ezáltal azt is hangsúlyozva, hogy a gyógyszeripar tömegesen piacra kerülő medicináit elkerüljék, és természetes módszereket alkalmazva gyógyítsák magukat. A hozzá fordul „beteg hisz a gyógyítóban és hisz a hiedelemrendszer diktálta vagy javasolt gyógymódban, s ez a hit hatékonyan működteti a sokszor éppen csak a placebo-effektust használó »gyógyítást«. Ez azért érthető, mert a hagyományos hiedelemrendszeren belül a beteg és a gyógyító viszonyában teljesen humánus összhang uralkodott – éppen a hiedelmek azonossága folytán –, ami a mai modern orvostudományban a lehető legtávolabb került egymástól”.²⁹ A népi specialisták esetében hangsúlyozandó a természettel való összhang fontossága. „Az embert a makrokozmosz részeként képzelték el, és gyógyításához a természetben talált anyagokat használták fel.”³⁰

²⁶ Lengyel Balázs: *A tudásteremtés lokalitása: hallgatólagos tudás és helyi tudástranszfer.* Tér és Társadalom XVIII(2004). 60.

²⁷ Keszeg Vilmos–Czégényi Dóra: *i. m.* 430.

²⁸ Babai Dániel–Molnár Zsolt: *Népi növényzetismeret II. Termőhely- és élőhelyismeret.* Botanikai Közlemények XCVI(2009). 119.

²⁹ Hoppál Mihály: *i. m.*

³⁰ Vámos Gabriella: *A népi orvoslás és az alternatív gyógymódok kapcsolata.* Kaleidoscop V(2014). 151.

Bilibók Ildikó – a hagyományos paraszti közösségek más gyógyítóihoz hasonlóan – nem vár fizetséget munkásságáért, gyógyításáért. Elmondása szerint gyakran felkeresik: *„Mikor kinek baja van. Napi szinten általában vannak.”* A beszélgetés során több alkalommal visszaemlékezett édesapja eredményes munkásságára: *„Szegény édesapát vitték, olyan es volt, hogy az egyik elvitte s a másik megvárta, hogy ne hogy el találjon menni. Rengéteget hordozták ló lábára es, annyi emberen segített.”* Bilibók Ildikónak ugyanakkor hídszerepe van a családban édesapja, Bodor István és fia, Bilibók Bálint között.

Bilibók Bálint (1995) egy olyan családba született, amelyben már a csak hallásból ismert dédapja, majd a nagypapa, később az édesanya is népi humán- és állatgyógyászattal foglalkoztak. Édesanyja részéről már tudatos volt a tanításra való odafigyelés, mivel látta fia érdeklődését: *„Én tanítottam, s úgy volt, örökké amikor őt kentem, s akkor örökké mondta, hogy édesanya, amit érzel, azt monddjad, hogy mi az. S akkor monddjad, hogy hova kell nyúlni. S most es mikor kimegyek, akkor az első az, hogy nyítsa ki az ágyát, hogy kenjem meg. Igen.”*

Mivel az általános iskola elvégzéséig Gyimesközépkolon élt, volt lehetősége nagyszüleitől és édesanyjától egyaránt tanulni: *„Kicsigyerekkorom óta én segítettem gyűjteni édesanyámnak a gyógynövényeket. Akkor mesélt mindig, hogy melyik növény mire jó, hogyan kell felhasználni, melyiket mennyi ideig szabad felhasználni. Van gyógynövény, amelyik csak ha kifőzöd, akkor jó, teát főzöl belőle. Van, amelyik igazán csak az alkoholban fejt ki hatását. Van, amit csak simán elrágcsálni is lehet.”* Ismereteit édesanyja is legitimálja, megfogalmazásában arra utal, hogy fia annak ellenére, hogy egy másik generáció tagja, nem rendelkezik kevesebb vagy hiányosabb tudással, mint ő maga: *„Hát ő pontosan úgy, mint én.”³¹ Most mondta, hogy szedjek gyógynövényt, neki es kell most vigyek. S ő es az olajait úgy csinálta. Tavaly nyáron es ő szedte meg a gyógynövényeket, s csinálta az olajat, itthoni gyógynövényekből. Máskor viszek én neki. Sokszor 3–4 litreket csinállok.”*

Csíkszeredai középiskolai tanulmányai alatt tudatosult benne, hogy milyen mennyiségű ismeretet halmozott fel az elmúlt évek során, így kezdett el tudatosabban foglalkozni ezzel a szakterülettel: *„Ott döbbsentem rá, hogy mennyi mindent tudok, amit a velem egykorbeliek nem, és hogy ez engem érdekel is. Ott inkább csak teákat főztem, de nagy ritkán borogatást is tettem egy-két kiment lábra, és persze a masszírozás sem maradhatott el.”* Az ilyen jellegű helyzetek a korábbiakban elsajátított tudás használatát eredményezték egy új szituációban.³²

Édesanyja visszaemlékezése szerint a masszírozást *„így családi körbe kezdte meg, s aki megkéri, ő es megcsinálja, de még nem ilyen hivatásszerűen. Tudják, hogy tudja. Ő es mind csinálja. Nem tudom, erre születni kell, s rá kell érezni arra a dologra, hogy az hogy működik.”*

Később az otthon megszerzett népi orvoslásban alkalmazott ismeretek befolyásolták pályaválasztását. Bilibók Bálint a harmadik generáció képviselőjeként a budapesti Semmelweis Egyetemen végezte el tanulmányait, jelenleg gyógy- és sportmasször, kamionsofőr. A kezdetekre való visszaemlékezésében ezt mondja: *„A gyógynövények mindig is jelen voltak az életemben, mert a családom nagyon közel áll a természetgyógyászhoz. Ezért már nagyon kis korom óta úgymond az életem részévé vált.”*

³¹ Ezzel a kifejezéssel az interjúalany arra utal, hogy fia pontosan annyi növényt ismer, mint ő maga.

³² Molnár Gyöngyvér: *i. m.* 69.

Jelenleg Magyarországon, Monoron él. A távolság azonban nem jelenet számára akadályt, hogy azokat a növényeket és gyógyászati módokat gyakorlatilag is alkalmazza, amelyeket felmenőitől elsajátított. Bár édesanyja elmondása szerint évente alig két alkalommal látogat haza Gyimesközéplekre, a gyógynövények begyűjtése ilyenkor rendszerint megtörténik, és legnagyobb százalékban ezeket a gyógynövényeket alkalmazza jelenlegi lakhelyén is: „*Szerintem Gyimes nagyon gazdag gyógynövénykinálatból. Én mai napig csak azokat használom. A vadmenta³³ az, amit sehol máshol nem láttam még, az ezerjófű³⁴ is ritka, a kokozja,³⁵ és az csak magasan szereti. Sok olyan növény van, amiből hoztam ide ki Monorra, és itt is megél, szereti, de van, ami egyáltalán nem. Azokat mindig kénytelen vagyok ott szedni.*” Bálintnak pontos térkép van a fejében arra vonatkozóan, hogy a különböző gyógyító hatású növények a völgy melyik részéről gyűjthetők be: „*Mindig Gyimes a cél, és hogy hová, az attól függ, hogy melyik gyógynövény a kiszemelt. Kokozzáért és kokozzakaróért Sötétpatakára megyünk, mert ott van egy nagyon jó hely, ahol sok van, és távol van minden autó, ember károsító hatástól. Mentáért Borospatakára megyünk, ezerjófű, az Nagypatak, cickafark, az Bánd, vadcsombor,³⁶ az Nyires teteje, katonaburján³⁷ Antalokpatakán, fekete nadálytő³⁸ szántóföldek mentén, orbáncfű³⁹ a hegyek gerincén, ahol jó a napsütés, például Sije teteje.*” A növények ismerete édesanyjához vezethető vissza, amit maga is megfogalmazott: „*Ezeket mind egy szálig Édesanyámtól tudom.*”

A korábbi adatokból jól kirajzolódik, hogy a hagyományos népi növényismeret négy generáción át öröklődött. A tudástranszferben jelentős szerepet tölt be a hallgatólágos tudás, amely a személyes tapasztalat útján szerzett tudást jelöli. Erre Lehmann Miklós is felhívja a figyelmet. Szerinte ez az az összetevő, amelyet vizsgálva feltárhatjuk azokat a folyamatokat, melyek döntően meghatározzák a tudás átadásának lehetőségeit.⁴⁰ Ezt a tudást teljes mértékben csak azok érthetik meg, akik fizikai értelemben is jelen vannak, ezért a hallgatólágos tudás fogalma a jelenlegi példában is fontos alapját képezi a tudástranszfernek.⁴¹ A család a hagyományok és értékek átadására törekedett, amelynek színterét a hétköznapiok képezték.⁴² Ez a három generációt magában foglaló példa megerősítést ad arra, hogy a népi növényismeret és növényhasználat generációról generációra történő átadása napjainkig a családi közegben történik meg. Az itt megszerzett tudás központi szerepet tölt be Bilibók Ildikó és fia életében, ezt alapvető és nélkülözhetetlen szegmensnek tekintik a gyógyításban. Mindezt kiegészíti egy olyan tudás, amely külső forrásokból ered, és amely sok esetben tudományosan alátámasztott információként kategorizálható.

³³ Népi megnevezés: vadmenta. Hivatalos megnevezés: lómenta (*Mentha longifolia* L.).

³⁴ Népi megnevezés: ezerjófű. Hivatalos megnevezés: szurokfű (*Origanum vulgare* L.).

³⁵ Fekete áfonya (*Vaccinium myrtillus* L.).

³⁶ Kakukkfű (*Thymus spp.* L.).

³⁷ Borzas gömbvirág (*Galinsoga ciliata* és *G. Parviflora* L.).

³⁸ Fekete nadálytő (*Symphytum officinale* L.).

³⁹ Közönséges orbáncfű *Hypericum perforatum* L.).

⁴⁰ Lehmann Miklós: *i. m.*

⁴¹ Lengyel Balázs: *i. m.* 60.

⁴² Buzás Norbert–Prónay Szabolcs: *Tudásteremtés és -alkalmazás a modern társadalomban.* Tanulmánykötet. Szegedi Tudományegyetem Interdiszciplináris Tudásmenedzsment Kutatóközpont, Szeged. 2015. 159.

Külső hatások – eltérő ismeretek és tapasztalatok

Az előbbieken a három generáción átívelő tudástranszfer bemutatásán keresztül az átadás és átvétel milyenségére is kitértem. Az is körvonalazódott, hogy ennek a nemzedékről nemzedékre áthagyományozott tudásnak homogén jellege van, hiszen az örökölt tudás a külső befolyásoló tényezők rendszeres megjelenése ellenére fontossági sorrendben az első helyen maradt. Ugyanakkor ennek a rejtett, hallgatólagos tudásnak kiegészítőjeként megjelenik az explicit tudás is, amelyet könnyű kifejezni, szavakba önteni, leírni, számszerűsíteni, és amely mindenki számára érthető információkat közvetít.⁴³

Az adatok azt mutatják, hogy az eltérő ismeretek beékelődése a hagyományos népi tudás mellé nem változtatta meg a régi tudást, csupán kiegészítette, megerősítette azt. Az első ilyen külső tényezőként az iskolát említhetjük, amelyre már egyik korábbi munkámban is reflektáltam, megállapítva, hogy a hagyományos népi növényismeret elsősorban az intézményesített oktatás által egészül ki.⁴⁴

Bodor István esetében ilyen külső befolyásoló tényezőnek tekinthetjük a könyvek használatát, amely abban nyújtott segítséget, hogy mind az emberi, mind az állati test felépítését, biológiáját megismerje és megértse annak érdekében, hogy munkája során eredményes kezeléseket végezzen. A Bodor István által használt könyvek később lánya tulajdonába kerültek, amikor ő is elkezdett foglalkozni a népi gyógyászzal. Az állatgyógyítást – mivel ez jellegzetesen férfi tevékenység és erősebb fizikumot igényel – nem tanulta meg édesapjától, neki a masszírozás és a gyógynövényekkel való orvoslás vált szakterületévé. Bilibók Ildikó rengeteg könyvet olvas annak érdekében, hogy ismereteit bővítse. Emellett részt vesz ilyen témában rendezett könyvbemutatókon, előadásokon, túrákon is. Fontos megemlíteni a MAG iskolát,⁴⁵ ahol a masszázstanfolyam elvégzése mellett alternatív gyógyászati módokkal is megismerkedett. Úgy gondolja, hogy minden gyógyászati eljárásnak megvan a maga szerepe és haszna a gyógyításban. A korábban családi részről elsajátított ismereteit új helyzetekben mutatta meg ezeken az eseményeken, és ez a tudás befolyásolta az új információk beépítését, továbbá felhasználhatta ezeket az új szituációkban.

Vámos Gabriella részletesen tárgyalja a népi gyógyítók és az alternatív gyógyászatokkal foglalkozók közötti különbséget.⁴⁶ Megfogalmazza, hogy a népi gyógyászzal szemben ez egy tudatos képzés, amelynek során a tanok szabadon cserélhetők, így az egyén sajátos világnézetet tesz magáévá. Az alternatív gyógyítók fokozatosan törekednek tevékenységük hivatalossá tételére, amely fontos a betegek, a hivatalos orvoslás képviselői és a többi gyógyító számára. Tudásukat tanfolyamok széles skálájával bővítik, ami hozzájárul világképük fejlődéséhez, illetve nagyobb erejű energia felhasználására lesznek képesek.⁴⁷ Adatközlőm tudásában a masszírozás és a növényismeret mellett ily módon megjelenik például a piócás gyógyítás is,

⁴³ Lengyel Balázs: *i. m.* 57.

⁴⁴ André Mária Irén: *i. m.* 11.

⁴⁵ A MAG rövidítés jelentése: Mintaként Alkalmazott Gondviselés. A témát illetően részletesebben lásd a következő írást a program honlapján: Portré – Géczy Gábor és a MAG. Online: <http://users.atw.hu/magtar/cikkek/mag/mag2.htm> (Utolsó megtekintés: 2022. 04. 05.)

⁴⁶ Vámos Gabriella: *i. m.*

⁴⁷ Vámos Gabriella: *i. m.* 150.

amelyet már évszázadok óta használnak a népi gyógyászatban, hiszen „nyelvemlékeinkben már a 13. századtól előfordul a nadály szó (szláv jövevényszó éppúgy, mint a pióca), és a régi orvosi könyvek – köztük Pápai Páriz Pax Corporisa – ismerték gyógyító hatását és javasolták használatát”.⁴⁸

Bilibók Ildikó példáján keresztül megfigyelhetjük a tudástranszfer kölcsönösségi formáját is, hiszen a képzések alkalmával az átadó átvevővé is válik, és fordítva. Erre a jelenségre vonatkozóan Bencsik Andrea, Juhász Tímea és Rác Irma is rámutatnak: „A tudásátadásnak, mint a tudásmendzsment egyik fontos alapkövének számos formája létezik. Egyik ilyen, a napjainkban egyre népszerűbb mentorálás, amely során egy mentor osztja meg a tudását a mentorálttal. Az újabb szakirodalom szerint már a mentor is tanulhat a mentoráltjától és kölcsönös tudásátadásról beszélhetünk”.⁴⁹ Bilibók Ildikó ebben az esetben mint a hagyományos gyimesi népi tudás átadója és mint az alternatív gyógymódokról ismereteket szerezni kívánó személy (értsd: átvevő) is értelmezhető.

Bilibók Bálint, mint a család harmadik generációs, gyógyászattal foglalkozó tagja, nap mint nap találkozik a külső befolyásoló tényezőkkel és hatásokkal. Esetében is érvényes, hogy más alternatív gyógyítókhoz hasonlóan „az információszerzés további lehetőségei a könyvek, folyóiratok és az interneten elérhető tartalmak: cikkek, fórumok, blogok, stb.”.⁵⁰ Elmondása szerint „most már igazán újat már csak könyvekből” tanul, amelyekből fel is sorolta a leggyakrabban használtakat: „Ahogy gondolja, úgy veszi hasznát.”⁵¹ Ez a kedvencem. Vadon termő és termesztett gyógynövények.⁵² Igazából csak ezt a kettőt használom. Tudok többet, ha kell, van nálam egy pár. Gyógynövényítár;⁵³ Bükki füvesember gyógynövényei,⁵⁴ ezeket is olvasom néha.”

Esetében a hagyományos tudás kiegészülése az iskolában folytatódott, majd szakmai irányultsága miatt a felsőfokú képzés során a gyógy- és sportmasször szakág a gyógyítás egy tudományosabb vetületét mutatta meg számára. Az ő szemléletében jelen van mind a hagyományos népi tudás, mind az alternatív gyógyászatok irányába való nyitottság, mind pedig az orvostudomány ágát képviselő tudományos megalapozottságú ismeretek. Ilyen módon a tudástranszfer folyamatában mind a család részéről, mind pedig a külvilág felől érkező hatások felhalmozódtak tudáskészletében. „A tudás az egyének emlékezetében tárolódik, megtapasztalt helyzetekhez, ismert személyekhez kötődik, narratív természetű. Aktivizálódását a szituáció (betegség, beszédhelyzet, emlékezés) biztosítja.”⁵⁵ Az ismeretek aktivizálódása során a gyógyítás saját szemléletének a kivetülése, hiszen az ember mindig úgy gyógyít, ahogy gondolkozik.⁵⁶

⁴⁸ Hoppál Mihály: *i. m.*

⁴⁹ Buzás Norbert–Prónay Szabolcs: *i. m.* 159.

⁵⁰ Vukov Anikó: *Gondolatok napjaink népi gyógyászatának kutatásához*. Veritatis Imago II(2018). 45.

⁵¹ Babai Dániel–Molnár Ábel–Molnár Zsolt: „Ahogy gondolja úgy veszi hasznát.” *Hagyományos ökológiai tudás és gazdálkodás Gyimesben*. MTA BTK Néprajztudományi Intézet–MTA Ökológiai Kutatóközpont Ökológiai és Botanikai Intézet, Budapest–Vácrátót 2014.

⁵² Szerk. Bernáth Jenő: *Vadon termő és termesztett gyógynövények*. Mezőgazda Kiadó, 2013.

⁵³ Szerk. Szendrei Kálmán–Csupor Dezső: *Gyógynövényítár – Útmutató a korszerű gyógynövény-alkalmazáshoz*, Medicina Könyvkiadó Zrt. 2012.

⁵⁴ Lopes-Szabó Zsuzsa–Szabó György: *A bükki füvesember gyógynövényei*, Szabó György magánkiadása, 2008.

⁵⁵ Keszeg Vilmos–Czegényi Dóra: *i. m.* 430.

⁵⁶ Vajkai Aurél: *i. m.* 13.

Eredmények, következtetések

A növényekről való beszélés elsődleges motivációja az embert körülvevő hatások verbális megfogalmazása. A generációról generációra öröklődött tudás a közösség kollektív ismereteit foglalja magában, amely nemzedékenként változott, kiegészült. A népi gyógyászat összetett és bonyolult jelenség, amelyben több külső hatás is megjelenik, illetve több tudásréteg kerül egymásra. A tudást minden időszakban a közösségi és egyéni tapasztalat egyaránt befolyásolja, ennek hatására folyamatos változáson megy át. Állandó átalakulásának megfigyelése által a tudás változásának folyamatai is tisztán kirajzolódnak. Ennek eredményeként a több generáción át örökölt tudás és az alternatív, újonnan szerzett ismeretek egymás mellett, egymást kiegészítve jelennek meg a tudástárban.

A családban megszerzett tudás központi szerepet tölt be a gyógyító család életében, ezt alapvető és nélkülözhetetlen szegmensnek tekintik a gyógyításban. Ez a tudás homogén jelleggel bír, amelyet kiegészít egy explicit tudás. Ez külső forrásokból érkezik, és sok esetben a tudományos megalapozottságú. Ugyanakkor a családban sem az elköltözés, sem pedig a nagyfokú mobilitás nem tekinthető szakító tényezőnek, a hagyomány az életformától függetlenül él tovább.

Azáltal, hogy a hétköznapi használatban, beszélgetésekben természetes módon megjelenik a hagyományos tudás alkalmazása, az ebbe való belenevelődés biztosítja a fiatal generáció növényismeretre, növényhasználatra vonatkozó tudását. Ezt jól szemlélteti a Bilibók Ildikóval készített interjú következő részlete: „*Vagy régebb így ha összegyűltek, ilyenekről beszéltek, hogy valami elbetegedett, s akkor ki mit mondott, azt adtak. Állatot, embert, mindent meggyógyítottak. Ha kimentél a kalibához, ott nem futtál be.*”

A népi növényismeret és növényhasználat, illetve a népi gyógyászat a mindennapi élet és a szokásrend része. Napjainkban az figyelhető meg, hogy ennek a tudásnak az alkalmazása már nemcsak abban a hagyományos közegben alkalmazódik, amely kitermelte azt, hanem kilép ebből a keretből és gyakran más külső kontextusokban is megjelenik, újraértelmeződik. A Bilibók Ildikó és családja gyógyítási gyakorlata azt példázza, hogy az általuk felhalmozott hagyományos tudás olykor más földrajzi térben, Gyimesen kívüli településeken, sőt külföldön is alkalmazásra kerül. A gyógyított személyek ilyenkor egy másik kulturális közegből érkeznek, de ennek ellenére elfogadják, legitimnek tekintik a gyógyítási folyamatot. A gyimesi hagyományos népi tudás a saját kontextusából kikerülve sem változik meg alapvetően, csupán új ismeretekkel, új gyógyítási módszerekkel egészül ki.

Plant Knowledge and Plant Use of Three Generations of a Family from Lunca de Jos in the Light of Knowledge Transfer

Keywords: Gyimes Valley, Gyimesközéplek (Lunca de Jos), herb knowledge, knowledge transfer, ethnobotany

The study presents a slice of the traditional herb knowledge through three generations of a family from Lunca de Jos that practices folk medicine. The paper discusses in details the folk knowledge about plants passed down from generation to generation, as well as the external knowledge that influences and shapes it.

Tóth Mária Orsolya

A marosludasi telep konszolidációja (1901–1915)

A magyar állam a 19. század végén, 20. század elején több nagy méretű telepítési akciót folytatott, köztük Marosludason is.¹ A marosludasi telepítés² fő célkitűzése a község megerősítése volt: „Azon telepek között, a melyeknek a járási székhelyeken élő magyar értelmi osztálynak, iparosoknak és kereskedőknek oda telepített kisgazdákkal való megerősítése a célja, Marosludas-é az elsőség. E háromezer lakosú nagyközség a Mezőség leghosszabb völgyének, a Ludas patak torkolatánál fekszik, a hegyek alá kanyarodó Maros folyó jobb partján”.³

A magyar kisgazdák Marosludasra való betelepítésével több probléma is megoldódott: szabályozták a megművelhető földek kiosztását, megelőzték a helyi magyar közösség asszimilálódását a környékbeli románsághoz, és nem utolsósorban megakadályozták a székelyföldi kisgazdák elvándorlását.⁴

A marosludasi hozzátelepítést az 1894. év V. törvénycikkelye szabályozta. 141 család betelepítésével alakult meg 1903–1905 között a négy telep: Andrásy-, Eczken-, Mezőalbis-, Belsőtelep Marosludas községben. Az állam két nagybirtokostól vásárolta meg a telepítésre szánt területet: ifjú gróf Andrásy Gyulától és Albisi Eczken Sándortól.⁵

Tóth Mária Orsolya (1984) – doktorandusz, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Hungarológiai Doktori Iskola, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, tothmariaorsolya@gmail.com

A szerzőt a tanulmányban feltárt anyag kutatásában az MTA Domus junior ösztöndíj (2019) segítette.

¹ Az Erdélybe történt telepítésekről lásd bővebben Keszeg Vilmos több írását, amelyekben említést tett a marosludasi telepítésről is: Keszeg Vilmos: *XX. századi betelepítések (Detreheuntelep)*. = Kisebbségkutatás 15 (2). 2006, 260–294. Elektronikus elérhetősége: <http://epa.oszk.hu/00400/00462/00030/cikk4b26.html> (Utolsó megtekintés: 2021. 01. 29.); Uő: *XX. századi erdélyi betelepítések* (tematikus szócikk). = Bárdi Nándor (koord.): Romániai magyar lexikon. Művelődéstörténet. Transindex–Jakabffy Elemér Alapítvány. 2010. 10. 7. Elektronikus elérhetősége: <http://lexikon.adatbank.ro/tematikus/szocikk.php?id=40> (Utolsó megtekintés: 2021. 01. 29.)

² Az állami telepítéseknek két formája volt: új község létrehozása telepítéssel (legalább 150 gazdálkodó telepes családdal) és meglévő község megnagyobbítása hozzátelepítéssel (legalább 10 telepes családdal). A marosludasi telepítés tehát a második kategóriába tartozik. Vö. 1894 évi V. tc. Online:

<https://net.jogtar.hu/ez-er-torveny?docid=89400005.TV&searchUrl=/ez-er-torvenyei%3Fpagenum%3D34> (Utolsó megtekintés: 2022. 04. 05.)

³ Lovas Sándor: *A legújabb állami telepítések Magyarországon*, Darányi Ignác M. Kir. Földmivelségi Miniszter megbízásából, A m. kir. földmivelségi miniszter kiadványa, Budapest, Pallas Részvénytársaság Nyomdája, 1908. 235.

⁴ Vö.: Keszeg Vilmos: *i. m.* 2010.

⁵ A marosludasi hozzátelepítést feldolgozó munkák: Lovas Sándor: *i. m.*; Domokos Judit: *Gazdálkodás és életforma-változás két bukovinai telepes családban*. 1998. Szakdolgozat. Szakmai irányító: Gazda Klára. Kolozsvár, BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék; Szekeres Adél: *A marosludasi telepítés (1902–1905)* = Pál-Antal Sándor (szerk.): *A Maros megyei magyarság történetéből. Tanulmányok I–II.* Mentor Könyvkiadó, Marosvásárhely 2001. II. 257–274.; Tóth Mária Orsolya: *Telepítéstörténetek Andrásytelepen*. 2013. Mesteri dolgozat. Szakmai irányító: Keszeg Vilmos. Kolozsvár, BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék; Uő: *Az etnikus és szakrális tér kialakulása/kialakítása Andrásytelepen*, = Erdélyi Múzeum LXXXI (2019) 2.116–126.; Uő: *Marosludas mellé telepedett bukovinai székely családok életének alakulása az anyakönyvek fényében (1945-ig)* = Bukovinai székelyek nyomában, A 2020. június 12–14. között Bonyhádra tervezett és a koronavírus miatt elmaradt konferencia tanulmánykötete, 2020. 49–71.;

Jelen tanulmányban a marosludasi telep kezdeti éveit (1901–1915), az akkomodáció és konszolidáció periódusát ismertetem. A hozzátelepítéssel és az ezzel egyidejű gazdaságpolitikai törekvésekkel egy új korszak veszi kezdetét nemcsak a marosludasi, de a környékbeli magyarság életében is, emiatt is hasznos szemügyre venni a kincstár és a telep közötti *kommunikáció* mibenlétét.

A kutatásom során három forrást dolgoztam fel: a földművelésügyi miniszter éves jelentéseit,⁶ továbbá a telepkezelői és telepfelügyelői beszámolókat.⁷ A jelen tanulmány újdonsága abban áll, hogy a fenti források elemzése új megvilágításba helyezi a telepítéssel kapcsolatos tudományos kutatást. A marosludasi telepítés kapcsán Szekeres Adél a Lovas Sándor-féle munkára építette a telepítés kezdeti időszakának bemutatását, így a jelen tanulmányban feldolgozott forrásokat nem használta fel.⁸

A marosludasi hozzátelepítéssel a község magyar lakossága mellé egy heterogén összetételű, 16 vármegye 47 településéről érkező, települni vágyó magyar anyanyelvű, református és római katolikus kiscgazdát fogadtak. A telepítési feltételeknek⁹ eleget tevő családok kezdeti nehézségeinek leküzdésében szerepet vállaló földművelésügyi minisztériumhoz félévente jelentések érkeztek, melyek felvázolták a telepen¹⁰ felmerülő problémákat, de az igényeket/javaslatokat is. A kutatás tehát ezeket a jelentéseket igyekszik feldolgozni három fő szempont szerint: milyen erőforrások álltak a betelepített közösség rendelkezésére; mi segítette/gátolta a zökkenőmentes fejlődést; milyen volt a telepes gazdák hozzáállása. Az átvizsgált időszak, 1901–1915, elegendő információt tartalmaz a következtetések levonásához.

Az éves jelentések

A telepítésekre vonatkozó miniszteri éves jelentéseket a Magyar Korona Országai részére kiadott Állami Költségvetések éves beszámolóiban olvashatjuk.¹¹ A földművelésügyi minisztérium telepítésekkel foglalkozó jelentései két tömbre különíthetők: az első részben felvázolják a telepítési alap aktuális pénzügyi állapotát, az ebben eszközölt különféle kiadásokat, a telepek értékét, a földterületek nagyságát, további költségeket, a második rész pedig a telepítvényekről beérkező jelentéseket tartalmazza.

Uő: „... *ha meg halgatásra talál az én esedezésem...*” *A Marosludas mellé telepített bukovinai székegyek első 15 éve a levéltári forrásokban.* = Erdélyi Múzeum LXXXIII(2021) 2. 21–36.

⁶ A miniszteri jelentések éves beszámolóit regisztráció nélkül is elérhetők a https://library.hungaricana.hu/en/collection/allami_koltsegvetes/ adatbázisban.

⁷ A telepkezelői és a telepfelügyelői beszámolók a Magyar Nemzeti Levéltárban találhatóak. Az MNL-beli kutatás 2019 nyarán és 2020 januárjában valósult meg.

⁸ Szekeres Adél: *i. m.* 257–274.

⁹ A sorshúzás előtt a kiscgazdáknak bizonyítaniuk kellett, hogy rendelkeznek a későbbi törlesztésekhez szükséges vagyonnal. Vő.: Lovas Sándor: *i. m.* 247–248.

¹⁰ Gyűjtőnévként használták. A korabeli beszámolóokban mindig egyes számban használták, illetve amennyiben pontosítani óhajtották az információt, megadták a szóban forgó telep saját nevét is.

¹¹ Az éves lebontásokat lásd bővebben: https://library.hungaricana.hu/en/collection/allami_koltsegvetes/ (a 1901–1920 közötti időszakban). (Utolsó megtekintés: 2021. 10. 24.) A marosludasi hozzátelepítéssel kapcsolatos adatokat 1915-ig követhetjük nyomon.

A jelentéseket általában az aktuális földművelésügyi miniszter összegezte a beérkező féléves jelentések alapján. A féléves jelentéseket az adott telep telepkezelője állította össze, és június–júliusban, illetve december végén–január elején felterjesztette ahhoz a Telepítési Felügyelőséghez, amelyhez a telep tartozott. Itt a jószágigazgató összesítette a beérkező beszámolókat, majd továbbküldte a budapesti Földművelésügyi Minisztérium telepítésekkel foglalkozó szakosztályához. Mindhárom jelentés objektív hangvételű, csak a lényeges információk felvázolására támaszkodott. A legterjedelmesebb a telepkezelő jelentése.

A telepkezelő egy 38 kérdésből álló, 11 oldalas jelentést töltött ki évente kétszer. A kérdések gazdasági, társadalmi, erkölcsi, demográfiai, közegészségügyi, kulturális vonatkozásúak voltak. A beszámoló első részében a szóban forgó telep lokalizálását követően a telepállományok számára, típusára, az elmúlt félévben történt cserékre/átruházásokra/lemondásokra történt utalás, de emellett az új építkezések, épületjavítások, épületátadások is szóba kerültek annak függvényében, hogy a kincstár végrehajtott-e ilyen jellegű beruházásokat vagy sem.

A telep dinamikáját a demográfiai adatok tükrözték; a telep lélekszáma mellett külön helyet kaptak a növekedést és apadást dokumentáló adatok. Amennyiben szaporulat történt az adott telepen, a születési faktorok mellett az egyéb növekedést eredményező tényezőkre is rákérdezett a jelentés; ezek lehetnek bedolgozó cselédek/napszámosok, vagy kihelyezett lelencek. Hasonló módon történt az apadási paraméterek felvázolása is. Az előre megadott táblázatok összehasonlításként tartalmazták az előző félév adatait is. Ezek alapján a telepfelügyelőség következtetéseket vont le a telep fejlődését, stagnálását vagy esetleg hanyatlását illetően.

A telepesek egészségügyi állapotához kapcsolódó kérdések nemcsak gazdasági szempontból voltak jelentősek – hiszen egy betegeskedő populáció nem tudja optimálisan ellátni a birtokában lévő telepállományt, ezzel veszélyeztetve a többi haladását is –, hanem az adott térségben előforduló járványok és az azokkal szembeni intézkedések kiszűrésére is alkalmaztak voltak.

A tudósítás egy kérdés erejéig kitért a telepesek vallási, erkölcsi magatartására, hiszen az alkalmatlan, helytelen viselkedés kimozdítással járt. A tanügyhöz kapcsolódó kérdések a tanerők név szerinti felsorolásával kezdődtek, majd a tanköteles gyerekek számának pontos feljegyzése mellett kiemelték a mindennapi iskola, vasárnapi iskola, a kiseddóvó és a gazdasági ismétlők résztvevőinek tényleges létszámát. A továbbtanulás mint lehetőség a különféle mezőgazdasági háziipari tanfolyamok keretén belül valósulhatott meg. A jelentés további javaslatokat kért a tanfolyamokon észlelt esetleges hiányosságok jelentésére, illetve kiküszöbölésére.

A beszámoló soron következő kérdései a telep gazdasági állapotára vonatkoztak. Az időjárás alakulása, az elmúlt félévben bekövetkezett elemi csapások, a gyom- és rovarirtás terén elért eredmények, munkálatok ismertetése után a munkásviszonyokról, majd a földművelés különböző szekcióiról szóló jelentéseket olvashatjuk. A bevetett területek, a takarmánykészlet jelenlegi állását a tenyészállat-állomány részletes bemutatása követte. A jelentésben viszonyítási pontként mindig megjelentek az előző év számadatai. A kincstár kiemelten foglalkozott a tenyészállatok megfelelő számú utánpótlásával, mely kedvezményes árú hozzáféréssel valósult meg. Továbbá számontartotta a telep előző éves és jelenlegi állatállományát, érzékenyen reagálva az esetleges apadásra, így mindig készen állt annak feltöltésére. Az állomány optimalizálása létfontosságúnak bizonyult egy mezőgazdaságra és állattenyésztésre épülő tanyai rendszerben élő közösség számára.

A telephelyek ideális működését nemcsak a mezőgazdasági tényezők segítették, hanem egy működőképes infrastruktúra kiépítése is. Napirendre került az utak, hidak karbantartása, a birtokhatárok, árkok, határkövek rendszeres felülvizsgálata, a vízszükségletért felelős kutak gondozása. A kincstár ezeket mind figyelemmel követte, és ha kellett, korrigálta az esetleges problémákat. Az út menti területek és belsőségek fásítására minden évben kiutaltak bizonyos számú gyümölcs- és erdei facsemetét. Ezeket ingyen vagy jutányos áron kaphatták meg a telepések. A szükségletet az éppen aktuális állomány/a kipusztult csemeték felmérése után határozták meg. A szőlősök, a selyemhernyó-tenyésztés területén tett lépések, a méhészetben, a baromfitenyésztésben történt előrehaladások jelentése nemcsak a segélyezésre szoruló területek kiszűrését szolgálta, de a telep fejlődését is dokumentálta.

A különféle állatállományok és gabonakészletek feltérképezésére szolgáló kérdéseket a gazdasági gépek lajstromba helyezése, továbbá a gépesítési törekvések terén elért eredmények, esetleges észrevételek megnevezése követte. A kincstár több ízben is szorgalmazta a hatékonyság növelése érdekében a gazdasági gépek használatának mielőbbi elterjedését.

Az utolsó kérdések a telepállomány pénzügyi állapotára kérdeztek rá; az előző évi hátralékok mellett a folyó évi tartozásokat és törlesztéseket is összeírták. Így könnyen követhető a telep törlesztési görbéje. A kincstári tartozások mellett a telepések vagyonosodását is monitorizálták; összeszámolva az újonnan megvásárolt telkek nagyságát, minőségét, értékét. Fontos volt lokalizálni a megvásárolt birtokokat/földeket, hiszen ezek igazolták a telep fejlődőképességét, megerősödését.

Külön kérdést szántak a telepes lakosság helyzetének és hangulatának felvázolására. Erre a kérdésre általában szűkszavú, általános válaszok érkeztek.

A telepek különféle kedvezményekben részesültek; ezek részletezése mellett feltüntették a kezdemény típusát és annak pénzbeli értékét. Az utolsó előtti kérdés a telepen működő különféle szövetkezetek, egyletek, körök, mintagazdaságok működése felől érdeklődött, az utolsó pedig az egyéb észrevételeknek adott helyet.

A jelentés kitöltését követően a kincstári telepkezelő felküldte a szóban forgó dokumentumot a kolozsvári Telepítési Felügyelőséghez, ahol láttamozta az éppen aktuális hivatalfőnök, aki összesítette a beérkező jelentéseket, majd a két jelentést tovább küldte Budapestre az illetékes szakosztályokhoz.

A Marosludasi M. Kir. Telepkezelőség jelentései közül hat darab maradt fenn: 1911 – első és második félév, 1913 – első és második félév, 1914 – első félév, illetve 1915 – második félév.¹² A Kolozsvári M. Kir. Telepítési Felügyelőség összesítő jelentései között az említett hat beszámoló mellett fennmaradtak az 1912-es év első és második féléves gépelt összeírásai is.¹³ Ezek az összeírások a Felügyelőséghez tartozó 8 telep – Dévai új telep, Felsődetrethem, Fehéregyháza, Kara, Marosludas, Nagysármás, Magyarernemegye, Vice – féléves helyzetét rögzítették. A kolozsvári Telepítési Felügyelőség 6 vármegye telepeinek igazgatását végezte: Hunyad, Torda-Aranyos, Nagy-Küküllő, Kolozs, Beszterce, Szolnok-Doboka.

A két hivatal beszámolóí és a földművelésügyi miniszter év végi beszámolóí alapján tanulmányozható a vizsgált telep kezdeti fejlődése. Az első világháború éveiben a jelentések felterjesztése megtorpant, így a miniszter beszámolóí is elmaradtak. Egy 1921-es jelentés arról számolt be,

¹² Lásd bővebben: MNL, Budapest, K 184 szekció, 36. tétel, 1912/606. csomó, 1913/766. csomó, 1914/1079. és 1916/1550. csomókban.

¹³ Lásd az említett csomókban.

hogy a telepek egy része idegen megszállás alá került, és az aradi jószágigazgatóságnál őrzött nyilvántartásokat a megszálló román hatalom nem hajlandó átadni.¹⁴

Jelen tanulmány három forrás feldolgozását, az ezekből származó adatok értelmezését és összegzését tűzte ki célul. Elsőként a földművelésügyi minisztérium éves jelentéseinek második részét igyekszik áttekinteni, pontosabban a Marosludasról beérkező adatokat, melyek átfogó képet alkotnak az újonnan létrehozott hozzátelepítés kezdeti időszakában végbemenő társadalmi-gazdasági fejlesztésekről, esetleges problémákról és azok kiküszöböléséről, a telepes családok helyzetéről, a telep konszolidációjáról. Másodsorban pedig a fellelt féléves telepkezelői és telepfelügyelői beszámolóba nyújt betekintést. Utóbbiak tovább színezik a miniszteri jelentések objektív ismertetőit.

A telep helyzete az éves jelentések tükrében

Az éves/féléves jelentések száraz adatokat tartalmaznak. Ezek ismerete relevánsnak bizonyul a marosludasi telep fejlődésére vonatkozó következtetések levonásához.¹⁵ A miniszteri jelentések bemutatását tartalmuk szerint kategorizáltam, így az említett három kérdés alapján, három nagy csoportba gyűjtöttem össze az információkat.¹⁶ Az évenként ismétlődő beszámolók egy-két adatban tértek el egymástól, legtöbb esetben ugyanarról a problémáról tárgyaltak. Első kategóriába a kincstár által nyújtott erőforrások, segélyek és támogatások kerültek; a második csoportba a telep jövedelme, a felmerülő panaszok, az ezekre beérkező javaslatok; a harmadikba pedig a telepes gazdák, családok élete, hozzáállása.

A telep erőforrásai

Egy jól működő közösségben, társadalomban esszenciális azoknak a szellemi, anyagi, gazdasági, társadalmi tényezőknek a jelenléte, amelyek lehetőséget adnak a kitűzött célok megvalósításához. A kincstár által nyújtott segélyek, alacsony kamatú vagy kamatmentes támogatások az új telep gazdasági fellendülését szolgálták. A hozzátelepítés akkor válhatott igazán sikeressé, ha a kincstár nemcsak a telephely megpályázásában nyújtott segítséget, hanem tovább is gondoskodott a letelepedett kisgazdák jólétéről.

A támogatások részletesebb bemutatása előtt szükséges felvázolni a telep értékét, nagyságát, az egyes telepek felosztását és méreteit, a telepítési feltételeket, a települők kötelezettségeit, ugyanis ezek ismerete esszenciális a következtetések levonásakor.

Az 1901-es esztendő jelentéséből¹⁷ megtudhatjuk a marosludasi birtok aktuális értékét: a gróf Andrassy Gyula-féle birtok vételára 444 601 Kr 69 f, az Eczken Sándor-féle birtok vételára 123 759 Kr 78 f. Emellett az Eczken Sándorral kötött szerződés részleteire, a birtok nagyságá-

¹⁴ Lásd: https://library.hungaricana.hu/hu/view/AllamiKoltsegvetes_1921-1922/?pg=783&layout=s&query=telep%C3%ADt%C3%A9s (Utolsó megtekintés: 2021. 11. 11.)

¹⁵ A továbbiakban a dőlt betűvel írt részek szó szerinti idézetek az MNL-ben fellelt iratokból.

¹⁶ Jelen tanulmány a készülő doktori disszertációnak egyik alfejezete. A terjedelmi korlátok miatt itt nem térek ki az egyes évek részletes felvázolására, ezeket majd a disszertációban fogom ismertetni.

¹⁷ Lásd: https://library.hungaricana.hu/en/view/AllamiKoltsegvetes_1903/?pg=1166&layout=s&query=marosludas (Utolsó megtekintés: 2021. 11. 11.)

ra, vételárára és annak fizetési feltételeire, a létesítendő két telep nevére is kitért a beszámoló. A kincstár, az eladó előrehaladott kora miatt, a birtok megvásárlásával 142 484 Kr 5 f tiszta jövedelemhez jutott, amelyet a telepítési alap minden ellenszolgáltatás nélkül kapott meg.¹⁸

A két nagybirtok megvásárlásával 3723 kat. hold terület került a kincstár kezelése alá Marosludas és Marosbogát községekben. A telepítési terület 3733 1444/1600 kat. hold; ebből közcélokra 307 kat. hold 144 □öl területet vontak le az állami iskolák, kiseddóvoda, a templomok javára, lelkészi és kántori földekre, a község javára kijelölt különféle célokra (faiskolák, kenderáztató, dögterek, agyaggödrök és homokbányák, nemesfűztelep, epreskertek), utak létrehozására. A teljes területből 3415 kat. hold 1300 négyszögöl maradt fent, amelyen 141 telephelyet alakítottak ki a földműves kisgazdák részére; 20 belső telephely a marosbogáti kincstári birtokon, 70 külső tanya a gróf Andrássytelepen, 25 az Eczkentelepen és 26 a Mezőalbistelepen.

A négy telepen különböző méretű telephelyeket mértek ki annak függvényében, hogy milyen adottságai voltak az adott területnek. Így csak a szőlősök voltak azonos méretűek, a szántók, legelők és erdők eltérő nagyságúak lettek. Egy belső telephely 20 kat. hold 800 □öl, a külső tanyai telephely gróf Andrássytelepen 24 kat. hold, Eczkentelepen 22 kat. hold, Mezőalbistelepen pedig 27 kat. hold volt.

A telephelyek, illetve tanyák vásárlási és törlesztési értéke a lakóházzal együtt 6200–9660 korona között ingadozott, melyből a telepesek a sorshúzás előtt a Királyhágón túli telepek esetén 700–800 Kr-t tartoznak lefizetni. Ki nem egyenlített vételár esetén az első két-három évben 2–3% kamatot kellett, hogy fizessenek, a törlesztést pedig a harmadik-negyedik évben kezdték meg, és 50 év alatt fejezték volna be 3, illetőleg 4% kamattal, minden november 1-jén esedékes annuitási részletekben. A törlesztési részletekből 6.43–14.20 Kr évi teher esett a telephely minden kat. holdjára.¹⁹

A kincstár visszavásárolhatta a telephelyt a mindenkori birtokostól, ha az: 30 napnál több ideig igazolatlanul távol marad a telephelyétől; ha a telephelyét idegennek egészben vagy részben bérbé adja; két év leforgása alatt nem építi be a telepítési okiratban előírtak alapján, telephelyét a kincstár beleegyezése nélkül jelzálogosítja, más telkekkel egyesíti és/vagy felosztja; a telepest egy évet meghaladó szabadságvesztésre jogerősen elítélik; magatartásával, ismételt figyelmeztetés ellenére is zavarja a telep békéjét; elveszíti magyar állampolgárságát; legalább két év hátraléka van a kamatok lefizetésére; ha a telephely árverés alá kerül. A kincstár visszavásárlási joga a telephely telekkönyvi bekebelezésétől számított 50 év elteltével szűnt volna meg, még akkor is, ha a telephelyet teljes mértékben kifizette az első telepes.

A kincstári támogatások mibenléte

A kincstár első nagy beruházása után további támogatásokban részesítette kisgazdáit. Ezek a juttatások négy aspektus alapján figyelhetők meg: ingyen kiosztott javak/vissza nem térítendő pénzbeli támogatás, kamatmentes visszafizetési lehetőségek, alacsony kamatú kölcsönök, 25–50%-os kedvezmények.

¹⁸ Lásd bővebben az Állami költségvetések 1903-as beszámolójában, illetve Lovas Sándor: *i. m.* 237–238. és 401–410.

¹⁹ Vö.: https://library.hungaricana.hu/en/view/AllamiKoltsegvetes_1905/?pg=1263&layout=s&query=marosludas (Utolsó megtekintés: 2021. 10. 24.)

A marosludasi telep vissza nem térítendő pénzbeli támogatása a megvásárlás évében indult. 1902-től kezdődően a kincstár minden évben pénzt utalt a különféle épületek felépítésére, karbantartására, bővítésére vagy berendezésére. A 141 telepes ház építése három évig tartott (1902–1905). A tanyai iskolák, illetve a beltelepi kisdodóvoda felépítése és felszerelése 1903-ban zajlott. 1908-ban haranglábakat szereltek a három tanyai iskolákhoz, 1909-ben pedig felújították az eczkentelepi iskolát és tanítói lakást.

Az állam mindkét marosludasi egyházat több éven keresztül finanszírozta. A református templom bővítése (1908), papi és kántorlak építése, berendezése (1903–1908), a kántori állás segélyezése (1908), a lelkészlak bővítése (1910) napirenden volt. Emellett 1904-ben a római katolikus templom és papi lak építéséhez szükséges téglá beszerzését, a templom belső berendezését (1906) is állta.

1909-ben fogyasztási és értékesítő szövetkezet indult Marosludason 200 darab 30 koronás üzletrésszel, amelyből 106 telepes 128 üzletrészt jegyzett, 1914-ben pedig 136 tag volt 178 üzletrésszel.

A kedvező infrastruktúra kiépítése érdekében 1903-ban elkészült 25 km hosszúságú fő- és dűlőút kiépítése, melyek karbantartása 1904-ben is folytatódott, illetve 6 km hosszúságban szabályozták a Fundatura patakat, alagsöveztek 160 hold területet, és a magasabban fekvő tanyák részére 6 közkutat ástak. 1908-ban mélyfúrással kísérleteztek, sikertelenül, 100 méter mélységben sem találtak vizet. 1904-ben gyalogjáró hidat építettek a Ludas-patakon át.

Az ingyen kiosztott javak általában termények, vetőmagok, szőlőoltványok, gyümölcs- és erdei facsemeték, tenyészállatok, gazdasági gépek voltak. Ezek a kezdeti, a beköltözést követő időszak nehézségeinek leküzdésére szolgáltak, majd az inséges időkben a teljes leszegényedést, a telep elhagyását igyekeztek meggátolni. 1904-ben nagy volt a szárazság, ebből kifolyólag a kincstár kukoricát és szénát osztott a telepeseknek. Tavasszal biztosította a szükséges vetőmagot, melyet természetben vagy pénzben kellett, hogy törlesszenek.²⁰ De az ősszel vagy tavasszal befogadott telepesek részben ingyen, részben kedvezményes áron szalmát, polyvát, vályogot és épületfát kaptak a kincstár készletéből. 1910-ben a terméshozam optimalizálása érdekében 178 mázsa műtrágyával segítette a telepesek gazdálkodását.

A szőlősök betelepítéséről/a hiányok pótlásáról, a szükséges karók beszerzéséről a kincstár 1903-tól kezdődően minden évben gondoskodott. Emellett figyelt a megfelelő számú gyümölcsfa- és erdei facsemeték biztosítására is.²¹ Ezeket ingyen vagy kedvezményes áron ajánlotta fel a telepes gazdák szolgálatára. Emellett a faiskolák, erdősítések is napirendi ponton voltak a telepítés első éveiben. Minden éves jelentésben külön rovat foglalkozott az elpusztult csemeték számbavételével, a hiányok pótlására irányított munkálatok elvégzésével, az esetleges gondok kiküszöbölésére tett javaslatok felvázolására.

A telepesek már 1904-ben megkaphatták az 50%-os kedvezményt, amennyiben kérvényezték 2 tenyészbika és 2 tenyészkan megvételét. A tenyészállatok beszerzését a további években is biztosította az állam. 1905-től nyomon követhető a telepesek állatállománya is.²² 1910-ben a kincstár 74 telepesnek 145 fajtehenet osztott ki kedvezményes fizetési feltételek mellett, felválalva továbbá a kiosztott tehének vasúti szállítási költségeit is.

²⁰ A gabona- és vetőmagsegély éves felbontását lásd bővebben az M2. mellékletben.

²¹ Lásd bővebben az M4. mellékletben.

²² Lásd bővebben az M3. mellékletben.

A telepek gazdasági felszereltségével kapcsolatos információk nem derülnek ki a miniszteri jelentésekből, ellenben a kincstár által kiosztott gazdasági gépek típusára és mennyiségére találunk utalásokat. 1910-ben 17 darab, 1911-ben pedig 5 permetezőgépet jutattak a telepeseknek. A gazdasági gépállományról a telepkezelői beszámolókból olvashatunk bővebben.

A kincstár hozzájárult továbbá a telepen megszervezett különféle mezőgazdasági háziipari tanfolyamok (1906, 1907, 1909 – kosárkötő, 1911 – kosárkötő és kertibútor-tanfolyam, 1912, 1913 – fafaragó), mezőgazdasági előadások (1909, 1911, 1912, 1913) megtartásához, az állatiállások (1910, 1911) megszervezéséhez, az iskolai jutalmak (1910, 1911) kiosztásához.

A kincstár által folyósított természetbeni juttatások a telepesek jövedelmi és vagyoni helyzetét vették figyelembe, ugyanis egy-egy gyenge – száraz vagy csapadékos – esztendő veszélyeztette a gabona- és állatállományt, továbbá azok piaci értékesítését is befolyásolta. Az eladási/vásárlási árak inflációja nagymértékben megnehezítette a fiatal közösség helyben maradási lehetőségeit.

A telep jövedelme

A kincstári juttatások nemcsak a telepes gazdák jólétét garantálták, hanem a telep fejlődését is. A betelepedés 1903 őszén indult meg. Az év végéig 67 telepet foglaltak el, felerészt erdélyrészi és felerészt Királyhágón túli gazdák. 1904 végére 133 telephely telt be, majd 1905-ben a fennmaradó 8 is gazdára lett.

Az Eczken Sándorral kötött szerződés nyeresége és a törlesztések befizetése mellett a marosludasi telepről származó bevételt tovább növelték a kedvező évek terméshozamai, az 1905-ben állami segíten létesített paraszt-mintagazdaság éves bevételei, a kincstár szabad telkein felépített munkás- és iparosházak értékesítése. A mintagazdaság *az okszerűbb gazdálkodást* szolgálta, mely 1910-ben katasztrális holdanként 52 Kr tiszta jövedelmet ért el.

A telep jövedelmét több tényező is befolyásolta. A felmerülő problémák egyike a vízellátás volt, melynek kérdése majdnem minden éves jelentésben előfordult. Az 1911-es telepkezelői jelentésből tudhatjuk meg, hogy a bensőségekben rendelkezésre álló közkutak száma 8, míg a legelőkön 10. A beltelkeken összesen 158 kútból csak 110-nek van iható vize, noha ezek is salétromosak. 48 kút vizéből csak az állatok isznak.

A vízhiány mellett a legelők karbantartása, feljavítása is odafigyelést igényelt, hiszen a fejlődő állatállomány ellátását részben ezek biztosították. 1907-ben némely telepeseknek akár 10-12 darab jószága is volt.

Az időjárás nagymértékben szabályozta a profitot, így nemcsak segítő, de gátló tényezővé is alakult. 1904 terméshozama rendkívül gyenge lett, a nagy szárazság miatt a kukorica és más kapásnövények jóformán nem is teremtek, a legelők és kaszálók pedig teljesen lesültek. 1905-ben a száraz időjárás miatt a termés ismét gyenge lett, emiatt a telepeseknek nem sikerült az év végig törleszteni adósságaikat. A két száraz esztendőt egy kedvező időjárású év követte, mégis fennakadás történt a törlesztések kifizetésében. Az 1907-es és 1908-as esztendőben jól termett a szőlő és a dohány is. 1909-ben az augusztusi és szeptemberi esőzések miatt elrothadt a burgonya, káposzta és a vetemény, de a borteremés is megsínylette azt. Ezzel szemben az állattenyésztés továbbra is szépen fejlődött. 1910-ben a gabonafélék, a kapásnövények és a fűfélék kedvező, de általában véve közepes termést adtak. A szőlőkben több helyen is jelentékeny károkat okozott a

peronoszpóra, és főleg a jégeső. A telepés községek állatállományában járvány lépett fel, száj- és körömfájás, ráadásul a mezei egerek is felszaporodtak. 1911-ben hasonló viszonyok uralkodtak, a száraz időjárás ellenére közepes termés mutatkozott. A peronoszpóra továbbra is károkat okozott. A száj- és körömfájás az év végére megszűnőfélben volt Marosludason. A baromfivész több állományt is megtizedelt.

1912-ben a túlságosan csapadékos időjárás miatt a termés gyenge volt. A telepkezelő így írt erről: *„Az állandó csapadék a gazdasági munkákat hátráltatta, a növényzet buján fejlődött, a szemesekben rozsda lépett fel, a megdült kalászosok szemei rosszul fejlődtek, érésük késett. A nagy viharok és szelek nemcsak a telepések terményeiben, hanem azok gazdasági épületeiben is kárt tettek. A víz sok veteményt eliszapolt, a jég pedig a szőlőkben okozott károkat. Az őszi gabonák gyenge termést ígérnek”*.²³

1913-as év első felének időjárása *„nem volt normális”* – írja a telepkezelő – *„az első 3 hóban kevés a 2.ik 3 hóban pedig túl sok csapadék volt. Elemi csapás úgy általánosságban még e félévben nem volt, a június 16-iki fagy inkább a kerti veteményekbe tett kárt és a június végi esőzés kártétele július hóban fogmutatkozni”*. A kedvezőtlen időjárás miatt minden munka összegyűlt. A legelőket nem tisztították ki. Az utak és hidak állapota a sok esőzés miatt megrongálódott, helyreállításuk stagnált. A károk a gyümölcsfákat, szőlőket is érintették.²⁴

A második félév időjárása továbbra is csapadékos volt, különösen július, augusztus és szeptember, amikor majdnem mindennap esett az eső. A gabona majdnem teljes egészében tönkrement, a szőlőtermésnek sokat ártott a lisztharmat és a peronoszpóra. Közepesen termett a répa és a dohány. A munkásviszonyok kedvezőek, de drágák voltak. A telepeken 1 korona 60 fillért vagy 2 koronát és kosztot fizettek egy napi bérért.

A kétévi esőzés miatt annyira megrongálódtak az utak és hidak, hogy azok rendbetétele több időt igényel. A forrásossá vált területeken a beültetett fák 10-20%-a elpusztult. A szőlőkben nagy károk keletkeztek, földomlások és -csuszamlások képződtek, a határok eltolódtak.

A telepések hátraléka elég nagy a két kedvezőtlen esztendő miatt, viszont amennyiben egy jó termésű év következik, 10-12 telepés kivételével a többi könnyen rendezheti a tartozásait.²⁵

1914-ben az időjárás meglehetősen jól alakult, bár a tavaszi fagyok majdnem teljesen megsemmisítették a gyümölcstermést, a szőlő 15-20%-át, ezenkívül az őszi búzában fellépett a rozsda, mely helyenként sok kárt okozott. Az elmúlt évek esőzései annyira tönkretették a szőlőket, hogy a felgyűlt talajvíz miatt sok helyen megsárgultak az oltványok, tehát a fejlődésük leállt.

Az 1915-ből fennmaradt második féleves telepkezelői, illetve telepfelügyelői jelentésből megtudhatjuk, hogy az év második fele eléggé csapadékos volt, már november közepétől beálltak a fagyok. A korai dér sok kárt okozott a dohány- és kukoricatermésben. A sok csapadék miatt megkéstek az őszi vetések is.²⁶

Az időjárás és a járványok lényegesen befolyásolták a telep fejlődését, majd az első világháborús évek tovább fokozták ezt. A miniszteri, a telepkezelői és a telepfelügyelői beszámoló a felmerülő akadályok ellenére is fejlődésorientált szemléletmódú közösséget mutatnak be.

²³ MNL, K 184 szekció, 36. tétel, 1912/607. csomó.

²⁴ Lásd: MNL. K-184/36. 1914/1079. csomó.

²⁵ Uo.

²⁶ MNL. K-184/36. 1916/1550. csomó.

A telepes gazdák attitűdje

A miniszteri jelentések alig tartalmaznak közvetlen információkat a telepes gazdák magatartását, viselkedését, szemléletét, hozzáállását illetően. Ezeket leginkább indirekt megjegyzésekből lehet kihámozni, azokból a cselekedetektől, amelyeket gazdaságuk fenntarthatósága érdekében tesznek vagy elmulasztanak. Ezzel szemben a telepkezelői és bizonyos értelemben a telepfelügyelői beszámolók részletekbe menő leírásokra is kiterjednek. A jelentések érintik az életvitel különböző területeit: a népességmozgást, demográfiát, oktatást, gazdaságot, közművelődést.

A telepesek mozgására vonatkozó első adatunk 1907-ből származik: egy lemondás és 6 átruházás. 1908-ban 3 telephely gazdát cserélt, két esetben lemondás, egy esetben pedig öröklés folytán. 1909-ben egy, 1910-ben egy, míg 1911-ben három telephelyen történt átruházás. 1913 első félévében a 40. számú telepet a kincstár visszavásárolta Bordi Mihálytól, és bérleti szerződéssel hasznosították.²⁷ 1914 első félévében H. Kovács Béni lemondott a 61. számú telepéről, mely *feles mivelés által van hasznosítva*. Három telep cserélt gazdát: a 10. számú telepet Ferenczi Lajos elhalálózása után nevelt fia, Ferenczi József vette át; Szóts Jakab lemondott a 27. számú telepéről, így Kásler István, Albert nevű fia kapta meg azt; a 20. számú telep tulajdonosa, Fülöp György cserélt a 130. számú telep tulajdonosával, Kovács Györggyel. 1915 második félévében nem történt üresedés, viszont a 64. és 141. számú telepek a kincstár szabad rendelkezése alatt álltak, ugyanis kiskorúak voltak a teleptulajdonosok.

A demográfiai mutatók a betelepítést követően növekedést jeleznek, kivétel az 1913-as esztendő, amikor nagy létszámú apadásnak lehetünk tanúi.²⁸ Az 1914-es telepfelügyelői jelentés azzal magyarázta az előző évi apadást, illetve a folyó évi növekedést, hogy a munka idejére visszatértek az eltávozott családtagok. A telep lélekszámbeli növekedését a születések, a beköltöző cselédek és a marosvásárhelyi gyerekmehely kihelyezett lelenceinek száma eredményezte.

Az iskoláskorú gyerekek oktatását, a tanórákon, vasárnapi iskolában való jelenlétét is figyelemmel követték, bár a telepkezelő nem tért ki különösebb magyarázattal az elmaradások okaira. Minden félévben feltüntette a három iskolában, illetve a beltelepi óvodában dolgozó pedagógusok nevét. 1911-ben a telepek tanítói: Andrásstelepen Zöld Gábor, Eczkentelepen Czeglédi Sándor, Mezőalbistelepen pedig Vincze István rendes állami tanítók; a beltelepi óvodánál Ajtai Gizella okleveles óvónő. 1913-ban az andrásstelepi iskolához Kászoni Árpád, a mezőalbiszhoz Kiss Dénes okleveles tanítókat helyezték ki. 1914-ben Csiki Károly került Eczkentelepre. 1914-ben Rácz Margit volt a beltelepi óvoda óvónője. Az 1915-ös második féléves beszámoló az iskolai hátramaradást a gyenge tanerőkben látta.

A telepes gazdák magatartására a kérvényeikben, a telepen végrehajtott szervezkedéseikben, munkálataikban tanúsított megmozdulásaikban további értelmezési lehetőségek kínálkoznak.

Az 1904-ben kibocsátott 27 telepes dohánytermesztési kérvénye jó példa a mezőgazdaságra szakosodott telepes gazdák változékony szemléletű gazdálkodására. Tagjai a helyi

²⁷ Bordi Mihály már 1911-ben kérvényezett telepének megtartása érdekében (MNL, K-184, 36. tétel, 1911/12356, Mutatókönyv). A telep 1912-ben válságba került, az 1912/39182-es alapszámú dokumentum alapján. 1913-ban Bordi Mihály lemondott telepéről, 1913/29610, 85836. Ugyanebben az évben elkezdődik az ifj. Vajda Andrásra való átruházás, 1913/44653.

²⁸ A telep lélekszámát, az iskoláskorú gyerekek, cselédek, lelencek összesítő táblázatát lásd bővebben az M1. melléklet éves lebontásában.

fogyasztási és értékesítő szövetkezetnek. A tiszta vérű fajbaromfitörzsek eladásából jelentékeny mellékjövedelmet biztosítanak családjaiknak. Az állattenyésztés mellett méhészettel is foglalkoztak: 1910-ben 27 telepes, 1913-ban 42 telepes, a méhcsaládok száma 208, 1914-ben 248, 1915-ben pedig 110.

A telepesek már 1905-ben felismerték és igényelték a telep agrárjellegének megszilárdítását, a telepes társadalom egységes közösségként való funkcionálását. A telepkezelő elnöksége alatt 4-4 tagból álló bizottságokat alakítottak, amelyek az egyes telephez tartozó legelőket igazgatták. Ezek a bizottságok állapították meg a legeltetési rendtartást, felfogadták a pásztorokat, mezei öröket, gondoskodtak a kutak fenntartásáról, az apaállatok beszerzéséről és eltartásáról, valamint a kiszabott költségek beszedéséről. A közös érdekekért már nemcsak a telepkezelő felelt.

Az első években folyamatosan gondoskodtak az útszéli és kertek gyümölcsfaültetéséről, a legelők menti erdei fák és vadócok pótlásáról. 1905-ben 2 kat. holdon akácfaiskolát létesítettek az erdősítéseknel és határültetéseknel mutatkozó hiányok pótlásához szükséges csemeték előállításához. A fennálló körülményekhez képest a telepesek jól gazdálkodtak, sőt igyekeztek a gazdaság minden ágát felkarolni; 1907-től a vetőgépek és Sack ekék használata általános.

Továbbképzésük érdekében részt vettek a Telepkezelőség által meghirdetett háziipari tanfolyamokon, mezőgazdasági előadásokon. 1911 első félévében 23 személy látogatta a mezőgazdasági háziipari tanfolyamot. A négyhetes kosárkötő és kertibútor-tanfolyamon 119 darab kosárfélét, 2 kerti padot, 8 kerti széket készítettek. A telepkezelő gazdasági és állattenyésztési felvilágosítást és útbaigazítást tartott a telepesek gyűlésén.²⁹ 1912-ben a 6 hetes fafaragó tanfolyamon 9 telepes fiú vett részt. Élénkebb érdeklődés figyelhető meg a mezőgazdasági előadások iránt, sőt a népies gazdasági könyveket is szívesen olvassák a telepesek.³⁰ 1913-ban a 6 hétre tervezett háziipari fafaragó tanfolyamra csak 6-an jelentkeztek, ezért a negyedik héten beszüntették. Az elmaradás indoka a felgyűlt gazdasági munkák, illetve a nagy távolságok.

A telepkezelői jelentések kitérnek a telepesek vagyoni állapotára is. A gazdasági gépek elterjedéséről az 1911-es első félévi jelentésben ez áll: „*A gazdasági gépek terjeszkednek, a régi kezdetleges rozsz eszközök mennek a lomtárba. A telepkezelőség igyekszik közreműködni, hogy telepesek gazd. gépjüket lehetőleg közvetlenül és olcsó fizetési feltételek mellett a gépgyárakból rendeljék meg*”.³¹

Az 1911-es év második féléve növekedést mutat a meglévő gazdasági gépek terén, míg a következő évek gyenge bevételei, a pénzhiány, továbbá a háborús helyzet apadást eredményeztek.

Az 1911-es állatkiállításán Borbás Mihály, Porkoláb János és Tálás István 20-20 korona jutalomban részesültek a magyar marha tenyésztésével elért sikereikért.

1913-ban a telepesek hangulata nyomott, helyzete rossz. A legtöbb telepesnek alig termett annyi gabonája, hogy vetőmagja és kenyere legyen, emiatt csak drága kamatú kölcsönből tudtak élni. 1914-ben a törlesztések csak kismértékben valósultak meg, így a hátralék még mindig nagy.

²⁹ MNL. K-184/36. 1912/606. csomó.

³⁰ A telepes leszármazottakkal folytatott beszélgetésekből kiderült, hogy egyes családokban maradtak fenn mezőgazdasági könyvek, folyóiratok is. Nagy Albert tulajdona: *A gazda ember tüköre: jó tanácsok a szántóvetőnek és kertésznek az esztendő minden hónapjára*, szerk. Kaszás Péter, Hornászky Viktor es. és kir. udvari könyvnyomdája, Budapest, 1899.

³¹ Lásd MNL. K-184/36. 1912/606. csomó.

1915-ben a háború miatt nagy volt a munkáshiány; a kukorica betakarítását nem fejezték be, a szőlők egy része fedetlen maradt. A munkabér a marhakereskedelem miatt nagyon megemelkedett, a 6–10 korona napibért a gazdák nem tudták megadni. A takarmánykészlet elegendő. A legelők tisztítása elmaradt. Az utak és hidak továbbra is rossz állapotban voltak. A hátralék magasra nőtt, de a szigorúbb eljárásnak köszönhetően már jobban fizettek a telepesek.³²

TÁBLÁZAT: Mezőgazdasági gépek lajstroma a fennmaradt telepkezelői jelentések alapján

Gazdasági gép	1911. I. félév	1911. II. félév	1912. II. félév	1914. I. félév	1915. II. félév
lóerejű cséplőgarnétur	6				
benzines és tüzes 3-6 lóerejű cséplőgép		3		6	
lovas cséplőgép	5	5	3 ³³		5
vetőgép	21	21		23	26
rosta és trier	39	40		35	35
répavágó, szecskavágó, morzsoló	71	71			
Sack eke	77	80		121	139
fagerendelyű eke	119	196			117
vasborona	61	62			99
faborona vasfogakkal	128	128			74
szekér	243	245			227
más gép				83	64
Összesen:	770	851		268	786

Az 1915-ös utolsó telepkezelői jelentésből nemcsak a telepesek hangulatáról, hanem a háborúban való részvételükről is olvashatunk: „A háburus állapot miatt a lakosság hangulata nyomott, de azért a legnagyobb hazafias nyugalommal várják vissza a hadba levő hozzátartozójukat és dolgoznak a legnagyobb szorgalommal azok helyett is. Eddig 121 telepes férfi vonult hadba, amelyből 12 esett el. A harmadik hadikölcsonból hazafias buzgalommal vették ki Telepesek részüket és együtt 125 ezer koronát jegyeztel abból”.³⁴

³² A jelentést Bartha László kincstári telepkezelő írta 1916. január 31-én.

³³ Egyetlen gazdasági gépként a cséplőgépet emelte ki a telepkezelő, megjegyezve, hogy az optimális munkavégzés érdekében szükség lenne még ugyanennyi darabra.

³⁴ Uo.

Összegzés

1. A marosludasi hozzátelepítés a község megnagyobbítását tartotta szem előtt. A telepítési politika egy olyan új közeget hozott létre, a telepesek csoportját, akiknek integrációja és konszolidációja nagymértékben függött a földművelésügyi minisztérium támogatásaitól, hiszen az biztosította a kellő erőforrásokat.

2. A tanulmány három forrás alapján igyekezett megragadni egyrészt az állam, másrészt a telepesek attitűdjét, a megmaradáshoz szükséges stratégiákat. Ezek a stratégiák segítették az új keretek, idegen környezet, idegen kultúra közé helyezett életforma megszilárdítását. Bár a bemutatott források kemény adatokat szolgáltatnak, és nem térnek ki konkrétan az egyes családokra (csak jól meghatározott esetekben), mégis hűen tükrözik azokat a szükségleteket, melyek fennálltak egy-egy gyenge év után, és nemcsak egy-két család életére voltak hatással.

A mellékletben közölt összesítő táblázatokból nemcsak a gyarapodás, de az apadás is nyomon követhető.

3. A tanulmányban felvetett három kérdéskör – az állam támogatása (erőforrások), a telep jövedelme (akadályok és fogódzók), a telepesek attitűdje –, a rendelkezésre álló források alapján, betekintést engedett egy alakulóban lévő, földművelésre és állattartásra szakosodott telepes társadalom életébe. A kincstár természetbeni juttatásain, kedvezményein, továbbá a vissza nem térítendő adományain keresztül igyekezett nemcsak a létfenntartás alapjait biztosítani, hanem változatos gazdálkodási lehetőségeket is megteremteni (pl. tanfolyamok, előadások révén), megteremtve a fejlődéshez szükséges erőforrásokat is (kedvezményes árú gazdasági gépek, tenyészállatok, ingyen vetőmag, gabona, szőlőoltványok, gyümölcsfacsemeték stb.). Az állam gazdaságpolitikai törekvéseinek köszönhetően a telepes családok a kezdeti időszakban az időjárási viszontagságok, járványok ellenére is megmaradtak telepeiken, megművelték földjeiket, fejlesztették gazdaságukat, megragadták a rendelkezésükre álló alternatívákat. A vizsgált időszakban a 141 telepből, 1915-ig, összesen 5 esetben történt lemondás, egyben pedig eladás. A lemondásokat általában fizetésektelenség előzte meg.

4. A vizsgált források – a miniszteri éves jelentések, a telepkezelői és telepfelügyelői féléves beszámolók – külső nézőpontból világítanak rá az új telep dinamikájára, formálódására, kezdeti nehézségeire. A miniszteri jelentésekkel ellentétben a telepkezelői beszámolók, bár külső nézőpontot képviselnek, mégis belülről követik a fejleményeket. A telepkezelő mint a csoport külső embere, résztvevő megfigyelője lesz az általa felülvizsgált telepes társadalomnak. Ennek a szemléletmódnak köszönhetően tud kedvező javaslatokat tenni vagy eligazítást adni egy-egy felmerülő probléma kapcsán.

A marosludasi telep kezdeti fejlődése jó példa arra, hogy a kincstár befektetései és a telepesek kitaratása gyümölcsözők voltak. Lovas Sándor 1908-as beszámolója is ezt emelte ki: „Ma már ezernél több telepes élvezi a jó módot. Ha nincs alkalmunk erről a helyszínén meggyőződni, bizonyíthatják a telepről vezetett számadások is. (...) Talán nem tévedünk abban sem, hogy Marosludast az állam telepítéssel a magyarság olyan erős bástyájává fejlesztette, a minő Eczen Sándor szeme előtt lebeghetett, a mikor birtokát erre a nemzeti célra felajánlotta”.³⁵

³⁵ Lovas Sándor: *i.m.* 35., 270.

Mellékletek

A mellékletekben közölt adatok a miniszteri, telepkezelői és telepfelügyelői jelentésekből származnak. A miniszteri jelentések elérhetők online, a telepkezelői és telepfelügyelői jelentések a már említett MNL. K-184/36. csomóiban találhatóak.

M 1. – A marosludasi telep lélekszáma 1903–1915 között

Évszám	Telepek száma	Lélekszám	Iskoláskorúak	Cselédek	Lelenc
1903	67				
1904	133				
1905	141	825			
1906	141	788		62	
1907	141	854	160+30 ismétlő		60
1908	141	912			74
1909	141	1035	281		76
1910	141	1020	269		
1911	141	1055	270, 220 jár, 4 óvodás		
1912	141	1070	288, 220 jár		
1913	141	1049	I. félév: 248, 190 jár, 3 óvodás	15	
		939	II. félév: 291, 194 jár, 3 óvodás	38	
1914	140	969	I. félév: 319, 243 jár	52	
		1038 ³⁶	195		
1915	141	1002	191, 10 óvodás		

M 2. – A marosludasi telepen segélyként kiosztott gabona és vetőmag éves összesítője

Év	gabona/mázsa		vetőmag/mázsa				
	törökbúza	széna	heremag	lucernamag	burgonya	törökbúza	búza
1905	275	219	1.45	3.13	62.5	70.25	
1907							104
1911							95
1912			2.23				
1913	554		2.92	1.06			
	829	219	6.6	4.19	62.5	70.25	199

³⁶ A miniszteri kimutatás szerint.

M 3. – Állatállomány összesítése a marosludasi telepen 1905–1915 között

Évszám	ló	csikó	szarvasmarha	növendékmarha	ökör	sertés	juh	bika	baromfi	kan
1905	102		435	352		287	143	5		2
1906	104		425	422		614	101	5		
1907	108	28	570	410		1050	120	5		2
1908	112	28	423	590	91	813	240		8535	
1909	125	32	386	452	97	539	136	6		3
1910	145	29	404	370	76	708	128	6		3
1911	149	35	418	395	48	1018	70	6		4
1912	162	10	383	363	70	702	40	6		4
1913	162	47	365	324	56	593	82	6		4
1914	61	54	366	320	40	331	152	6		4
1915	95	16	387	400	47	608	60	6		4

M 4. – A marosludasi telepen kiosztott szőlőoltványok és facsemeték 1903–1915 között

Év	szőlőoltvány	gyümölcsfa	erdei fa	vadóc
1903		8400		
1904	100000	5350	2004	3850
1905	144000	9882	1100	4522
1906	31000	9882		
1907	75000	3000		
1908	1000	4282		
1909	66092	4353		
1910	48500	1850		
1911	43838	5929		
1912	34875	896		
1913	9026			
1914				
1915				
	553331	53824	3104	8372

The Consolidation of the Colony Near Luduş (1901–1915)

Keywords: Luduş, colonization, annual ministerial reports, archival documents, political economy

This paper examines the agricultural minister's annual reports in charge with the 20th century colonization. These accounts describe the political economy of Luduş Colony in the first 15 years (1901-1915), recording the period of accommodation and consolidation of the colonists. The colonization, the efforts of the Ministry of Agriculture and the

newly colonized families contributed to the development of a new era on the local level as well. Beside the ministerial reports, the paper reveals 6 accounts of the local administrator (Luduş Colony) and 8 of the territorial head chief (Cluj-Napoca), found in the National Archives of Budapest. These archival documents are processed for the first time, so they reveal some so far unknown features about the communication between the state and the families established near Luduş, giving a new perspective on the anthropological and politico-economic research.

Lingvay Julianna

Máramaros népe, nemzetiségei a helyi újságírói diskurzusból (1865–1874)

„Országunk magyar Schweisz-ja, az őserdeiről ismeretes Máramaros vármegye, a haza szívé-
től nincs többé távol, s e regényes és vonzó helyét hazánknak fölkeresni nem kerül többé napokba
vagy hetekbe” – jegyzi Novák Károly kincstári főorvos a *Máramaros* helyi lapban, az 1874
júniusában közölt fürdőismertetőjében.¹ 1872 decemberében adták át ugyanis a Bustyaháza–
Sziget vonalrészt a vasúti forgalomnak, és ezzel a Debrecen–Sziget távolság időben szűk fél
napra zsugorodott.² Máramarossziget és a megye több más települése felkerült ekkor a magyar
vasúthálózat térképére, az ország *vérkeringésébe*. Sok régiófejlesztési remény fűződött a vasút-
hoz, többek között a turizmus fellendülésének lehetősége. Ebből az optimizmusból fakadóan a
régió értelmisége egyre bátrabban kezdett el részt venni a lokális kultúraformák és táj reprezen-
tálásában, valamint a nemzeti táj kialakítására vonatkozó szimbolikus versenyben.³ E verseny
felől válik izgalmassá az a gesztus, amivel Novák Károly az előbb idézett érvelését folytatja.
Arra tesz kísérletet, hogy Petőfi költeményét újraírja oly módon, hogy szimbolikusan beleírja
Máramarost *A magyar nemzetbe* és a nemzeti térbe: „Ha a költő merész hasonlatát, mely szerint
»a föld Isten kalapja s hazánk a bokréta rajta«, idéznem szabad: úgy legyen szabad hasonlóan azt
is mondhatni, hogy e bokrétának egyik legszebb virága csak egyedül Máramarosmegye lehet”.⁴

A vármegye 19. századi történetében a helyi sajtó kialakulására fordulópontként tekintek,
mind a nyilvánosság működését, mind a vidékről és annak népéről való tudás forgalmazását
illetően. Az 1865-ben alapított *Máramaros* az északkeleti régió első hetilapja. Politikai és tár-
sadményi lapként teret teremtett a helyi értelmiség számára a megszólalásra, vélemények köz-
lésére, a nyilvánosság működtetésére, ugyanakkor átalakította a mindennapi életet. A vizsgált
időszakban e régióban a paraszti társadalom alfabetizációja alacsony értéket mutatott, kevesen

Lingvay Julianna (1992) – doktorandusz, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Hungarológiai Doktori Iskola, Magyar
Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, julianna.lingvay@outlook.com

A tanulmány a Magyar Tudományos Akadémia *Domus szülőföldi ösztöndíj csoportos pályázat* által támogatott
tevékenység keretében jött létre.

¹ Dr. Novák Károly: *Az akna-szlatinai sósfürdő*. Máramaros X(1874). 50. sz. 1.

² *A haza szíve* kifejezés Debrecen városára vonatkozik, amelynek korabeli önképét, a legigazibb magyar település
mitosztát Irinyi Károly eredményeire hivatkozva Gyáni Gábor helyezi el tágabb, a nemzeti nagytáj kialakításának és
a regionalizmustörekvések kontextusába. Lásd Irinyi Károly: *A politikai közgondolkodás és mentalitás változatai
Debrecenben 1867–1918*. Debrecen 2002. 82. Továbbá Gyáni Gábor: *A tér nemzetiségítése: elsajátítás és kisajátítás*.
Helikon Irodalomtudományi Szemle LVI(2010). 1–2. sz. 249–250.

³ A különböző lokális kultúraformák és tájak között a 19. században kialakult versenyt illetően lásd T. Szabó
Levente: *Erdélyiség-képzetek (és regionális történetek) a 19. század közepén*. = Uő: *A tér képei: tér, irodalom, társada-
lom*. Kolozsvár 2008 (Ariadné Könyvek). 17–28.

⁴ Dr. Novák Károly: *i. m.* 1.

váltak olvasókká, viszont a lap munkatársai több módon is igyekeztek hatást gyakorolni arra, eszméket terjeszteni, a népi tudást és mindennapi cselekvéseket átalakítani. Mindezt úgy, hogy alapvetően zszurnalisztikai szempontot érvényesítettek, és szabályozni, alakítani igyekeztek a népi kultúrával, életmóddal szembeni attitűdöket, előítéleteket.⁵

Dolgozatomban a máramarosi táj és életvilágok korabeli reprezentációit vizsgálom, azt, hogy a *Máramaros* hetilap működésének első tíz évében miként látatja, és mivé igyekszik alakítani a vármegyét és népét, különösen pedig annak *nem* városias, rurális térségeit. Továbbá kérdésként merül fel, hogy milyen lokális értékek kerültek felfedezésre, azok milyen új értelmezést kaptak az évtized alatt, a népi kultúrának mely elemeit emelte be a sajtó a saját világába, és azok milyen értelmezést kaptak abban. Regionális sajtós orgánuról lévén szó, a kutatás az önreprezentáció kérdésköre alá tartozik. Központi kérdése a vidéki újságírás és a népi kultúra viszonyára vonatkozik a 19. század második felében. A hetilap két rovatának szövegeit vizsgálom, a híreket és a tárcarovatban megjelent értekezéseket, kitekintéssel a lap más műfajú szövegeire is, mint a vezércikkek és levelek. A vizsgálatba a *Máramaros* politikai és társadalmi hetilap első tíz évfolyamát (1865–1874) vontam be.

Európa számos területén a 19. század folyamán erőteljes gazdasági, társadalmi, politikai és technológiai átalakulások mentek végbe. A társadalmi valóságok gyors ütemű változása magával vonta az azok megfigyelése és tanulmányozása iránti érdeklődés növekedését. A különböző nyomtatási és kommunikációs technológiák térnyerése és a cenzúra enyhülése pedig egyre inkább lehetővé tette a társadalmak és kultúrák dokumentarista-etnográfiai ábrázolásainak számbeli növekedését és elterjedését. Közügygé tette ennek az új tudásnak megvitatását. Akár csak a tudomány, a szépirodalom és a színház, az újságok, az illusztrált lapok, kalendáriumok, enciklopédiák és más időszaki kiadványok is szerepet kaptak a társadalmi világról, az urbánus és népi kultúrákról szóló diskurzusok és vizuális formák megszilárdításában és elterjedésében.⁶

A régióra vonatkozó korábbi népleírások, a nemzetiségek felfedezése

A vármegyére és annak lakosságára vonatkozó első leírások az utazási irodalomban és az államismereti munkákban, a leíró statisztikákban lelhetők fel.⁷ A néprajztudomány e műfajokat előzményeinek tekinti, mint a tágon értelmezett népismeret, emberek szokásainak, életmódjának,

⁵ Keszeg Vilmos: *Zszurnalisztikai nézőpontok a népi kultúráról szóló diskurzusban*. Székelyföld XXI(2017). 5. sz. 138–139.

⁶ A jelen kutatáshoz hasonló kérdéseket vetnek fel a Ludwig Maximilians Münchener Egyetemen keretében működő *Dissecting Society. Nineteenth-Century Sociographic Journalism and the Formation of Ethnographic and Sociological Knowledge* csoport kutatói. A kutatócsoport megjelent eredményei, különösen Christiane Schwab munkássága kutatásomra elméleti és módszertani szempontból is ösztönzőleg hatott. Schwab, Christiane: *Voices of Observation and Styles of Representation in Nineteenth-Century Sociographic Journalism*. *History and Anthropology* XXXI(2019). 4. sz. 1–23.

⁷ A nemzetiségi lakosság életviszonyainak korai leírásait illetően Paládi-Kovács Attila kiemeli a rendi nacionalizmus korának leíró statisztikai és országleíró irodalmának különös jelentőségét. Arra mutat rá, hogy a történeti Magyarország nem magyar nyelvet beszélő népeinek, nyelvének és népköltészetének *felfedezése* és rögzítése időben nem tolódott el a magyar köznéphez képest, hanem esetenként (mint a különböző szlovák népcsoportok néprajzi leírásai mutatják) meg is előzte azt. Lásd: *A nemzetiségek néprajzi felfedezői*. Összeáll. Paládi-Kovács Attila. Budapest 2006. 7–8. A korai magyar folklórgondolkodás viszonyulását az ország nemzetiségeihez korábban Fried István vizsgálta. Lásd: Fried István: *Magyarország nemzetiségei a korai magyar folklórgondolkodásban*. *Ethnographia* C(1989). 1–4. sz. 155–175.

eszközeinek, tulajdonságainak leírásai, még ha nem is ennek a célnak a megvalósítása vezérelte szerzőiket.⁸ Közös vonásuk, hogy szerzőik legtöbbször a kívülálló szempontját érvényesítik, nem helyi kötődésűek. Máramarosra és egyes településeire vonatkozó természetföldrajzi, illetve a népesség nyelvére, vallására vonatkozó adatok először a 18. századi irodalomban jelentek meg, e munkák egy része kizárólag kéziratos.⁹ Bél Mátyás latin nyelvű *Notitia Hungariae novae...* című nagyszabású sorozatának részeként tervezte Máramaros ismertetését is, viszont a vonatkozó kötet megjelenése elmaradt.¹⁰ Nyomatásban Vályi András tett közzé adatokat a vármegyére és a terület településeire vonatkozóan.¹¹ Fél évszázaddal később jelent meg Fényes Elek munkája, amely adatokban és szempontokban is gazdagabb elődeihez képest. E leírás úttörő abban, hogy a lakosok életmódjának, a népesség foglalkozásainak, külső megjelenésének, szokásainak részletesebb bemutatására is vállalkozik. A népességre vonatkozó adatok mennyiségében a Máramarosra vonatkozó fejezet kitűnik más vármegyék leírásához viszonyítva.¹² A vidéken élő nemzetiségek életkörülményeinek és karakterének jellemzésében vélhetően Csaplovics János időközben megjelent német nyelvű leírására,¹³ valamint Simonchicz Ince latin nyelvű, a 18. század végére datálható, kéziratan maradt szövegére támaszkodott.¹⁴ Simonchicz Ince piarista tanár-igazgató 18. század végén keletkezett, monográfiászerű írását a helytörténet az első átfogóbb, figyelemre méltó történeti munkaként tartja számon.¹⁵ Eddigi tudásunk alapján az első olyan, a térség lakosai életmódjának, külső megjelenésének, szokásainak, munkaeszközeinek bemutatását célzó mű, amely a helyi értelmiség tollából származik. Továbbá, annak ellenére, hogy csak kéziratan volt elérhető, a későbbi írások hivatkoztak rá, forrásként jelölték meg.¹⁶

⁸ Kósa László: *A magyar néprajz tudománytörténete*. Budapest 2001. 26.

⁹ Rövid történeti áttekintésben a népességre vonatkozó és annak korai etnográfiai leírását tartalmazó munkákra fektettem a hangsúlyt. Az elsősorban történeti szempontokat érvényesítő vagy történeti adatokat tartalmazó kéziratos és nyomtatott irodalmat és forrásanyagot Glück László dolgozta fel. Lásd Glück László: *Az öt máramarosi város társadalma a 16–18. században*. Pécs 2013 (Doktori disszertáció, PTE BTK Interdiszciplináris Doktori Iskola). 45–70. A térség és az öt város középkorára vonatkozó irodalmat Gulyás László Szabolcs közli. Lásd Gulyás László Szabolcs: *Városfejlődés a középkori Máramarosban*. Kolozsvár 2014 (Erdélyi Tudományos Füzetek 280). 9–12. Továbbá, a térség és különösen a máramarosi sóbányák az utazási irodalomban való megjelenését illetően Miklós Alpár végzett kutatást. Lásd Miklós Alpár: *Idegen utazók Erdély és Máramaros sóbányáiban (18–19. század)*. Kolozsvár 2017 (Emberek és Kontextusok 14).

¹⁰ Máramaros megye leírása a Tiszántúli kerület (*Pars Trans-Tibiscana*) kötetében kapott volna helyet. A rész kidolgozásában Reviczky János Ferenc volt Bél Mátyás segítőtársa, neki köszönhető, hogy a kerület vármegyéinek leírásai közül a máramarosi a legkidolgozottabb rész. Tóth Gergely: *Bél Mátyás „Notitia Hungariae novae...” című művének keletkezéstörténete és kéziratainak ismertetése*. Budapest 2007 (Doktori disszertáció, Eötvös Loránd Tudományegyetem). 91–92; 115–119; 134–136.

¹¹ Vályi András: *Magyarországnak leírása*. Buda 1796.

¹² Fényes Elek: *Máramaros vármegye*. = Magyar országnak 's a' hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapotja statisztikai és geographiai tekintetben. IV. kötet. Szerk. Uő. Pest 1839. 175–208.

¹³ Lásd Johann v. Csaplovics: *Topographisch-statistisches Archiv des Königreichs Ungern*. II. kötet. Bécs 1821. 373–421.

¹⁴ Simonchicz Innocentius: *Noctium Marmaticarum Vigiliae. Dissertatio de Terra Maramaros*. I–II. kötet, kézirát. OSZK kézirattár. Quart. Lat. 273; Quart. Lat. 274.

¹⁵ Gulyás László: *i. m.* 9.

¹⁶ Vahot Imre hivatkozik útirajzában Simonchicz művére, továbbá Wenzel Gusztáv Vahotéra és Simonchiczéra, Viski Krüzselyi Bálint pedig a megyemonográfiába írt ismertetőjében Wenzel Guésztávéra. Lásd Vahot Imre: *Máramarosi vándorlások. Utazási töredék*. = *Magyarország és Erdély képekben*. II. kötet. Szerk. Kubinyi Ferencz–Vahot Imre. Pest 1854. 140.; Wenzel Gusztáv: *Kritikai fejtegetések Máramaros megye történetéhez*. Magyar Akadémiai Értesítő

A fent említett korai leírások szűk körű recepciónak örvendtek. A romantika és a nemzetépítési törekvések mellett a felvilágosodás és a német leíró statisztika hatására kialakult etnográfiai leírások a korabeli tudományos diskurzust érvényesítették. Az erőteljes állami és társulati intézményesülésnek, a tudományos és sajtós nyilvánosság expanziójának köszönhetően ebben az időszakban bővült az ilyen jellegű munkák folyóiratbeli és önálló kötetes megjelenési lehetőségeinek száma. Máramaros vidéke (és egyben a románok és ruszinok) iránti érdeklődés, illetve annak néprajzi és nemzetkarakterológiai leírására vonatkozó szándék más vidékek néprajzi felfedezéséhez képest későn, a 19. század harmadik évtizedének végén öltött testet.¹⁷ A helyi értelmiség köréből két szerző, Duliskovics Mihály és Bartók Gábor leírásait ismerjük.¹⁸ Duliskovics Mihály munkái a Tudományos Gyűjtemény hasábjain jelentek meg, nem a vármegye egészének, hanem kisebb régiók (Verhovina, valamint a felső járás) bemutatására vállalkoztak.¹⁹ Bartók Gábor két idevonatkozó írása nyelvi-nemzetiségi kategorizáció szerint körvonalazta tárgyát, a Regélőben a régiót lakó románokról, az Életképekben az oroszokról értekezett.²⁰ A nem helyi kötődésű szerzők tollából ebben az időszakban Vahot Imre útirajzrészlete²¹ és Wenzel Gusztáv történeti tárgyú akadémiai beszéde említendő,²² melyek közül az első népszerűsítő szándékkal, könnyed modorban íródott, utóbbi pedig kifejezetten tudományos szempontok szerint, főként a szaktársak számára.²³

A megye népére vonatkozó hírek elemzése

A *Máramaros* politikai és társadalmi hetilap első száma 1865 áprilisában jelent meg Szilágyi István református liceumi igazgató-tanár szerkesztésében. Alapításakor a lap tulajdonosa ifj. Jura György közigazgatási főszolgabíró, főmunkatársa Várady Gábor országgyűlési képviselő. A kiegyezés korában induló politikai lap az állami megszorítások és feltételek szigorúsága, illetve a kis méretű célközönség ellenére a korszak magyar nyelvű vidéki politikai hírlapírás egyik legállandóbbnak tekinthető sajtóterméke. A szerkesztőség összetételét illetően a lapot

XVII(1857). 6. 313–315, 324.; Viski K. Bálint: *A magyarok. = Máramaros vármegye egyetemes leírása*. Szerk. Szilágyi István. Budapest 1876. 262.

¹⁷ Kósa László: *i. m.* 48–49.

¹⁸ Duliskovics Mihály máramarosi születésű görögkatolikus lelkész volt, a bustyaházi kinevezése alatt mindennapi érintkezésben volt a román és ruszin hívekkel. Bartók Gábor szatmári (Encsencs) születésű, 1838-ban tanítóként szerzett állást Máramarosszigeten, később 1856-ig a helyi református gimnázium tanára, majd a szatmári gimnázium igazgatója. A magyarországi nemzetiségek néprajzi felfedezésének folyamatában a lelkészek kezdeményező szerepet vállaltak. Lásd Paládi-Kovács Attila: *i. m.* 17.

¹⁹ Duliskovics Mihály: *Máramaros Vármegye Verchovinai Járásnak esmértetése*. Tudományos Gyűjtemény XXII(1838). 12. sz. 97–111.; Duliskovics Mihály: *Máramaros vármegyének részletes rövid ismertetése. (Felső Járás)*. Tudományos gyűjtemény XXV(1841). 10. sz. 57–84.

²⁰ Bartók Gábor: A' marmarosi oláhok. Regélő. Pesti Divatlap II(1843). 46. sz. 1452–1460.; Bartók Gábor: Máramarosban, Sziget- és környékében az oroszok. Életképek III(1845). 19. sz. 599–603.

²¹ Lásd Vahot Imre: *i. m.*

²² Lásd Wenzel Gusztáv: *i. m.*

²³ A történettudomány Wenzel Gusztávot a térség első hivatásos történetírójának tekinti, a néprajzi leírások szempontjából viszont – a hivatásosodásból, a szempontok és tárgyak elkülönüléséből fakadóan – szegényes, a különböző nemzetiségű lakosok eredetére vonatkozó kérdéseket fejteget röviden. Lásd Glück László: *i. m.* 46.; Gulyás László Szabolcs: *i. m.* 10.

kezdettől fogva állandóság jellemezte. Kiforrott szerkesztői gyakorlatot, állandó és következetes rovatszerkezetet mutatott. A lap elsődleges céljaként az alapítók a művelődés előmozdítását határozták meg, azon belül a régió gazdaságának fellendítéséhez szükséges tudás közvetítését, megvitátását. A cikkekben, a levelekben és a hírekben a véleményközlés nem vált el teljes mértékben a tényközléstől, a szövegek gyakran kommentárokat, értelmezéseket is tartalmaztak. Az elit kultúrát képviselte a regionális érdekek hangsúlyozásával.²⁴

A lap híryanaga két állandó rovatot képezett: a külföldi hírek *Politikai állapotok*, a belföldi vegyes tárgyú közlések *Különfélék* cím alatt jelentek meg. Ez utóbbiak nem kifejezetten politikai jellegűek. Helyi, megyei vagy regionális érdekű kinevezésekről, hivatali és egyházi beiktatásokról, látogatásokról, természeti csapásokról, tűzvészekről, közéleti ügyekről szólnak, olykor gyász híreket, felhívásokat vagy rejtett hirdetéseket is tartalmaznak. A lap eszmehirdető jellegéből fakadóan a rovat közlései gyakran tanulságot is levonnak, a válogatás a példaszzerűség szempontja alapján történt. „Vegyes rovatunk – írja Szilágyi István – végre a város, megye és vidék, ugy a haza nevezeteseb, tudni méltó hirieit hozza lehető bőségben, válogatással, azokra szorítkozva főképp, melyekből az olvasó tanulságot merithet inkább, mint csupán pillanatnyi élvezetet.”²⁵ A korabeli gyakorlat szerint a hírek cím és szerző nélkül jelentek meg.

A jelen kutatás célja a *Különfélék* rovatból való válogatást tette szükségessé. A vizsgált tíz évfolyamban összesen 3327 hírt azonosítottam, tehát számonként átlagban 6 hírrel számolhatunk. Az 1865–1874-es évfolyamok tartalmából a megyei hírek közül azokat a közléseket válogattam ki, amelyek a megyei lakosságra vonatkoznak.²⁶ Szándékosan nem vontam be az elemzésbe a városokról szóló, egyleti életükről tájékoztató közléseket. Az elemzésbe bevont hírek száma 125, évfolyamonként átlagban 12,5, tehát a rovatban megjelent összes híreknek 3,8%-a.²⁷ Az elemzett hírek forrásukat illetően feltehetően 17 tudósítótól/munkatárstól származtak, a megye értelmiségi foglalkozású tagjaitól, akiknek identitását elrejtik a hírek előtt feltüntetett jegyek.²⁸ Az egy azonos jeggyel megjelölt hírek száma 1 és 28 között ingadozik. A nézőpont leginkább jelöletlen, vagy grammatikailag a szerző és az olvasók közösségét implikálja. Gyakori a többes számú birtokos szerkezetek használata, például: *megyei inségeseink, gazdáink, izraelita lakos társaink, népünk, megyénk*, stb. Ezek a szerkezetek az adott kontextusban egyben azt is jelzik az olvasók irányába, hogy az értelmiség felelős a népért, a helyzetek megváltoztatásáért. A szerkesztő olykor rövid megjegyzéssel egészíti ki a közléseket. Ezek a hitelesítést, a nézőpont eltávolítását, a tanulság levonását vagy a figyelemfelkeltést szolgálják. Expliciten megjelenítik

²⁴ Indulásakor és működése alatt a lap a nemzetiségi/egyházi elit támogatásának örvendett, a politikai és nemzeti-ségi kérdésekben a *mérsékelt irányt* képviselte. A nemzetiségi kérdések megvitására teret engedett, ugyanakkor meg is szabta, hogy miként lehet a kérdéskörrel értekezni. Lásd: „Nem mulasztjuk el tisztázni a nézeteket a nemzetiségi kérdésekben, higgadtan meghallgatva minden őszinte szót, tért engedve minden jó akaratú vélemény nyilvánulhatásának, a mennyiben ezek hazánk területi épségét, alkotmányát sértetlenül hagyják”. Szilágyi István: *A közönséghez*. Máramaros I(1865). 1. sz. 1.

²⁵ Uo.

²⁶ Az összes és az elemzéshez kiválasztott hírekre vonatkozó számadatokat az 1. táblázatban közlöm.

²⁷ A kiválasztott hírek megjelenési rendszerességében nincs állandóság. Az évfolyamonkénti adatok is aránylag nagy szórást mutatnak: a legkisebb abszolút értékeket és százalékos arányokat 1868-ban (5 hír, 1,6%) és 1871-ben (3 hír, 0,9%) tapasztalhatjuk, a legnagyobb abszolút értéket 1874-ben (23 hír, viszont az átlaghoz közeli 4%, mivel heti kétszer jelent meg a lap az adott évben), a legnagyobb százalékos arányt pedig 1866-ban (17 hír, 7,4%).

²⁸ 20 különböző jegyet és egy nevet, foglalkozást (orvos) azonosítottam, melyek közül egynek tekintetem azokat, amelyek esetében az eltérést csak zárójel vagy pont jelentette.

az újságírói szándékot, alátámasztják a lap politikai programját, azokra a területekre irányítják a figyelmet, melyek e program szerint változásra szorulnak.

A történések helyszíne vagy a szereplő területi hovatartozása legtöbb esetben jelölt. Az előforduló földrajzi neveket vagy az azokból képzett jelzős szerkezeteket vizsgálva kitűnik, hogy a tíz év híreiben a vármegye lakott területének nagy része reprezentálva van, de a legtöbb közlés a Tisza mentén fekvő, sűrűbben lakott vidékekre utal.²⁹ A népre vonatkozó hírek esetében az anonimizálás jellemző, egy névtelen társadalom rajzolódik ki azokból. A leggyakoribbak a lakosságra vonatkozó kollektív és általános megnevezések, mint a *nép*, *lakosok*, *lakosság*, *falvaink*, *szegény nép*, *megye fiai*, *vidékiek*, illetve *egy ember*, *két ember*, *szegény ember*, *egy asszony*, *két házaspár*, *B. polgár* stb. Ezekhez kapcsolódnak olykor településnevekből alkotott jelzők, mint a *borsai lakosság*, *hotinkai ember*, *szlatinai házaspár* stb. Tizenhárom hírben a személyekre utalás az életkor alapján történt. E hírek gyerekekről, fiatalokról, egy esetben idősekről szólnak (pl. *12 éves árva zsidó lány*, *15-16 éves fiú*, *23 éves suhanc*, *gyerekek*, *közsegeink legidősbjei* stb.). A vallásfelekezet vagy nemzetiség alapján való azonosítás huszonhat hírre jellemző. A vallásfelekezet szerinti megnevezés legtöbb (14) esetben az *izraelita*, egy esetben az *Izrael fiai* kifejezést használja, további egy alkalommal a hír a *görög katolikus felekezetű rutén lakosságot* nevezi meg, szintén egy esetben a *római és görög katolikus híveket*. Ez utóbbi két esetben vallásgyakorlásra vonatkozó közlésekről van szó, az *izraelita* jelző viszont általában nem egyházi kontextusban jelenik meg. A nemzetiség alapján való hivatkozás ritkább, és olykor együtt szerepel a vallásfelekezet szerintivel. Egy esetben szerepel a *rutén* mint jelző, hat esetben az *orosz*, három esetben a *román*, egy esetben *oláh*, két esetben a *zsidó*, egy esetben *sátoros cigányok*.

Az anonimizálás gyakran foglalkozásnévvel vagy más társadalmi kategóriára való hivatkozással, polgári név nélkül történik. A szerepeltetett társadalmi kategóriák és foglalkozások: birtokosok/gazdák; földműves közönség/föld népe/nem olvasó, gazdálkodó közönség/írastudatlan ember, aki az ökre mellett nőtt fel/egyszerű falusi nép/köznép/parasztok; értelmiség; falusi koldusok, a megye szegény lakosai, (munkaképes) inségesek; megyei tekergők/tolvaj; favágók, juhászokból élő ember, szekeres ember, fuvaros, molnármester, kovácsmester, postamester, tanító; kincstári kerékgyártó, őrmester; mérnök; napszámosok; ökrész; szolgálcseléd. A vármegye közrendű lakosságát a hírek tehát anonimizálják,³⁰ viszont a vármegye társadalmának egy részét a lap következetesen nevesíti. Az elemzett szövegkorpuszban előforduló neveket az értelmiségi foglalkozásúak esetében foglalkozásuk/funkciójuk megnevezése követi (pl. *Altman orvos*, *Kökényesdi gr. k. lelkész*, *Szilágyi István tanfelügyelő*, *Mihálka László alispán*), a nagybirtokosok/nemesek esetében a rang megjelölése jellemző (de nem szükségszerű) a foglalkozásnév nélkül (pl. b. Sztojka Béla, Szöllősy Lajos). E társadalmi kategóriákhoz tartozó személyek nevesítése jellemző a többi, az elemzésbe be nem vont hírszövegre is.

²⁹ A megyei népről szóló hírekben szereplő településnevek térképre vetítve a függelék 1. ábráján láthatók. A településneveken túl földrajzi megnevezésként előfordul még: Alsó járás, Felső járás, Verhovina, Iza-völgy, Tisza-part, Tarac-völgy, Tarac víz, Rotunda, Kaszói járás.

³⁰ A vizsgált szövegkorpuszban négy alkalommal nevesítenek a hírek a nép köréből való személyeket. Mind a négy hír tematikailag a bulvár kategóriájába sorolható. Az egyikben a vezetőknév említése (*Guttman*) a szerkesztői iróniát fokozza. Lásd Máramaros VI(1870). 2. sz. 4. Két esetben fiatal lányokat nevesítenek (az öngyilkosságot elkövetett *Krausz Bertát*, illetve a kolerából kigyógyult *Nyegre Ilonát*). Lásd Máramaros VIII(1872). 24. sz. 3.; Máramaros VIII(1872). 46. sz. 4. *Komán Gergely* felsővisói lakos neve úgy kerül be a hírekbe, hogy egy ől összeállításának céljából nála összegyűlt hat munkás villámcsapás által életét veszítette. Lásd Máramaros III(1867). 21. sz. 3.

Következtetésképpen elmondható, hogy a hírekből kirajzolódó népkép sematikus, a vissza-visszatérő általános jelentésű kifejezések az egység és a homogenitás látszatát keltik a megye népét illetően. Az etnikumra való aránylag kevés utalás és a narratívák alapján úgy tűnik, a társadalom tagolása/tagolódása nem az etnikumok szerint történt. A leggyakoribb jelzők, a *szegény* és az *izraelita*, valamint részben egyes foglalkozásokat megjelölő kifejezések egyfajta fabulozitást kölcsönöznek a híreknek: azt jelzik, hogy valamilyen hátrányos helyzetben levő szereplőről van szó, aki vagy hőstettet vitt véghez, vagy áldozattá vált. Hasonlóképpen működnek a gyerekekről és fiatalokról szóló hírek is.³¹ A mesei narratívákkal szemben viszont a hírekben a társadalmi felemelkedés és a jutalom/elismerés elmarad, a hősöknek ritkán vannak segítői, pontosabban az újság az olvasóit vagy önmagát helyezi a potenciális segítő pozíciójába. Ezek a történetek nem elsősorban egyedi eseményekről tájékoztatnak, hanem bizonyos társadalmi csoportokat és intézményeket vonnak felelősségre (megyehatóság, városi kapitányi hivatal, mezei rendőrség) vagy helyeznek a diskurzus szintjén a megmentő/felemelő pozíciójába (lelkészek, tanítók). A hírekben ugyanakkor az újság nyilvános társadalmi elismerést nyújt a (névtelen) hősöknek, olykor önreflexív módon az újságírás (egyik) céljaként tüntetik fel ezt a gesztust: „Mig a nem emberies tettet megvetjük, s leplet vetünk rá, addig a nemes és szép tényt köztudomásra hozni erkölcsi kötelességünk”.³² Máskor a lap munkatársai anyagi felsegítésre hívják fel a közönséget.³³ A nélkülözés kapcsán megjegyzendő, hogy a *vidéki* szegénységet, inséget és az abból eredeztetett erkölcsi visszasságokat (túlzott alkoholfogyasztás, lopás) a hírek együttérző, könyörületes kommentárja követi,³⁴ a Sziget városában előforduló koldulásról viszont elítélő modorban szólnak, a rendőrség közbenjárását (és a koldusok városból való kizárását) sürgetik.³⁵ A népi kultúráról, mindennapjairól közölt tartalmak egy jól körvonalazható nézőpontból és egy következetesen érvényesülő logika szerint rendeződnek: a lap szerkesztője és munkatársai által képviselt polgári értékek működését (vagy érvényesülésük csődjét) igyekeznek a közlések szemléltetni. A népi hiedelemvilágot és vallásgyakorlatokat elítélték, az ironia által elhatárolódtak azoktól. Az ismétlés által a közbelépést sürgették.

A tárcarovat cikkei és levelei

A vizsgált lap tárcarovata más korabeli lapokéhoz hasonlóan vegyes tartalmú, viszont szempontunkból kiemelt jelentőséggel bír, hiszen a régió kultúrájáról szóló szövegeknek e rovat adott leginkább teret.³⁶ A tíz évfolyamban összesen 350, a vonal alatt megjelent szöveget azonosí-

³¹ A mesei névadást illetően lásd Voigt Vilmos: *A magyar mesei tulajdonnevek kis onomasztikája*. Névtani Értesítő X(1985). 116–127.; Voigt Vilmos: *A nevek és különösen a népmesei nevek szemiotikájáról*. = *A nevek szemiotikája*. Szerk. Bauko János–Benyovszky Krisztián. Nyitra–Budapest 2014. 22–40.

³² Máramaros V(1869). 32. sz. 4.

³³ Például egy hármass ikreket szülő dolhai nő családja irányába a szerkesztőség adományok közvetítésére ajánlott. Máramaros III(1867). 23. sz. 4.

³⁴ Lásd Máramaros VI(1870). 37. sz. 3.

³⁵ Lásd Máramaros IX(1873). 1. sz. 3.

³⁶ „E fő szakok mellett a lap Tárcajaja helyzetünkhöz mért iránynyal és körben tüzetesen fog foglalkozni a tudománnyal s irodalommal, hozva önálló szépirodalmi s tudományos czikkeket, bírálatokat stb., ennek különböző ágaiból, különösb tekintettel a máramarosi népiségek szellemi állapotainak ismertetésére.” Szilágyi István: *i. m.* 1.

tottam.³⁷ Ezek között útleírásokat, elbeszéléseket, gazdasági, gazdálkodási és történelmi tárgyú értekezéseket, beszédeket, statisztikai közléseket, tárcaleveleket, fürdőismertetőket és helyrajzokat is találhatunk. Az elemzéshez azokat a szövegeket választottam ki, amelyeknek tárgya a vármegye valamely része, települése, annak lakosai vagy múltja. Összesen 65 ilyen írással szembesültem, tehát a rovatban közölteknek közel 17%-a ilyen jellegű.³⁸ Az írásokat tematikusan, illetve az általuk érvényesített nézőpont szerint csoportosítottam. Az egyik szövegcsoportba a természettudományos vagy az egészségügyi szempontot érvényesítő szövegeket soroltam, a kiválasztott írások közel egynegyede került ebbe a csoportba. Szándékuk szerint és műfajilag is egymástól igencsak különbözőek: az ásványvizek, fürdők, vegytani bontásuk ismertetése nyíltan a népszerűsítésüket is szolgálta, az egészségügyi állapotok leírásai gyakran népleírásokat is tartalmaztak. A helyrajzok szövegcsoportja a második, az egyik legnépesebb. Az ebbe sorolt szövegek közös eleme, hogy elsősorban a különböző vidékek ismertetését szolgálták. A népességre vonatkozó leírások e szövegekben a legkidolgozottabbak, de gyakran érvényesül bennük a korábbi csoportba soroltakra jellemző tudományos diskurzus is. Eltérő hangsúlyokkal ugyan, de mindenik az útirajzok és a helyrajzok hagyományát folytatja. Egy harmadik csoportként a szerkesztő Szilágyi István által összeállított portrészorozatot tekintem, amelyben a vármegye országgyűlési képviselőit ismerteti.³⁹ A negyedik, szintén gazdag csoportot a történelmi szempontú közlések (forrásközlések és értekezések) alkotják. Az ötödik csoportba a szórványosan felbukkanó, elsősorban közigazgatási vagy bűnügyi szempontokat érvényesítő szövegeket, statisztikákat soroltam.⁴⁰

A rovatban különböző beszédmódok férnek meg egymás mellett, különböző képzettségű személyek jutnak szóhoz. Kirajzolódik az, hogy kik formáltak igényt arra, hogy a Máramaros-képet formálják, alakítsák, pontosabban, hogy azok közül mi fért bele az újság sajátos logikája szerint. A közigazgatás nézőpontja érvényesül a legkisebb mértékben. Nem meglepő, hisz ezen intézmények irányába a legkritikusabb az újság.⁴¹ Bővebb tárgyalást érdemel a három nagyon pregnánsan érvényesülő másik beszédmód: a történelmi, a természettudományos és az helyrajzi-nemzetkarakterológiai. A történelmi tárgyú közlések nagy része forrásközlés, értekezéseket csak szórványosan tesznek közzé. A lap első évfolyamában, az alapozó időszakban megjelent négyrészes sorozatot követően legközelebb csak a hetedik évfolyam (1871) végén folytatódik a források közlése, amikor elkezdődött a kiadói és szerkesztői gyakorlatok újrendeződése. Azzal magyarázható, hogy bizonyára nyilvánossá vált, hogy minden, ami *régi, ősi*, az egyrészt közérdeklődésnek örvend, másrészt a táj megalkotásának nélkülözhetetlen eszköze. Azt mondhatni, hogy a történelmi közlések a természettudományi/orvosi nézőpontot érvényesítők helyébe léptek.⁴²

³⁷ A több részben megjelent szövegek esetében a könnyebb számszerűsítés és hivatkozás érdekében az egyes lap-számokban megjelent részeket (a folytatásra való utalások vagy közös cím ellenére) külön számolom.

³⁸ A tárcaszövegek jegyzékét a függelék 2. táblázatában közlöm.

³⁹ E szövegcsoportnak elemzése e dolgozat kereteit meghaladja, viszont a tágabb összefüggések szempontjából jelenlétük jelentéssel bír, hiszen a portrék is a vármegye reprezentációjának egyik lehetséges módját jelentik.

⁴⁰ Egyes szövegek besorolása nem volt egyértelmű, a szövegtípusok ezekben az esetekben átjárhatóaknak bizonyultak.

⁴¹ A vizsgált időszakban Alsóbisztra ismertetése jelenik meg a település bírója tollából, illetve a rahói szolgabírói kerület népességi mozgása. A csoportba további 7, a jogszolgáltatás és a kincstári erdőkezelési intézmények irányából érkező szöveget soroltam.

⁴² Míg a földrajzi-néprajzi fókuszú tájleírások időben a teljes időszakot kitöltik, az elsősorban egészségügyi és természettudományi szempontúak a vizsgált időszakban 1865-től 1870-ig jelennek meg, a megye történetére vonatkozó forrásközlések pedig pont 1871-től váltak gyakoriakká.

Végül az első két csoportba sorolt szövegekre térek ki. Mindkettőre jellemző a tudományosság iránti igény, annak a meggyőződésnek az implicit módon való közlése érhető tetten, hogy a tér és a lakosság a geológia, a statisztika, az orvostudomány, vegytan stb. fogalmaival ragadható meg leginkább. Mindkettőre jellemző ugyanakkor egy, az utazási irodalom hagyományaira építő, olykor költői képeket igénybe vevő beszédmód. Sőt, esetenként a felidézett helyi *regék* beépítésében a *népi* fikció eszköztárához való fordulás is tetten érhető.

Az ábrázolt térségeket illetően elmondható, hogy a térség különböző terei közül e rovatban Verhovina (a Talabor-völgygel együtt) kap kiemelkedő hangsúlyt: 9 közlés (a tárgyaltak egyharmada) vonatkozik erre a régióra, mintegy prototipikusan máramarosinak tüntetve azt fel. További közlések vonatkoznak az Iza és a Visó völgyére, Husztra és Viskre (a hozzá közel elhelyezkedő fürdővel együtt), a szaploncai gyógyvizekre és az aknaszlatinai sós fürdőre. Ezekben a leírásokban a só mint a vidék kiemelkedő értéke nagy teret veszít az ásványvizekkel és fürdőkkel szemben. A leírások visszatérően a hegyeket (mint domborzati formák, szép panorámák megtekintetésének helyei és nem utolsósorban mint *ősi* képződmények), az erdőségeket (*őserdőket*) és az *egészséges* hegyi levegőt tüntetik fel értéként. A hegyek, erdők, gyógyvizek hármassága körül szerveződő imázs a vidéket nem Magyarország, hanem a világ más tájaival köti össze (gyakran, de nem kizárólag Svájjal),⁴³ azok viszonylatában mutatja versenyképesnek, kiemelkedőnek. A párhuzamok olykor kimondott, máskor rejtett üzenete, hogy Magyarországon nincs is más vidék, amely vetekedne Máramarossal ilyen téren.

A helyismertetések vizsgált korpuszában három szöveg idéz fel valamely, a *nép szájáról* vett történetet, *regét*. Ezek közül a helyhez kötött mondák közül négy valamely természeti képződményhez (*a lonkai kőcsoportozathoz, a huszti Pirosdomb*), egy várromhoz (Visk), egy pedig élő organizmushoz kapcsolódik. *A visk-várhegyi fürdő* ismertetésének első része *a több mint száz éves szilfára* mutat rá, „mely alatt a hagyomány szerint II. Rákóczy Ferencz megpihent”.⁴⁴ Második részét e szövegnek teljes mértékben a valamikori viski vár mondájának összegzése alkotja. Huszt esetében a közölt monda nem a vár alapítására/bukására vonatkozik, hanem a körülötte fellelhető omladványok eredetére.⁴⁵ A várakhoz köthető mondai történetek értékelő kommentár nélkül vagy pozitív értékeléssel jelennek meg, míg a lonkai kőcsoportozatról bemutatott három alakulástörténet bemutatása arra szolgál kitűnő alkalmat, hogy a szöveg szerzője elmarasztalja a népi kultúrát.⁴⁶

Nem ellentmondásmentesek a kirajzolódó képek. Ami egyes szövegekben értéként, másokban elmaradottságként jelenik meg. Úgy tűnik viszont, hogy míg a táj megalkotásának gyakor-

⁴³ Néhány szemléletes példa: „Ilyen kiterjedésben ily erdőket napjainkban csak az atlanti tengeren túl kell keresni”. Tanárky Gyula: *Szinevér, a Talabor völgyén Máramarosban*. Máramaros V(1869). 21. sz. 2–3.; „Touristákra nézve vonzóbb és hivogatóbb helyet Tyrolon és Schweiczon kívül nem igen tudnék hamar megnevezni, mint Akna-Szlatinát az »Apsák« felé emelkedő tölgyes erdeivel. [...] Csak látni kell ezeket egyszer: és soha többé el nem feledheti az ember Máramaros regényes helyeit.” Dr. Novák Károly: *Az akna-szlatinai sósfürdő*. Máramaros X(1874). 52. sz. 1.

⁴⁴ H. Sz.: *A visk-várhegyi fürdő*. Máramaros III(1867). 36. sz. 2.

⁴⁵ Sz.: *Huszt*. Máramaros III(1867). 35. sz. 2–3.

⁴⁶ „Ennyi és ilyen regék keringenek a nép közt a lonkai kőcsoportozatról, és legyen bár ezek mindenike merő azon mese, mégis bizonyos az, hogy mindenik vallásos eszmékre megyen ki. Két dolgot mutat ez. Vagy azt, hogy a népet ámitotta s így tanította valaki e regékre; vagy azt, hogy az egyszerű emberek önmagoktól jönnek rá az effélére. Mindenik elég baj. Az első nem szabados dolog; a másik nagy műveletlenségre mutat. Babona és a 19 század vége össze nem fér.” V. K.: *Szigettől a Suliguliig*. Máramaros IX(1873). 35. sz. 2.

latai, a kiemelt értékek nagyon hasonlóak, a népességre vonatkozó leírások, értelmezések már sokkal kevésbé egységesek, nehezen egyeztethető össze a pozitív és *magyar* Máramaros-kép megalkotásának szándéka a nemzetiségi lakosság felemelésére, művelésére vonatkozó emancipációs szándékkal.⁴⁷ A régióhoz szorosabban kapcsolódó szerzők a negatív sztereotípiákat pozitív jelentésekkel egészítik ki. Miközben tehát a (román és orosz) népet elmaradottnak, szegénynek, műveletlennek, babonásnak, remetének, igénytelennek tüntetik fel, a változásra való igény hiánya egy idealizált (vidékhez való) hűségként kap új jelentést. „S azt hiszed – veti fel a kérdést Várady Gábor –, hogy e nép nem boldog? Am próbáld meg őt kicsalni ősei kunyhójából, s elköltözésre bírni. A termékenyebb szomszéd megyék térein csak addig tanyázik, míg jóllakott, s családjának néhány heti ételmezt szerezhetett; aztán visszatér hegyeibe, őserdei közelébe.”⁴⁸ A földhöz kötött, a természethez közel álló máramarosi ember képe implicit módon azt üzeni, hogy a megye lakói a megyéhez kötött és lojális politikai egységet alkotnak. Az átértékelés gesztusának egy további példája a nélkülözésre vonatkozik: a máramarosi népet olyanként jelenítik meg, amely bármilyen nehéz helyzetben helytáll. A szegénység tehát kitűnő életerőként, szívósságként értelmeződik.

Az tárcarovat szövegeinek elemzéséből kitűnik, hogy a helyi lap hasábjában is különbség mutatható ki a megyéhez szorosabban és lazábban kapcsolódó szerzők viszonyulása között. Az ön-reprezentációkra esetünkben a negatív sztereotípiák súlyának csökkentése jellemző. Mint kiderült, mind a hírek, mind a tárcák esetében az erkölcsi visszasságokat a nehéz körülményekre hivatkozva említik a hírszerkesztők. Hasonló attitűd érhető tetten a gazdasági, politikai tárgyú cikkekben is.⁴⁹

Összegzés

A jelen dolgozat célja annak a képnek a körvonalazása, amelyet a szigeti szerkesztésű *Máramaros* politikai és társadalmi lap indulásának első éveiben formált és közvetített a vármegye területéről és lakosságáról. Az elemzés nemcsak arra világít rá, hogy milyen tájfogalma volt a lap szerzőinek-szerkesztőinek, hanem arra is, hogy a reprezentációkat hogyan igazította céljaihoz. A hetilap működése alatt egy olyanfajta tudást, beszédmódot, érzékenységet alakított ki és működtetett a helyi nyilvánosságban, amely az etnográfiai tekintetű forrásokból, azok tudományos nyilvánosságából olykor hiányzott. A térség ma is elsősorban turisztikai helyként artikulálódik a közgondolkodásban. Izgalmas látni ennek előzményeit, azt, hogy a 19. századi újságírás milyen könnyen (és talán hatékonyan) tudta beszédmódjába beépíteni a turisztikai nézőpontot, ezáltal pedig újraértékelni a megye terét és táját.⁵⁰ A lap tárcarovatának helyrajzai

⁴⁷ Tanárky Gyula külső szemlélőként felvázol ugyan egy utópikus jövőképet, mely szerint székely telepek létrehozása, és azáltal a lakosság elmagyarosítása jelentené a megoldást, a helyi szerzők ezt a lehetőséget nem hangoztatják. Tanárky Gyula: *Szinevér; a Talabor völgyén Máramarosban*. Máramaros V(1869). 23. sz. 2.

⁴⁸ Várady Gábor: *A Talaborvölgy*. Máramaros I(1865). 13. sz. 2–3.

⁴⁹ Főleg a lap első lapszámaiban gyakori a megye népének életéről vezércikkekben való értekezés. Nem néprajzi leírások, mégis okvetlenül tematizálják a szegényebb társadalmi osztályok életmódját. Ezekben a szövegekben az olvasók aktív bevonására és érzékenyítésére történik kísérlet, a közös tudásra (sztereotípiákra) való hivatkozás gyakran új szempontokkal egészül ki.

⁵⁰ A régió szemlélésének, a táj leírásának értelemadó jellegéről a 19. század második felében, illetve az intézményesülő turisztikai mozgalomról Erdélyben korábban T. Szabó Levente értekezett. Lásd T. Szabó Levente: *i. m.* 15–99.;

és tájleírásai nemcsak domesztikálták a teret, hanem alakították annak mintáit, hogy hogyan kell a teret szemlélni, mit kell megnézni vagy megmutatni az utazók számára.⁵¹

A média mint új hatalmi diskurzus, a történelem, a gazdálkodás, életmód, a nemzetiségi viszonyok vagy a kulturális élet ábrázolása által behatárolja a térséget, kiválasztja, hogy mit tesz transzparenszé és mit hagy homályban, mit helyez előnyös vagy hátrányos megvilágításba. Tartalmának áttekintéséből úgy tűnik, a *Máramaros* kezdettől fogva egy egységes és önálló, pontosabban az önállóságra és fejlődésre képes régióként igyekszik a vármegyét megalkotni. Leválasztja a szomszédos vármegyékről és az ország többi vidékétől, ugyanakkor az összekötetések fontosságát, az ország *vérkeringésébe* való bekapcsolódást sürgeti. A megyéről és annak népéről kialakított kép egyértelműen a lap politikai programjához igazodik. A hírek elemzéséből kiderül, hogy nem nyújtanak teljes, részletes rálátást a régióra. A megyei hírek száma meglepően alacsony, viszont a térképre vetített adatokból kitűnik, hogy az utalások szintjén sikerült a megye területének nagy részét lefedni a tíz év alatt. A hírek célja nem a megyén belüli változatosság felmutatása. A megyei társadalom egy részét következetesen anonimizálják, egy részét nevesítik. Az egyes közlések azért kapnak helyet a lapban, mert a történetek lehetőséget kínálnak a különböző intézmények tevékenységére való reflektálásra, a számonkérésre, leleplezésre.

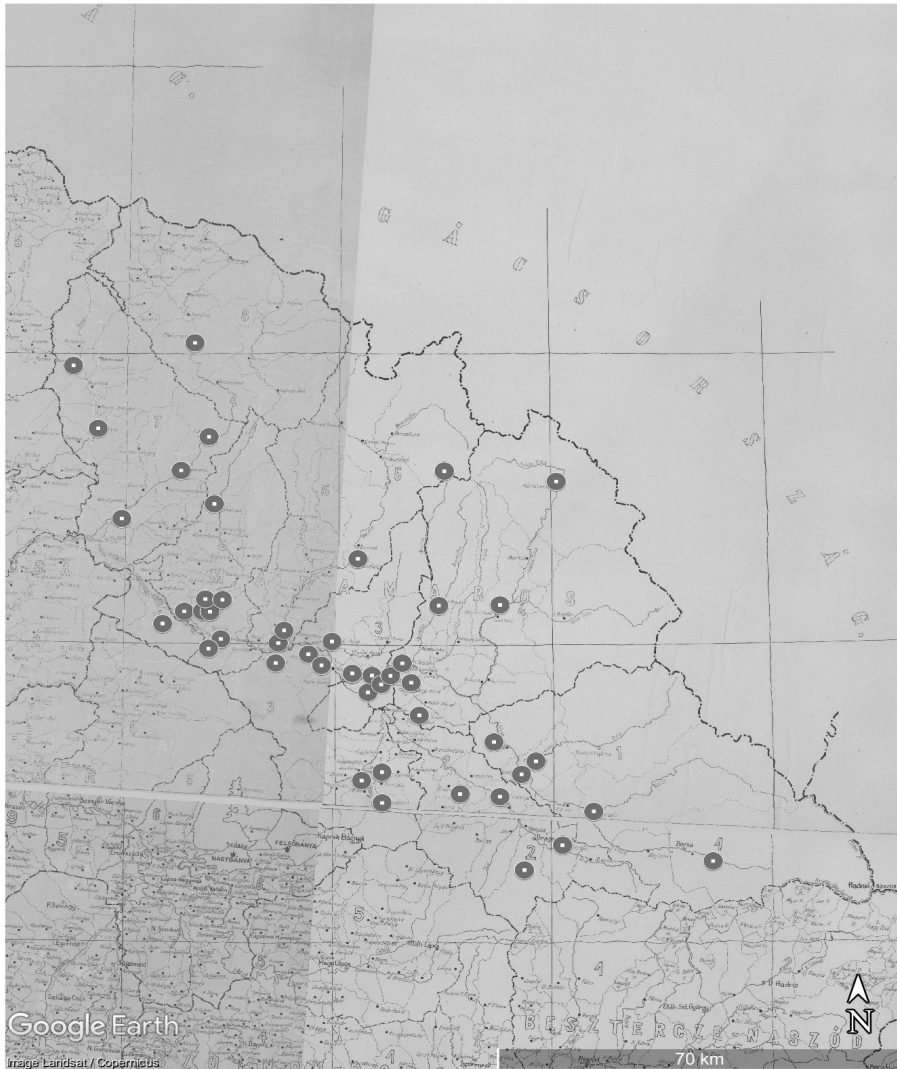
Az utazási és országismereti irodalomban korábban a megyéről és népességéről forgalmazott sztereotípiák nem íródnak át, viszont a hangsúlyok eltolódnak. A lapban közölt szövegekben a társadalom megjelenítése árnyaltabb: ugyan kimarad ezekből a reprezentációkból is sok csoport, a különböző élethelyzetek felmutatása és a különböző vélemények ütköztetése a népleírásoknál árnyaltabb, dinamikusabb képet mutat a megye lakosságáról. Az újságtartalmak a megye társadalmát nem nemzetiségek szerint tagolják, más határok szimbolikus meghúzása vált azokban fontosabbá. Ezeket a képeket már leginkább a helyiek vagy helyi kötődésük alakítják a helyi érdekek szerint. A reprezentációk ezért pozitív felhangúak. Még ha olykor kritikával fordulnak is a nép irányába, úgy jelenítik meg a teret és ennek népességét, mint ami szervesen hozzátartozik Magyarországhoz, fejlődésre képes, ehhez erőforrásai, kincsei még feltárára várnak, népszerűsítést igényelnek. A népi kultúra helye, szerepe ezekben a szövegekben igen szűk körű. A hagyományos népi kultúra, amennyiben megjelenik, az elmaradottság bizonyítéka. Csupán egy-két szokásleírást tartalmaznak elmarasztaló kommentár kíséretében. Az általuk a népi kultúra részeként számontartott, helyhez kötött regék rendelkeznek nagyobb presztízzsel, de azok közül is csak a várakhoz köthető történetek kerülnek elő kritika nélkül.

T. Szabó Levente: „Erdély népei.” *A tér ideológiai és Erdély képei az intézményesülő erdélyi turisztikai mozgalomban.* = Uő.: *A tér képei: tér, irodalom, társadalom.* Kolozsvár 2008 (Ariadné Könyvek). 100–193.

⁵¹ A jelenség jelentőségének értelmezéséhez az írásantropológiai szakirodalom nyújt fogódzókat. A *mindennapi írás (écriture ordinaire)* Roger Chartier által megnevezett egyik területe a 19. században állandósuló, utazási élményeket összefoglaló naplóírás gyakorlata. Lásd Roger Chartier: *Culture écrite et littérature à l'âge moderne.* Annales. Histoire, Sciences Sociales LVI(2001). 4–5. sz. 783–802. Ezen írásgyakorlat szoros kapcsolatba került a nyomtatott periodikákkal, hiszen a különböző lapok szívesen közölték ezeket az írásokat, olvasóikat is ösztönözték az élmények, tapasztalatok megfigyelésére és megörökítésére. A sajtóban megjelent minták tehát standardizálták egyrészt a kirándulást, másrészt a róla való beszélést. Lásd Catherine Bertho Lavenir: *Le voyage: une expérience d'écriture. La revue du Touring Club de France.* = *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes.* Dir. Fabre, Daniel. Paris 1997 (Mission du patrimoine ethnologique. Collection Ethnologie de la France. Cahier, 11). 273–297.; Keszeg Vilmos: *Az írás szociális jelentései.* = Uő: *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség.* Egyetemi jegyzet. Kolozsvár 2008 (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek 3). 171–172.

Függelék

1. ábra. A megyei népről szóló hírekben szereplő településnevek térképre vetítve⁵²



⁵² A térkép a GISA Hungarorum (OTKA K 111766) történeti térinformatikai rendszer felhasználásával készült. Az adatokat egy 1884-es 1:350 000-es méretarányú, településszintű térképen jelenítettem meg a GoogleEarth Pro számítógépes alkalmazás segítségével. A térkép forrása: <https://www.gistory.hu/g/hu/gistory/index>. (2021.09.12.)

1. táblázat. *A megye népére vonatkozó hírek számadatai.*

év	Máramaros évszám sz.	Lapszámok sz.	Összes hírek sz.	Hírek sz. átl. lapszámonként	A megyei nép- re vonatkozó hírek sz.	Összes hírből ez utóbbiak százalékban kimutatva
1865	I.	38	259	6,81	11	4,25%
1866	II.	45	229	5,09	17	7,42%
1867	III.	39	209	5,36	12	5,74%
1868	IV.	53	306	5,77	5	1,63%
1869	V.	52	307	5,90	14	4,56%
1870	VI.	52	288	5,54	8	2,78%
1871	VII.	52	336	6,46	3	0,89%
1872	VIII.	52	386	7,42	11	2,85%
1873	IX.	53	438	8,26	21	4,79%
1874	X.	103 ⁵³	569	5,52	22	4,86%
Összesen:		539	3327	6,17	124	3,76%

2. táblázat. *A megyére vonatkozó tárcarovatbeli szövegek jegyzéke.*

évf.	sz.	dátum	old.	szerző	cím
1	1	1865.04.05	2–3	P. Szathmáry Károly	Kirándulás természettudományi szempontból az Iza és Visó völgyén Máramaros legmagasabb hegyomára, a Pietrószára, 1869. I.
1	3	1865.04.19	2–3	P. Szathmáry Károly	Kirándulás természettudományi szempontból az Iza és Visó völgyén Máramaros legmagasabb hegyomára, a Pietrószára, 1869. III.
1	12	1865.06.21.	2–3	Várady Gábor	A Talaborvölgy
1	13	1865.06.28.	2–3	Várady Gábor	A Talaborvölgy
1	14	1865.07.05.	2–3	P. Szathmáry Károly	A huszti vár ostroma I-II. Egy régi krónikából.
1	15	1865.07.12.	2	P. Szathmáry Károly	A huszti vár ostroma II-III.
1	16	1865.07.19.	2	P. Szathmáry Károly	A huszti vár ostroma III-IV.
1	17	1865.07.26.	2	P. Szathmáry Károly	A huszti vár ostroma IV.
1	19	1865.08.09.	2	Várady Gábor	A Talaborvölgy
1	21	1865.08.23.	2–3	Várady Gábor	A Talaborvölgy
1	22	1865.08.30.	2–3	Várady Gábor	A Talaborvölgy

⁵³ Heti két megjelenés.

évf.	sz.	dátum	old.	szerző	cím
2	17	1866.04.25.	3	Sz.	Figyelmeztetés a brébi fürdőre.
3	1	1867.01.02.	2	-	Árnyképek. A megyei bűn-statistikához.
3	7	1867.02.13	4	A rahói k. kincs. erdészeti tisztii kar.	Pót-adat a Máramaros 1867. I. számában közlött 'Árnyképek' cz. Tárca-czikkhez.
3	13	1867.03.27	3		A szlatinai közbirtokosság
3	16	1867.04.17	2	Réthy Sándor járási orvostól	Verhovina. Helyrajza, főképp egészségügyi szempontból.
3	19	1867.05.08.	2	Dr. Badzény László, megyei főorvos	A cholera Máramarosban 1866
3	20	1867.05.15.	2	Dr. Badzény László, megyei főorvos	A cholera Máramarosban 1866
3	21	1867.05.22	2	Dr. Badzény László, megyei főorvos	A cholera Máramarosban 1866
3	35	1867.11.27	2-3	Sz.	Huszt
3	36	1867.12.04	2	H. Sz.	A visk-várhegyi fürdő
3	37	1867.12.11	2	H. Sz.	A visk-várhegyi fürdő
4	12	1868.03.18	2-3	Bilánecz Péter (a szöv. kiderül, h. a település bírója)	Alsó-Bisztra
4	47	1868.11.18	2	Szilágy István	Máramarosmegye országgyűlési követei
4	49	1868.12.02	2	Szilágy István	Máramarosmegye országgyűlési követei
5	21	1869.05.26.	2-3	Tanárky Gyula	Szinevér, a Talabor völgyén Máramarosban.
5	22	1869.06.02.	2-3	Tanárky Gyula	Szinevér, a Talabor völgyén Máramarosban.
5	23	1869.06.09.	2	Tanárky Gyula	Szinevér, a Talabor völgyén Máramarosban.
5	23	1869.06.09.	2	Kornfeld Frigyes, szolgabíró	Népességi mozgalom a rahói szolgabírói kerületben 1868.
5	32	1869.08.11.	3		Figyelmeztetés a brébi fürdőre.
5	37	1869.09.15.	2	Vondrák, k. erdőrendező	Vihar okozta károk a kőrösmezei m. kir. erdőhivatal kerületében.
5	38	1869.09.22.	2	Vondrák, k. erdőrendező	Vihar okozta károk a kőrösmezei m. kir. erdőhivatal kerületében.
6	14	1870.04.06.	2-3	Szilágyi István.	Máramarosmegye országgyűlési követei.
6	19	1870.05.11.	2	Stabler József, m. k. kincstári orvos.	Közegészségügyi kimutatás a királymezői magy. kir. erdő- és gazdasági hivatal köréből 1867-ik évi január hó 1-től 1870. évi január hó 1-ig.
6	20	1870.05.18.	2	Stabler József, m. k. kincstári orvos.	Közegészségügyi kimutatás a királymezői magy. kir. erdő- és gazdasági hivatal köréből 1867-ik évi január hó 1-től 1870. évi január hó 1-ig.
6	21	1870.05.25.	2-3	Stabler József, m. k. kincstári orvos.	Közegészségügyi kimutatás a királymezői magy. kir. erdő- és gazdasági hivatal köréből 1867-ik évi január hó 1-től 1870. évi január hó 1-ig.

évf.	sz.	dátum	old.	szerző	cím
6	33	1870.08.17.	2–3	Divald Adolf	Máramaros-megye kincstári erdőségei. Benyújtotta a pénzügyminiszterhez Divald Adolf osztálytanácsos.
6	36	1870.09.07.	2	Divald Adolf	Máramaros-megye kincstári erdőségei. Benyújtotta a pénzügyminiszterhez Divald Adolf osztálytanácsos.
6	44	1870.11.02.	2	Szilágyi István	Máramarosmegye országgyűlési követei. (Várady Gábor máramaros-técső kerületi orsz. Képviselőnek barátságára s tisztelete jeléül ajánlja)
7	1	1871.01.04.	2	Szilágyi István	Máramarosmegye országgyűlési követei. (Várady Gábor máramaros-técső kerületi orsz. Képviselőnek barátságára s tisztelete jeléül ajánlja)
7	13	1871.03.29.	2	Szilágyi István	Máramarosmegye országgyűlési követei. (Várady Gábor máramaros-técső kerületi orsz. Képviselőnek barátságára s tisztelete jeléül ajánlja)
7	33	1871.08.16.	2	Szilágyi István	Máramaros-megye országgyűlési követei.
7	34	1871.08.23.	2	Szilágyi István	Máramaros-megye országgyűlési követei.
7	35	1871.08.30.	2	Szilágyi István	Máramaros-megye országgyűlési követei.
7	36	1871.09.06.	2		Adatok Máramarosmegye multjából. I. I. Károly király szabadalmi okmánya, a melylyel az Ötváros alapját megvetette, 1329. (Magyar fordítás 1671-ből.)
7	38	1871.09.20.	2		Adatok Máramarosmegye multjából. II. Antal konstantinápolyi patriarcha okmánya, melylyel a sz. Mihályról nevezett máramarosi klostrot védelme alá veszi, 1391.
7	43	1871.10.25.	2–3		Adatok Máramarosmegye multjából. III. Kik vettek részt Máramarosmegye nemesei közül a Dózsa-féle parasztlázadásban, 1514?
8	1	1872.01.03.	2–3		Adatok Máramarosmegye multjából. V.
8	5	1872.01.31.	2	Viski K. B.	Viski régiségek.
8	5	1872.01.31.	2	Szilágyi I.	Pótlék a fentebbi cikkekhez.
8	51	1872.12.18.	2	(Michael Apaffi)	Istructio Alvinczi Péter deák rónaszéki sóaknak kamaraispán számára, 1671.
8	52	1872.12.25.	2	(Michael Apaffi)	Istructio Alvinczi Péter deák rónaszéki sóaknak kamaraispán számára, 1671.
9	3	1873.01.15.	2		Okmányok a Lenkey-huszárok történetéhez Máramarosban.
9	4	1873.01.22.	2		Okmányok a Lenkey-huszárok történetéhez Máramarosban.
9	5	1873.01.29.	2–3		Okmányok a Lenkey-huszárok történetéhez Máramarosban.
9	7	1873.02.12.	2		Okmányok a Lenkey-huszárok történetéhez Máramarosban.
9	8	1873.02.19.	2–3		Okmányok a Lenkey-huszárok történetéhez Máramarosban.

évf.	sz.	dátum	old.	szerző	cím
9	10	1873.03.06.	2		Okmányok a Lenkey-huszárok történetéhez Máramarosban.
9	34	1873.08.20.	2–3		A szaplóczai gyógyforrások.
9	35	1873.08.27.	2	V. K. (Viski)	Szigettől a Suliguliig. I.
9	37	1873.09.10.	2	Viski.	Szigettől a Suliguliig. II.
10	15	1874.02.25.	2		Okmányok a Lenkey-huszárok történetéhez Máramarosban. XIX. Levél Várady Gáborhoz. Lenkey János tábornok halála Aradon.
10	50	1874.06.27.	1	Dr. Novák Károly kincstári főorvos	Az akna-szlatinai sósfürdő. I.
10	52	1874.07.04.	1	Dr. Novák Károly kincstári főorvos	Az akna-szlatinai sósfürdő. II.
10	54	1874.07.11.	1	Dr. Novák Károly kincstári főorvos	Az akna-szlatinai sósfürdő. III.

Aspects of Journalistic Discourses about Rurality in the 19th Century Hungarian Provincial Press. The Case of Máramaros.

Keywords: journalism, discourse analysis, representations of folk culture in the press, social imaginary about rurality, Máramaros/Maramureş region

Rapid changes in social realities during the 19th century have led to an increased interest in observing and studying them. Newspapers, magazines, calendars and other periodicals have been instrumental in consolidating and disseminating discourses and visual forms about the social world (urban and folk cultures). However, journalism and commercial print have been mostly ignored as constitutive contexts of social knowledge production.

This study sets out to investigate how the *Máramaros*, an emerging Hungarian provincial political newspaper framed rurality in the second half of the 19th century. It considers the first and most influential newspaper edited and printed in Máramarosziget/Sighetu Marmatei. The region was located formerly in the north-eastern part of the Austro-Hungarian Empire, nowadays is extended through the territories of Romania and Ukraine. Based on a thematic and discourse analysis of a sample of the news and other genres published between 1865 and 1874, this study reveals in what ways was newspaper production engaged in forming and reinforcing aspects of social imaginary about rurality and what categories were engaged in journalistic writing in defining provincial/rural life and customs. Considering the journalistic discourses in a broader context, the research also investigates how newspaper rhetoric has figured into some broader political and cultural debates and traditions.

Ruzsa György

Voronyezsi Szent Mitrofan és népművészeti ikonja

Voronyezsi Szent Mitrofan püspök (oroszul: Митрофан Воронежский) a Moszkvai járás Antyilohovo falujában született 1623. november 6-án, és Voronyezsben halt meg 1703. november 23-án. 1832. június 25-én kanonizálták.

A szent papi családból származott, házasságából egy gyermek született. Negyvenéves korában megözvegyült, ezután hamarosan Mitrofan néven szerzetes lett. Szigorú szerzetesi életéről vált ismertté, s így a szerzetesek kérésére elvállalta a Jahromai Szent Kozma-kolostor igumeni (apáti) tisztét. Vezetése alatt itt új Megváltó-templom épült. 1682. április 2-án voronyezsi püspökké nevezték ki. Ezt az akkor igen elmaradt régiót nagymértékben fejlesztette, sok templomot építtetett, iskolákat alapított, a kolostori életet pénzügyi vonatkozásban is ellenőrizte. Jótékonyágáról is ismertté vált. Házában betegeket gyógyított.

Szent Mitrofan elfogadta a Nagy Péter-féle reformokat az iparban és a gazdaságban (például támogatta Nagy Péter cár voronyezsi hajógyárának építését), de a kultúrára és az egyházra vonatkozó minden nyugati hatást határozottan elvetett. Az alábbi kis történet jól jellemzi Nagy Péter cárhoz való alapvetően jó, ám kulturális és egyházi kérdésekben konfliktusos viszonyát.

Egyszer, amikor a cár Voronyezsben járt, meghívta cári palotájába a szent püspököt. Amikor a püspök belépett az udvarba, nem kis megdöbbenésére görög istenek és istennők szobrait látta. A szent azonnal megfordult, és hazament. A cár másodszer is követet küldött Mitrofanhoz, azzal a paranccsal, hogy újra jelenjen meg, ám a szent ezt üzenté: „Amíg a cár nem parancsolja meg, hogy tüntessék el ezeket az egész népet bűnre csábító bálványokat, addig nem kívánok palotájába belépni”. A cár a parancsmegtagadás miatt halállal fenyegetőzött, de végül is megbékélt, és a szobrokat is eltávolította. A szentet nagyon tisztelte, temetésekor személyesen vitte koporsóját. A szentet a voronyezsi Angyali Üdvözlet-székesegyházban temették el.¹

Szent Mitrofan itt bemutatott ikonja² már első szemrevételezésre is egyszerű megfestésével, vonalas jellegével, kevés színével kétségkívül a népművészeti ikonok köréhez kapcsolható.

Ruzsa György (1947) – művészettörténész, professor emeritus, Eötvös Loránd Tudományegyetem, az MTA doktora, Budapest, ruzsaagyorgylajos@gmail.com

¹ Válogatott szakirodalom: Н. И. Поликарпов: *Пётр Великий и святитель Митрофан Воронежский*. Санкт-Петербург, 1899.; И. А. Иванов: *Святитель Митрофан Воронежский в его духовно-нравственном образе и в его святительском служении. Смысл и значение почитания святых*. Воронеж, 1910.; *Святитель Митрофан Воронежский: К 300-летию памяти первого Воронежского епископа. Библиографический указатель. Сост. М. А. Прыткова*. Воронеж, 2003.; *Жития святителей Митрофана Воронежского и Тихона Задонского*. Москва, Сретенский монастырь, 2007.; Макарий (Соболев)(монах): *Петр Великий, Митрофан Воронежский и монахи. = Православие в Карелии. Материалы III региональной научной конференции, посвященной 780-летию крещения карелов* (16-17 октября 2007 года, г. Петрозаводск). Петрозаводск, 2008. 343–349.; Сергей Львович Фирсов: *Святой империи. К истории канонизации святителя Митрофана Воронежского в 1832 году. = Христианское чтение: научно-богословский журнал*. 2020. № 4. 184–198.

² Voronyezsi Szent Mitrofan püspök. Orosz ikon, 19. sz. második fele. Fára festett, 27,5 x 22 cm. Magángyűjtemény, Budapest, Nagyházi Galéria és Aukciósház. 238. árverés. Budapest, Nagyházi Galéria és Aukciósház, 2018. No. 84., p. 36.

A magyarországi gyűjteményekben ezenkívül mindössze két Szent Mitrofan-ikon ismert. Az egyik a budapesti Iparművészeti Múzeum igen kiemelkedő kvalitású ikonja. Különösen jelentős mesterien domborított ezüstborítója, mely Moszkvában készült 1835-ben. Mesterének csak monogramját ismerjük: C Ж (Sz Zs).³ A másik Szent Mitrofan-ikon igen sérült és hiányos, ugyancsak egy budapesti magángyűjteményben található.⁴

A továbbiakban ikonunkat megpróbáljuk a népművészet körében pontosabban elhelyezni.

A népművészethez kapcsolható ikonokat öt nagy csoportra szokták osztani. Tegyük hozzá, hogy ez a felosztás nem teljes, nem elég határozott, némelyik ikon több csoporthoz is kapcsolható. E terminológia még nem teljesen elfogadott, s további finomításokra szorul.

Igen gyakori az ún. „krásznuska” ikon. Ezek az ikonokon, miként az elnevezés is utal rá, a vörös szín dominál. Ez gyakran barnásvörös. Ezeket az alkotásokat „vörös ikonoknak” is nevezhetjük.

A második csoporthoz az ún. „csernuska” ikonok tartoznak. Itt – az elnevezés alapján – a fekete szín dominál. Talán „fekete ikonoknak” is nevezhetjük. Fontos megemlíteni, hogy a tanult ikonfestő tiszta fekete színt sohasem használt, mindig hozzákevert, ha kismértékben is, kéket vagy barnát. Ennek teológiai okai voltak. A szent felületen, a szent ábrázoláson a tiszta fekete – a pokol színe – sohasem jelenhetett meg. A „csernuska” elnevezést talán fekete ikonok fordíthatjuk.

A „scsepnája” ikon szó szerint forgácsikont jelent, vagyis igen vékony falemezre festett ikont.

A negyedik csoportot az ún. *sávós ikonok* alkotják. Az ilyen ikonokon az ábrázolás alapján két széles sávot láthatunk: egy világosat és egy sötétet. A világos felül helyezkedik el, és az égi szférára utal, míg a sötét lent, jelezve a földi világot.

A „maljovannaja ikona” a szobafestők ikonja, vagyis olyan ikonok, amelyeket ácsok vagy vándorszobafestők festettek, akik a parasztházak falait és famennyezeteit festették.

Szinte mindegyik ikoncsoportra jellemző az egyszerű festés, a hangsúlyozott sötét kontúr alkalmazása. Technikai vonatkozásban lényeges, hogy igen vékony leukoszt, vagyis fehér, rendszerint gipszalapozást használtak, *pavolokát*, vagyis alapozóvásznat soha. E helyett nagyon ritkán papíralapozást találunk, mely nem borítja be az ikontábla egész felületét. Csak a széleken figyelhetjük meg, néha pedig a kritikus részekben, vagyis, ha több részből áll az ikontábla, akkor az összeillesztéseknél.

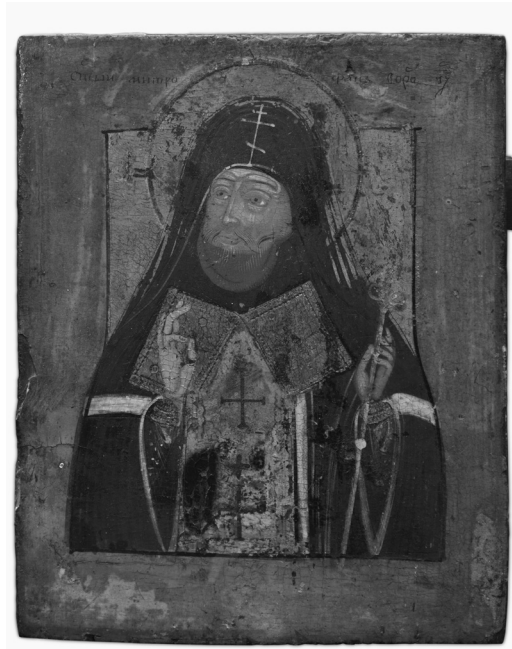
Ezek az ikonok különösen Szibériában⁵ terjedtek el, ahol viszonylag kevés képzett ikonfestő volt, s megfelelő festéket is nehéz volt találni. (Az arany, a laparany különösen elérhetetlen volt, ezt sárga festékkel helyettesítették.) Természetesen Oroszország európai régióiban, félreeső vidékein is készültek ilyenfajta ikonok. Hogy milyen sok ikont festettek Szibériában, s ott szinte bárki festhetett ikont, arra jó példa Tobolszk városának és a környékbeli falvaknak ikonfestészete. N. V. Kazarinova több érdekes és jellemző esetet is említ.⁶ Például: „Fedor Cserepanov pos-

³ Ruzsa György: *Ikonok*. = *Az Iparművészeti Múzeum gyűjteményei*. Szerk. és bev. tan.: Miklós Pál. Budapest, Magyar Helikon–Corvina Kiadó, 1981. 353–375., 359. 374. (16. kép); Ruzsa György: *Drei russische Ikonen mit Silberdecke*. = *Ars Decorativa*. 1977. No 5. 141–150.

⁴ Voronyezsi Szent Mitrofan püspök. Orosz ikon, 19. sz. első fele. Fára festett. 31,3 x 24,3 cm.

⁵ Н. В. Казаринова: *Народные сибирские иконы*. = *Сибирская икона*. Омск, Иртыш-92, 1999. pp. 200–292.

⁶ Н. В. Казаринова: *i. m.* 200.



Voronyezsi Szent Mitrofan püspök. Orosz ikon, 19. sz. második fele. Magángyűjtemény, Budapest

takocsis üggyirata arról, hogy engedélyezzék számára, hogy szent ikonokat fessen.” Az egyház tiltakozott a nem szabályos ikonfestészet ellen.

Különösen jelentős ikonfestészeti központ jött létre Irkutszkban, Szibéria „fővárosában”, mások szerint „Szibéria Párizsában”. Itt számos név szerint is ismert, képzett, ikonfestő családból származó ikonfestő festett ikont. Többen tanultak ikonfestészetet olyanok is, akik családjában nem volt ikonfestészeti tradíció. Például Dmitrij Vasziljevics Jakimov, aki a 18. és a 19. század fordulóján élt, s apja halász volt, vagy kortársa Dmitrij Ivanovics Sztarcev, kinek apja szarvasbőr-feldolgozással foglalkozott.⁷ A 19. században a korábbi évszázadok mély lelkeséget és nemes tradíciókat sugárzó ikonfestészete sok esetben az egyszerű kézműipari tevékenység felé haladt.

Bemutatott ikonunk a fentiek alapján a „vörös és fekete” népművészeti – talán szibériai – ikonokhoz köthető. Figyelemre méltó Szent Mitrofan nyílt tekintete, homlokának ráncai, melyek bölcsességét jelzik. Áldást osztó jobb kezének tartása ICXC-t formáz, mely Jézus Krisztusra utal. Kisujját egyenesen tartja, vagyis I betűt jelöl, gyűrűsujjával és hüvelykujjával C betűt alkot, míg középső és mutatóujjával X betűt alakít ki, majd végül ismét gyűrűs- és hüvelykujjára tekinthetünk, s újra C betűt látunk. Baljában püspöki pásztorbotot (oroszul: *poszoh*) tart. Ez a bot, mely a főpapok egyházi méltóságának egyik jele, János Evangéliumára utal. „Én vagyok a jó pásztor: a jó pásztor életét adja a juhokért.” (Jn 10,11.) Egyébként a nyugati egyházban

⁷ T. A. Крючкова: *Иконы земли иркутской. = Сибирская икона.* Омск, Иртыш-92, 1999. 224–232., 229–230. – Itt mondok hálás köszönetet T. A. Krjujskova művészettörténész-muzeológusnak, aki nagyon sokat segített szibériai utazásaimban és ikonkutatásaimban.

a felső vége általában csigavonalú, míg a keleti egyházban két típust különböztethetünk meg. A régi típusúaknál a felső rész fordított horgony formájú, míg az újabb típusúaknál két egymással szembe forduló kígyófejet látunk. Az újabb típusúak nagyjából a 16. századtól terjedtek el. Ikonunkon – nehezen felismerhetően – a szent kezében új típusú pásztorbot van. Érdekes, hogy fején nem püspöksüveg látható, hanem szerzetesi kapucni orosz pravoszláv kereszttel, hiszen Szent Mitrofan miután megözvegyült, hamarosan szerzetes lett. Öltözékének közepén széles sávban epitrahélion van, két mankós kereszttel. Baloldalt hosszúkás fekete folt: az ikon előtt álló gyertya lángjának égési nyoma.

„Kovcség”-et, vagyis mélyített középmezőt itt sem találunk, miként a népi ikonoknál. Ennek széleit egyenes fekete vonalakkal jelölik, melyek egyben a *polje*, vagyis a széles szegélymező belső határai. A *polje* felső részén látjuk a – mindenképp kötelező – feliratot: „стыи митрофан воро чу”, azaz a rövidítéseket feloldva és mai oroszra átírva: Святой Митрофан воронежский чудотворец, vagyis: Szent Mitrofan voronyezsi csodatévő.

Technikai vonatkozásban megemlítendő a népi ikonokra oly jellemző rendkívül vékony leukosz. Ám a hátlap hevederezése inkább jó műhelyre utal. Itt két *sponka*, vagyis heveder (csúszóléc, keresztléc) mélyedésének (hornyának) helyét láthatjuk. Ezek a csúszólécek eredetileg ellentétes irányból voltak bevezetve, és nem futottak egészen az ikontábla másik széléig, s az ikontábla megvetemedésének megakadályozására szolgáltak. Ikonunkon egyébként csak a felső csúszóléc maradt meg. Az ikontábla hátlapjának ilyenfajta kialakítása csak az orosz ikonokra jellemző, s már a 14. századtól alkalmazták. Mindez tehát arra utal, hogy bár ikonunk jellegzetesen népművészeti alkotás, technikai vonatkozásban – részben – mégis ősi tradíciókhoz kapcsolódik.

Végezetül elmondhatjuk, hogy Szent Mitrofan ikonja a népművészeti ikonok között kiemelkedő helyet foglal el, s megkapó, naiv tisztaságával a jámbor hívőt elmélkedésre és imára buzdítja.

St. Mitrofan of Voronezh and His Folk Art Icon

Keywords: Orthodox folk religiosity, icon researches, Bishop St. Mitrofan of Voronezh

The study presents the icon of Bishop St. Mitrofan of Voronezh (1623–1703), painted on a wooden panel and found in Hungary, and its folk art connections.

Műhely

Bakos Áron

Név nélkül: az anonimizálás kérdései az etnográfiai kutatásban

Ha volt az elmúlt néhány évben nagyobb, a szélesebb nyilvánosságot is elérő, a néprajztudomány és kulturális antropológia közelebbi szomszédságát megrázó vita, akkor azt kétségtelenül Alice Goffman *On the Run: Fugitive Life in an American City* című kötete robbantotta ki.¹ A monográfia egy súlyosan hátrányos helyzetű egyesült államokbeli városrész szegregált afroamerikai lakosainak etnográfiai leírásával mutat rá a társadalmi mobilizációs utak zártságára, a fehér középosztály mellett élő csoport párhuzamos, deprimált társadalmi valóságára, az igazságügyi rendszer strukturális rasszizmusára. A hatévnyi terepmunkán alapuló, erős képekkel dolgozó, drámai élethelyzeteket bemutató kötet messze nagyobb figyelemben részesült, mint a társadalomtudományi munkák legtöbbje, mondhatni átütötte a tudományos műveket a nagyobb olvasóközönségtől elválasztó falat.

Talán éppen a kötetre irányuló figyelem hatására a műről a méltató kritikák mellett néhány olyan bírálóból hangvételű írás is megjelent, amelyek nem a mű mondanivalóját, hanem a részletekben rejlő hitelét, azaz Goffman írásának adatait, illetve a terepmunka során meghozott döntéseinek jogosságát, etikai helyállóságát kérdőjelezték meg. Anélkül, hogy a tudományos lapokban, a sajtóban és a névtelen internetes fórumokon botránnyá dagadó vitában mélyebben elmerülnénk, általában elmondhatjuk, hogy a kritikák a tulajdonképpeni etnográfiai leírás autentikusságát, tudományos értékét tették kérdéssé, és végső soron Goffmant szakmai minőségében is támadták.²

A kritikus hangok közül talán Steven Lubet írásai emelkednek ki, aki a Goffman könyvéről írt bírálatai után önálló kötetet szentelt a különböző, etnográfiai adatgyűjtésen alapuló városzociológiai írások módszertani felülvizsgálatának. Lubet továbbvezeti azt a kérdést, ami Goffman kötete alapján felmerül: mennyiben lehet hiteles az etnográfiai leírás akkor, ha egy doktori és szerkesztői bizottságok jóváhagyását, valamint a szélesebb szakmai közönség elismerését elnyerő kötet közelebbi, kritikus olvasata számos állítás bizonytalanságára, valószínűtlenségére mutat rá? Lubet a probléma mélységének feltárásához széles merítéssel – az olyan klasszikus munkákat

Bakos Áron (1988) – néprajzkutató, egyetemi tanársegéd, PhD, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, bakosaron@gmail.com

¹ Goffman, Alice: *On the Run. Fugitive Life in an American City*. 2014

² A hasonló viták értelmezéséhez tanulságos szempontokat adhat Michael Taussig vitriolos válasza az azóta klasszikussá vált, de már megjelenésekor könyvsikernek számító *The Devil and Commodity Fetishism* (1980) című művének bírálataira. Michael Taussig: *The Rise and Fall of Marxist Anthropology*. *Social Analysis* XXI(1987). 101–113.

sem kímélve, mint például az *Utcasarki társadalom*³ – tucatnyi városszociológiai munka módszertani hiányosságát elemzi, miközben – némi kényszerességgel – visszatér Goffman kötetére mint a módszeresség képzeletbeli skálájának negatív végpontjára.

A jogtudomány felől érkező Lubet mintegy perbe fogja, s az archívumok, a sajtóhírek, a párhuzamos leírások alapján vallatja a közreadott etnográfákat, kérdőjelezi meg bizonyos állításait, hogy a tényszerűség és az ellenőrizhetőség szigorúbb kritériumainak is megfelelő módszertani gyakorlatok mellett törjön lándzsát. Éppen ezért az írásában sorra vett különböző példákat, utólagos tényfeltáró munkával leleplezett valótlanságokat, elhallgatott tényeket, szándékos csúsztatásokat, tapasztalatként feltüntetett hallomásokat, a külső források bevonásának hiányából fakadó tévedéseket végül mind az anonimizálás kérdéseire futtatja ki.

Lubet három vonatkozásban, a nevek, a helyek és a részletek mentén vizsgálja az anonimizálási gyakorlatokat. Míg az előbbi kettő tartalmát tekintve nem szorul különösebb magyarázatra, addig utóbbi alatt Lubet gyakorlatilag minden egyéb adat, szociológiai mutató elrejtését vagy megváltoztatását érti. A kérdés, amelyet e pontok és a hozzájuk kapcsolt példák áttekintése mentén feltesz, hogy az azonosítást lehetővé tevő adatok nélkül miként maradhat egy etnográfiai leírás hiteles, ellenőrizhető, a gyakorlat hogyan befolyásolja a későbbi kutatásokat,⁴ valamint az olvasók részéről a befogadást. Kritikája szerint az etnográfában mintegy magától értetődő vált az adatközlők anonimizálása, akár arra való tekintet nélkül is, hogy bizonyos beszélgetőtársak szívesen adnák a nevüket a gyűjtésekhez, miközben a névtelenség az eredmények kritikai felülvizsgálatát, illetve a terepre kiszálló későbbi kutatók dolgát is megnehezítheti. Érvelése alapján utóbbi még inkább érvényes a gyűjtés helyszínének elfedésére, ahogy a hely, illetve a különböző személyes adatok elhallgatása vagy megváltoztatása már a voltaképpeni etnográfia céljaival, a különböző lokalitások, jelentésterületek leírásával, a társadalmi szereplők portréjának, körülményeik, kulturális életük megörökítésének céljával kerülhet ellentmondásba. Vagyis Lubet szerint a nagyvonalúan és reflektálatlanul alkalmazott anonimizálási technikák rontják a szerző és a szöveg hitelét, a szerzőnek túl nagy döntési szabadságot engednek meg a releváns és irreleváns adatok közötti válogatásban,⁵ s mintegy önkéntelenül is arra csábíthatják a kutatókat, hogy az igenelt narratívák mentén reprezentálják az anyagukat. Összességében tehát amellett érvel, hogy az anonimizálási gyakorlatok számos kérdést felvetnek, amennyiben a közölt adatok és a konkrét személyek, helyek, szociológiai mutatók vagy más tényezők közé éket vernek, az ellenőrzés, a visszakövetés lehetőségeit pedig csökkentik vagy ellehetetlenítik.

Természetesen Lubet kritikája sem áll kritikán felül, hiszen általában annak a libikókának, amin minden etnográfus egyensúlyozni kényszerül a terepen megismert személyek jogai, érde-

³ William Foote Whyte: *Utcasarki társadalom. Egy olasz szegénynegyed társadalomszerkezete*. Bp. 1999.

⁴ Ezalatt nem pusztán a *revisit*-jellegű kutatásokat, hanem a helyre, a környékre, régióra más témában kiszálló gyűjtők munkáját is érti.

⁵ Lubet szemléletes példát hoz Charles Bosk monográfiájából, aki az eredetileg 1979-ben közölt munkájában megváltoztatja annak a sebésznek a nemét, akinek előmenetelét elgáncsolják. A mű eredeti kiadásából ugyanakkor nem tudjuk meg, hogy a szóban forgó rezidens az egyetlen nő volt (uo. 100–101.). Vagyis a nem megváltoztatása az anonimitás biztosítása szempontjából logikus lépés, hiszen a szereplőt teljesen azonosíthatóvá tette volna. Ugyanakkor az adat kihagyásával Bosk teljesen eltakarja az olvasó elől az intézmény szexizmusát. Módszertani kötetében Bosk külön fejezetet szentelt ennek a döntésnek a részletes bemutatására, amelyben rendkívül önreflexíven számol be annak körülményeiről és következményeiről. Charles Bosk: *An Ethnographer's Apology, A Bioethicist's Lament: The Surgeon and the Sociologist Revisited*. = Uő.: *What Would You Do? Juggling Bioethics and Ethnography*. Chicago. 2008. 183–202.

kei és a tudományos közönség követelményei, elvárásai között, Lubet jobbra csak az utóbbi oldalát láttatja, illetve mint „cében kívüli” jogtudósnak, valószínűleg csak erre az oldalra van rálatása.⁶ Hasonlóképpen Lubet teljesen ignorálja azt, hogy az etnográfiai leírások befogadói között nem kizárólag a tudományos közösség tagjait, hanem az adatközlők, „a helyiek” szélesebb körét is megtalálhatjuk, ami az anonimizálás szempontjából újabb kihívásokat jelenthet, az adatok közlésekor pedig további kompromisszumok megkötésére sarkallhatja a kutatókat.⁷ Végül az is komoly kérdéseket vet fel, hogy a Lubet által visszatérő módon hivatkozott újságírási és kriminalisztika technikái, kritériumai, a források ellenőrzésének és anonimizálásának módjai valóban megtehető-e egy más, autonóm logikát követő tudományos módszertan mércéjének.

Mindenesetre Lubet talán éppen kivülállósága folytán képes olyan kérdésekre rávilágítani, amelyek az etnográfusok számára evidenciának minősülhetnek, s ilyen értelemben kiindulópontja lehet a módszertani kérdések megvitatásának. Vagyis olvasatom szerint valahol az anonimizálás kérdésénél találkozik ez az egyesült államokbeli városszociológiai vita a közép-európai néprajzi és antropológiai kutatások módszertani dilemmáival.

A magyar néprajzi szakirodalomról általában elmondható, hogy „nem fordított túl nagy figyelmet az empirikus adatgyűjtés kérdésére, annak lehetőségeire és céljaira, a terepmunka ismeretelméleti kérdéseire”.⁸ S noha éppen a Mészáros Csaba és Vargyas Gábor írásának helyet adó évkönyv, valamint annak rákövetkező száma sok ilyen kérdést megválaszolt, ugyanakkor minden módszertani dilemmára még két ilyen nagyobb szakmai vállalkozás sem feltétlenül tudott reflektálni.⁹ Vagyis ami az anonimizálás kérdését illeti, erről általánosabb keretek között tudomásom szerint egyedül Varga Zsófia értekezett, de az etikai vonatkozások tárgyalásán túl ez a tanulmány sem érintette a tudományos kritériumok és az etikai elvárások ellentmondásából eredő problémákat.¹⁰

Miközben tehát a kérdés direkt módszertani tárgyalását nem feltétlenül találjuk meg a magyar nyelvű szakirodalomban, addig magával az anonimizálással, annak különböző mértékben reflektált és alkalmazott gyakorlatával számtalan etnográfiai leírásban találkozhatunk, ahogy az utóbbi években a hosszabb tanulmányokban, monográfiákban is rendre olvashatunk módszertani reflexiókat, bevezetőket. Minderről kimerítő áttekintést nagyon nehéz lenne adni, de talán ennek hiányában is megállapíthatjuk, hogy a személynevek anonimizálásának, a helyek megváltoztatásának, valamint bizonyos adatok megváltoztatásának, elfedésének gyakorlatait is megtaláljuk a különböző munkákban.¹¹

⁶ Természetesen ez egy leegyszerűsítő kép, hiszen eleve az adatközlőink érdekei, szándékai, viszonyulási is különbözőek lehetnek, s közben más szereplők szempontjaival, elvárásaival is számolnunk kell, úgymint ösztöndíjbizottságok, szerkesztők, közeli és távoli munkatársak, olvasók. Anna V. Akeroyd: *Ethics in Relation to Informants, the Profession and Governments. = Ethnographic Research. A Guide to General Conduct.* Ed. R. F. Ellen. London. 1984. 137–142.

⁷ Lásd Martyn Hammersley–Paul Atkinson: *Ethnography. Principles in Practice.* London–New York. 2007. A kérdés magyar néprajzi vonatkozásaihoz lásd Keszeg Vilmos: *Az etnográfiai leírás mint olvasmány a helyi társadalomban. = Folklor és irodalom.* Szerk. Szemerikényi Ágnes. Bp. 2005. 315–340.; Varga Zsófia: *A kulturális antropológiai írás etikája.* Antro-pólus I(2016). 72–79.

⁸ Mészáros Csaba–Vargyas Gábor: *Gyűjtés és terepmunka a néprajztudományban.* Ethno-Lore XXXI(2016). 10.

⁹ Természetesen nem megfeledkezve a Mészáros Csaba és Vargyas Gábor (uo.) által is hivatkozott korábbi néprajzi és antropológiai módszertani szövegek eredményeiről.

¹⁰ Varga Zsófia: *i. m.* 76–77.

¹¹ A Lubet által említett negyedik anonimizálási technikával (Lubet: *i. m.* 95.), az összetett karakterek (*composite character*) alkotásával tudomásom szerint nem élnek a magyar nyelven alkotó etnográfusok. A technika lényege, hogy

A magyar nyelvű szakirodalom szűkszavúságától élesen elüt a nemzetközi irodalom bőbeszédűsége. Ahogy azt – ironikus módon – még módszertani kötetek bevezetőjében is olvashatjuk, se szeri, se száma az olyan etnográfiai vagy szakanropológiai köteteknek, amelyek etikai, metodológiai kérdéseket tárgyalnak.¹² Ugyanakkor nemcsak a kötetek nagy száma hozhat minket zavarba, ha az anonimizálás kérdésével kapcsolatos elveket, ajánlásokat, technikákat próbáljuk áttekinteni, de a gyakorlatokkal kapcsolatos álláspontok ellentmondásossága is.

„A legjobb, ha mindig az emberek igazi nevét és adatait használjuk, amennyiben ehhez hozzájárulnak. Valójában meglehetősen etikátlan a beszélgetőtársakat kitörölni olyan felvételekből, amelyek elkészítésében szívesen részt vettek. Ugyanakkor fontos, hogy a megjegyzéseiket, gondolataikat, érzéseiket és személyes tapasztalataikat bizalmasan kezeljük magunk között, hacsak kimondottan nem járultak hozzá ezek rögzítéséhez. Ez jelentheti bizonyos részletek anonimizálását, a nevek, helyek vagy más ismertetőjegyek megváltoztatását. Az anonimitás biztosításának szükségességét és kivitelezésének mikéntjét alaposan mérlegelnünk kell.”¹³

„Őrizd meg az anonimitást! Ne vedd fel azoknak a nevét, akikkel interjút készítesz. Menj tovább! Az informális és a félig strukturált interjúk során ügyelj arra, hogy semmilyen olyan kódot nem rögzítesz, amelyek az egyes személyek egyedi azonosítását lehetővé tennék az írásos terepjegyzetben. A kérdőíves interjúk esetében győződj meg arról, hogy még az adott interjút végző személy sem tudja az egyes kérdőíveket az egyes válaszadókhöz rendelni. Ennek egyik legegyszerűbb módja az, ha a felmérésben résztvevőket arra kéred, hogy a távollétben töltsék a kérdőíveket, vagy pedig oly módon, hogy ne lássad a válaszaikat. Ezután kérd meg a válaszadókat, hogy a kitöltött kérdőíveket tegyék jelöletlen borítékba. Végül vigyél magaddal nagy zsákokat, amelyekben van legalább ugyanolyan boríték, majd kérd meg a válaszadókat, hogy keverjék össze a saját borítékjukat a már a zsákban lévőekkel.”¹⁴

Bár mindkét álláspontot morális alapon fogalmazzák meg, és nem az etikai elveket ütköztetik a tudományos követelményekkel, mégis jól látható, hogy az anonimizálás kérdésével kapcsolatban a két szerző merőben más álláspontot képvisel. Vagyis az anonimizálás nem csak ismereti,

a tereptapasztalatok, interjúk alapján több különböző személy portréját mintegy összesűrítve hoznak létre az etnográfiai leírásban megjelenő, hiteles, de mégis fiktív szereplőket. A valóság és a szöveg viszonyával, valamint a szerzői szabadsággal kapcsolatban számos kérdést felvető technikáról módszertani bevezetőkből is olvashatunk, mint az anonimizálás egyik lehetséges eszközéről. Julian M. Murchison: *Ethnography Essentials. Designing, Conducting and Presenting Your Research*. San Francisco. 2010. 32.

¹² vö. Karen O'Reilly: *Key Concepts in Ethnography*. London. 2009. 1.

¹³ „It is always best to use people's real names and details where possible, as long as permission has been granted. Indeed, it seems quite unethical to delete participants from the record to which they have happily contributed. However, it is important to ensure that participants' comments, thoughts, feelings, and private experiences are kept as confidences between ourselves unless they have been expressly offered as material for the record. This may involve anonymising details in some way, by changing names, places, and other identifying particulars. If or where anonymity is required, we need to think carefully how to do it.” Karen O'Reilly: *i. m.* 62.

¹⁴ „Maintain anonymity. Don't record the names of people you interview. Go further. With informal and semistructured interviews, make sure you do not include codes that identify individuals uniquely in your written fieldnotes. With survey interviews, make sure that even the person who administers a particular interview cannot associate individual questionnaires with individual respondents. One simple solution is to ask survey respondents to fill out questionnaires either in your absence or in ways that you cannot know their answers. Then, ask respondents to seal completed questionnaires in unmarked envelopes. Finally, carry big bags that contain a minimum of six equivalent envelopes; ask respondents to mix their envelope with those already in the bag.” (W. Penn Handwerker: *Quick Ethnography*. Plymouth. 2001. 92.)

de etikai kérdéseket is felvet, az érdekvédelem szembekerülhet a hozzájárulás elismerésének elvével. Egyfelől az anonimizálás védi az adatközlő jogait – s magát a kutatót is megóvhatja a munka közreadását kísérő esetleges konfliktusoktól –, másfelől a névvel szereplő szerző és a név nélküli adatközlő mintegy hierarchizálja a két szerepet.¹⁵ S ahogy az adatközlők kiadásának, a nyilvánosságnak való kiszolgáltatásnak, úgy a név elvételének, megváltoztatásának, a személyek adatsorokká változtatásának is rendkívül rossz rezonanciái lehetnek. Mindezen túl az anonimizálás kérdését tovább bonyolíthatja, hogy a terepmunka során a különböző beszélgetőtársak eltérő elvárásokat fogalmazhatnak meg a nevük közlésével kapcsolatban, és ebben a helyzetben az etnográfusra hárulhat, hogy az ellentmondásos elvárásokat kibékítse egymással.¹⁶

Első megközelítésben talán úgy tűnhet, hogy ez a gyakorlat tulajdonképpen erre a mediátori szerepre korlátozódik, az adatközlői elvárásoknak a felmérésére és lehetőség szerinti figyelembevételére. Ugyanakkor Charlotte Aull Davies arra figyelmeztet, hogy még abban az esetben is érdemes megfontolni az adatközlők nevének elhallgatását, amikor a közléshez a gyűjtés minden direkt résztvevője hozzájárul, mivel „a kutatónak figyelembe kell vennie minden olyan lehetséges hatást, amely akár közvetlen módon, akár az adatokra támaszkodó jövőbeli publikációk miatt hátrányosan érinthet egy nagyobb közösséget”.¹⁷ Davies javaslata tehát egyszerre helyezi a végső felelősséget az etnográfus vállára, de ugyanakkor a döntéssel járó hatalmat is a kezébe adja. Ennek a pozíciónak a megítélése nagyrészt attól függ, hogy magára a kutatási etikára hogyan tekintünk.

Minden kutatási etikai elvet értelmezhetünk úgy, hogy a kutató fellépése, a terepre való kiszállása a megszokottnál tudatosabb eljárásmodot követel meg, hiszen az etnográfus különleges hatalommal és felelősséggel rendelkező személy, aki talán minden más tudomány szakmájától eltérő mértékben lép be mások életébe egy, meglehetősen sok morális adóssággal terhelt diszciplína képviselőjeként.¹⁸ A problémára ugyanakkor tekinthetünk úgy is, hogy az etnográfia művelése közben felmerülő etikai kérdések lényegüket tekintve nagyon hasonlítanak az emberi élet más dilemmáihoz, az általános elveken kívül minden az egyéni döntés, belátás, empátia kérdése.¹⁹ Vagyis Hammersley és Atkinson kritikája szerint az etikai kérdéseket sokszor úgy teszik fel a kutatók, mintha az etnográfusoknak a hétköznapi emberekkel szemben egy magasabb rendű etikának kellene megfelelniük.²⁰

A kérdéskör, amely mindezek alapján kirajzolódik, hogy az etnográfia kutatás különös helyzete magával vonja-e különleges etikai elvek megfogalmazásának a szükségét? A hasonló pozícióból kiinduló gyakorlat vajon nem jár-e a veszéllyel, hogy a kutatót morálisan a kutatók fölé helyezi? Ennek a morális pozíciónak elfoglalása szükségszerűen számol azzal, hogy a kutató és a kutató nem tudja egyenlő módon felmérni egy gyűjtés következményeit, azaz egy meglévő

¹⁵ Miközben az eltérő társadalmi háttér miatt sok kutatási helyzetben eleve kódolva vannak ezek az alá-főle rendeltségi viszonyok. vö. Fél Edit: *A saját kultúrájában kutató etnológus*. Ethnographia CII(1992). 4.

¹⁶ Vö. O'Reily: *i. m.* 62.

¹⁷ „... it behoves the researcher to take into account any possible effect either immediately or stemming from future publications drawing on the data that could adversely affect a larger collectivity”. Charlotte Aull Davies: *Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others*. London–New York. 1999. 53.

¹⁸ Anna V. Akeroyd: *i. m.* 131–137.; John D. Brewer: *Ethnography*. Buckingham. 2000. 89–90.

¹⁹ Martyn Hammersley–Paul Atkinson: *Ethnography. Principles in Practice*. New York–London. 2007. 228.

²⁰ Uo.

helyzetre reagál, vagy pedig éppen megteremti ezt az egyenlőtlen helyzetet azért, hogy a kutató magának egy ilyen pozíciót vindikál, és ezzel mintegy igazolja a paternalista gyakorlatokat? Az anonimizálás és a kutatói felelősség hangsúlyozása továbbviszi a posztkolonialista és feminista kritika hatására elindult, a hatalmi helyzetek megfordításának (*power transfer*) programját, vagy a nevek és helyek elrejtésével elnémítja azokat a személyeket, csoportokat, akiknek az etnográfus hangot kíván adni?²¹

A fenti kérdések mindegyikét zárójelbe teheti, ha rendelkezünk olyan kutatási elvekkel, amelyek minden ilyen kihívásra megfelelnek. S ha a különböző etikai kódexekre gondolunk, amelyek éppen azzal a céllal készülnek, hogy irányt mutassanak a kutatóknak, akkor úgy tűnhet, hogy ez az eszköz a kezünkben van. Ugyanakkor, ahogy arra Elizabeth Campbell és Luke Eric Lassiter rámutat, a probléma ennél jóval összetettebb, és a felvetülő kérdésekre a kódexek nem feltétlenül adnak egyértelmű válaszokat.²² A szerzőpáros különböző szakmai társaságok etikai kódexeinek áttekintésével rávilágít,²³ hogy ezek az ajánlások különböző hangsúlyokkal, de végső soron mind a hozzájárulás elismerése és a névtelenség biztosításának elvei között egyensúlyoznak, és a kérdés megítélését kontextusfüggővé teszik.²⁴

A kutatásoknak ilyen viszonylag új kontextusa az online tér, ahol nemcsak a régi kérdéseinkre, de a technológia és a digitális közegek sajátos működésémi miatt újfajta kihívásoknak is meg kell felelni az etnográfusoknak.²⁵ Ezalatt olyan problémákra gondolhatunk mint például az internetes identitások kezelése, az a dilemma, hogy a különböző felületeken használt álnemekre, becenevekre mint a személyes identitások részeire kiterjesztjük-e az anonimizálás gyakorlatát, s például képeken, videókon kitakarjuk-e a neveket vagy akár az *avatarok* „arcát” is,²⁶ vagy tekintettel arra, hogy az online térben a személy és a megjelenő *avatar* viszonya kevésbé egyértelmű, ezért ezekben a közegekben a kutató is nagyobb fokú szabadsággal rendelkezik.²⁷ Ezek a kérdések egyre élesebbé válnak akkor, amikor a virtuális világ egyre valóságosabbá, a legkülönbözőbb társas kapcsolatok, tevékenységek terévé válik. Ugyanakkor ez talán ellene is hat annak, hogy minden tekintetben külön világként, ne pedig a korábbi dilemmák új helyszínéeként tekintsünk a digitális térre.²⁸ Ez persze nem azt jelenti, hogy semmilyen eltéréssel ne kellene

²¹ Vö. Linda L. Snyder: *The Question of "Whose Truth"? The Privileging of Participant and Researcher Voices in Qualitative Research. = Doing Ethnography. Studying Everyday Life.* Eds. Dorothy Pawluch–William Shaffir–Charlene Miall. Toronto. 2005. 131.

²² Elizabeth Campbell–Luke Eric Lassiter: *Doing Ethnography Today. Theories, Methods, Exercises.* Chichester. 2015. 37–38.

²³ *The Oral History Association, The American Folklore Society és The American Anthropological Association.*

²⁴ Uo.

²⁵ Az elsődleges módszertani kérdés ezeknél a kutatásoknál éppen fordított, vagyis a kutató személyének felfedése, láthatóvá tétele, ennek technikai, módszertani kihívásai kerülnek elő általában a szakirodalomban.

²⁶ Tom Boellstorff–Bonnie Nardi–Celia Pearce–T. L. Taylor: *Ethnography and Virtual Worlds. A Handbook of Method.* Princeton–Oxford. 2012. 117.; 142.

²⁷ vö. Lynda Mannik–Karen McGarry: *A Student Guide to Method and Methodology.* Toronto. 2017. 217.

²⁸ Például ilyen, lényegét tekintve, a fentebb, az adatközlői szándék kutatói felülbírálásával kapcsolatban elmondottakkal teljesen összhangban lévő példát hoznak az online közegekből: Celia Pearce egyik beszélgetőtársa, aki a fizikai világban transzneműként él, arra kérte a kutatót, hogy a beszámolójában *avatarja* nevét használja, azaz az *avatar* nevét ne változtassa meg a publikációiban. Pearce tartva attól, hogy a szűkebb közössége előtt ismert, de az online játék szélesebb közönsége számára nem nyilvános tény miatt beszélgetőtársa negatív visszajelzésekkel lenne kénytelen szembesülni, megtagadta ezt a kérést. Tom Boellstorff–Bonnie Nardi–Celia Pearce–T. L. Taylor: *i. m.* 141.

számolnunk ezeknél a kutatásoknál. A keresőmotorok jelenléte például ilyen sajátos kihívást támaszt a szövegek idézésekor, mivel ezek egy-egy lekereséssel potenciálisan összeköthetik a publikációban idézett tartalmat annak megfogalmazójával. A kérdésre javasolt megoldás szerint a kvalitatív beszámolók részévé lehet tenni „olyan adatok létrehozását, amelyek felidézik a terepet, anélkül, hogy azonosíthatóvá tennék”.²⁹ A problémakörre homlokegyenest más megoldást javasol Geoffrey Walford, aki szerint a közösségi média és az online kommunikáció korában a kutatóknak szakítania kell az anonimitás biztosításának illúziójával, a megoldás hiányát inkább a kutatások erényévé kell fordítani, és kollaboratívabb irányba terelni az etnográfia gyakorlatát.³⁰

Hasonlóan sajátos médiumát jelenti a kutatásnak a kép és a film. Ami az anonimizálás kérdését érinti, talán ez az a terület, ahol kivitelezése a legnehezebb, a képek közzétételének a következményei a leginkább beláthatatlanok, és egyre nagyobb kihívások elé állítja a kutatókat éppen egy olyan korban, amelyben a különböző vizuális anyagok készítése és bemutatása teljesen hétköznapi gyakorlattá vált.³¹ Míg a szakirodalomban nem nagyon találkozunk olyan véleményekkel, amely ne hangsúlyozná a vizuális anyagok készítésének és az anonimizálás biztosításának összeférhetetlenségét, az már korántsem olyan egyértelmű, hogy ezt az alapvető ellentmondást a kutatók kötelesek-e valamilyen módon feloldani, és ha igen, akkor ennek mik is az eszközei.³²

Az újtól a régi felé haladva az anonimizálás az archívumokkal és múzeumokkal kapcsolatban is súlyos kérdéseket vet fel. Gárdos Judit a másodelemzések kapcsán mutat rá, hogy technikailag megoldható – bár költséges – a szövegek anonimizálása, de ez a hosszabb életútinterjúk esetében már számos, azonosításra alkalmas adat törlését is magával vonhatja.³³ Mindezt figyelembe véve azt javasolja, hogy „inkább az interjúhoz hozzáférő személyek körét érdemes korlátozni”.³⁴ Ez ugyanakkor kérdéssé teszi, hogy a hozzáférésről milyen alapon döntünk.³⁵ A kutatók mellett biztosítjuk-e a helyiek, leszámazottak szabad hozzáférését, vállalva, hogy ezzel az anyagok a legérzékenyebb közegbe kerülnek vissza? A múzeumokkal kapcsolatban hasonló kérdés merül fel, ha az archívumaik, gyűjteményeik hozzáférhetővé tételére eszközként tekintünk a nyitott, átláthatóságot és betekintést biztosító, a forrásközösséggel kapcsolatot teremtő múzeumok megteremtésében.³⁶ Ha ebben a folyamatban, a múzeum tereppé válása során a muzeológus egyfajta közvetítő, kapuórszerepet tölt be,³⁷ akkor ezeknek a kérdéseknek a megítélése egyértelműen a szakmára hárul: hozzáférhetővé kell-e tenni a forrásközösség számára olyan érzékeny adatokat, amelyek a nyilvános adatbázisokba nem kerülnek be (az átadó címe, eladási ár stb.) Hogyan viszonyul az anonimizálás a fényképek online

²⁹ „fabrication of material that evokes the field without identifying” Christine Hine: *Ethnography for the Internet. Embedded, Embodied and Everyday*. London–New York. 2015. 187.

³⁰ Geoffrey Walford: *The Impossibility of Anonymity in Ethnographic Research*. *Qualitative Research*. XVIII(2018). 516–525. A magyar nyelvű szakirodalomban – az anonimizálás kérdésétől függetlenül, elméleti alapon – hasonló álláspontot olvashatunk a kollaboratív etnográfia és az online kutatások összekapcsolásáról. Nagy Károly Zsolt: *Ösvény a dzsungelben*. Replika. XC–XCI(2015). 50–54.

³¹ Felicia Hughes-Freeland: *Working Images. = Working Images Visual Research and Representation in Ethnography*. Eds Sarah Pink–László Kürti–Ana Isabel. London–New York. 2004. 209.

³² David Redmon: *Video Ethnography. Theory, Methods, and Ethics*. London–New York. 2019. 112–122.; Sarah Pink: *Visual Ethnography. Images, Media and Representation in Research*. London–Thousand Oaks–New Delhi. 2001. 43.

³³ Gárdos Judit: Interjúk szociológiai források újrafelhasználása. *Szociológiai Szemle*. XXI(2011). 125–145.

³⁴ Uo. 139.

³⁵ Ahogy már maga is kérdéseket vehet fel, hogy a döntés jogát kinek is kellene a kezébe adni.

³⁶ Illés Péter: *A múzeumi gyűjtemény mint terep*. Tabula. XX(2019). o. n.

³⁷ Wilhelm Gábor: Terepmunka, módszertan és antropológiai muzeológia. Tabula. XX(2019). o. n.

adatbázisokban való közzétételéhez? Ezek a kérdések azért is különösen élesek, mert a múzeumi, archívumi anyagok jelentős részét egy olyan tudománytörténeti korszakban hozták létre, amikor a kutatás szempontjai felülírták a helyiek érdekeit, jogait, érzékenységeit. Vagyis például abból, hogy egy fénykép megtalálható egy múzeum gyűjteményében, még egyáltalán nem következik, hogy annak elkészítéséhez, archiválásához, közzétételéhez valaha hozzájárultak volna a rajta szereplő személyek.

A sajtótabb kontextusokról a kezdeti témánkra, az anonimizálás különböző gyakorlataira visszatérve, még nem érintettem a hely megváltoztatásának kérdését. A gyakorlat mellett szól, hogy ténylegesen segíthet abban, hogy megóvja az etnográfus által feltárt érzékeny, bensőséges világokat a kíváncsiskodóktól.³⁸ A Lubet kötete kapcsán már érintett szempontokon túl ugyanakkor a hely elhallgatása ellentmond annak a néprajzi törekvésnek, hogy tájegységeket, nagy- és kistájak sajtóságos kulturális világait tárja fel a diszciplína. Ellenvethetjük, hogy hasonló egységek leírása egy régebbi tudományos törekvésnek volt a része, s a kérdéstről ma már más keretek között gondolkodunk: a helyekre ma már nem adottságokként, hanem folyamatokként tekintünk, a lokalitás immár a tárgya és nem az eszköze a kutatásnak, amiket nem előre jelölünk ki, hanem a kutatás során fedezünk fel.³⁹ Mégis, ha sok szempontból meg is változott a helyekről való néprajzi gondolkodás kerete, a tér társadalmi konstrukciójának az egyik eszköze mégis a nyelv marad, ami azonosíthatóvá teszi, megteremti és átalakítja a teret, és ilyen értelemben a nyelvi elemzés elengedhetetlen része a tér elemzésének.⁴⁰ Éppen ezért továbbra is aktuális kérdés maradhat, hogy az anonimitás biztosításának érdekében megváltoztathatunk-e olyan alapvető nyelvi elemeket, mint a helyek nevei.

Végül az utolsó tényező, amit még nem tárgyaltam, az a különböző adatok megváltoztatásának kérdése. A problémakörhöz nehéz általánosságban hozzászólni. Úgy tűnik, hogy a személyektől a terepen keresztül az adatokig haladva a kérdések egyre jobban elvesztik tisztán etikai és technikai jellegüket, megválaszolásuknak mind inkább részévé válik az, hogy reprodukálhatónak, ellenőrizhetőnek tartjuk-e az etnográfiai kutatásokat, hogy képet vagy olvasatot kívánunk-e adni a kultúráról, hogy milyennek képzeljük el a szöveg és a valóság viszonyát, hogy végső soron milyen tudomány részeként is műveljük az etnográfiát.

Az elméleti, episztemológiai előfelvetéseink mellett van még egy kontextus, amely minden eddig érintett kérdést más megvilágításba helyezhet, és ez a terep maga, a különböző kulturális világok, amelyek tulajdonképpen életre hívták ezt a tudományt. És bár végső soron a közös dilemmáinkra egyéni megoldásokkal állunk elő, s a különböző terek minden kérdést új kontextusba helyeznek, ez magát a kérdések érvényét, relevanciáját nem írja felül.⁴¹ A hasonló dialógusoknak így nem is lehet célja, hogy univerzális megoldásokat, biztos recepteket kínáljanak, de talán segíthetnek olyan újabb kérdések megfogalmazásában, amelyekre szintén érdemes lesz megadnunk a magunk válaszait az etikusan művelt etnográfia érdekében.⁴²

³⁸ Vö. Martin Rössler–Birgitt Röttger-Rössler: *The Anonymity of Persons and Places in Ethnography. A Comment.* *Anthropos.* LXXXVI(1991). 205.

³⁹ Matei Candea: *Arbitrary Locations. In Defence of the Bounded Field-site. = Multi-sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research.* Ed. Mark-Anthony Falzon. 30

⁴⁰ Setha Low: *The Ethnography of Space and Place. Spatializing Culture.* London-New York. 2017. 207.

⁴¹ Vö. Robert Prus: *Studying Human Knowing and Acting. The Interactionist Quest for Authenticity. = Doing Ethnography: Studying Everyday Life.* Eds. Dorothy Pawluch–William Shaffir–Charlene Miall. Toronto. 2005. 28.

⁴² A vitaindító ötletéért és a hosszan elhúzódó szövegírás során tanúsított türelméért Tánzos Vilmos tanár úrnak tartozom köszönettel.

Bögre Zsuzsanna

Az anonimizálás dilemmái és az arany szabály – egy szociológus nézőpontja

Átolvasva Bakos Áron *Név nélkül: az anonimizálás kérdései az etnográfiai kutatásban* című írását – amely nem csak, hogy okos, összeszedett, hanem olyan fontos kérdéseket fogalmaz meg, amelyek mindegyikére érdemes lenne egyenként kitérni és megvitatni –, egyrészt szívesen elmondom a véleményemet, másrészt (bevallom) szégyenkezem is, mert annyira csak töredékét tudom megfogalmazni a folyton újratermelődő dilemmáimnak, amelyek egy-egy anonimizálás-„ügy” kapcsán felmerülnek, hogy talán jobb lenne semmit sem mondani. Hogy mégis válaszolok, az azért van, mert szeretném a közösbe tenni a saját tapasztalatomat, s kivenni belőle a másokét.

Az anonimizálás első lépése véleményem szerint az interjú felvételével kezdődik, paradox módon. Személyesen én minden kutatásban, minden interjú előtt közlöm a nevem, a munkahelyem, a kutatásom témáját, egyrészt a kutatási szituáció „egyenlőségi elvre” helyezése miatt, hiszen mindezek az információk segítik az alanyt abban, hogy elhelyezze a kutatót a világban. Másrészt, ezen információk birtokában el is utasíthatja a megkérdezett személy az interjút, a részvételt s bármiféle együttműködést.

Az anonimizálás második lépése az interjú befejezése utáni procedúra, amikor az alany egy „szerződés” formájában aláírja, hogy hozzájárul-e az elmondottak publikálásához vagy sem, saját nevének stb. felhasználását engedélyezi-e vagy sem, illetve, mikor engedélyezi az elmondottak publikálását, azonnal vagy a halála után, vagy X év után.

A fenti két lépést követi az igazi dilemmák sorozata, ahogyan azt Bakos Áron felvezetőjében olvashattuk, számtalan elv számtalan megoldása létezik, de nincs általános recept – ahogyan azt tudjuk. Minden egyes kutatási esetet, minden egyes helyzetet önmagában meg kell vizsgálni, s a kutatónak kell meghoznia a döntést, vállalva annak összes konzekvenciáját. Ez így még mindig nagyon formálisan hangzik, bár igaz.

Átgondolva az eddigi gyakorlati megoldásaimat, két eset ismertetése után megfogalmazom a magamra nézve kötelezőnek tartott általános szabályt, amelyet sok-sok kudarc, néhány jól meghozott döntés után alakítottam ki.

Egyik esetben a kutatási témámhoz, a „*vallásosság és identitás*” témakörében kerestem interjúalanyokat, s rátaláltam egy 85 éves katolikus tanítónőre, aki 7 évet ült börtönben, állítása szerint azért, mert 1949–1950-ben napi miselátogató volt. Olyan koherensen mesélte el az élet-történetét, méghozzá olyan költői módon, hogy minden mondatát igaz szóként magamba szívtam, még kérdezni is alig tudtam. Többször visszamentem hozzá, barátság alakult ki közöttünk, közel háromszáz oldalas szöveg született a beszélgetéseinkből.

Bögre Zsuzsanna (1960) – szociológus, PhD, habilitált egyetemi docens, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Szociológia Intézet, Budapest, bogre.zsuzsanna@btk.ppke.hu

Amikor az interjú elemzésére került sor, akkor derült ki számomra, akkor hullott le a szememről a hályog, hogy a szöveg nemcsak szimplán koherens, hanem túlon túl is az. Láthatóan egy jól kidolgozott narratíva került a kezembe, amelynek van egy jól körülhatárolható üzenete, vagyis nincs sok elemzési lehetőség benne. Az üzenet a közgondolkodás pillanatnyi (15 évvel ezelőtti) megítélése szerint nagyon elfogadható volt: „Egy katolikus tanítónő 7 évre börtönbe került, mert a tiltások ellenére nem hagyott fel a napi miselátogatással.” – így lehetett összefoglalni a 300 oldalas interjú tanulságait. Ehhez nem kellett hosszas elemzésbe bocsátkozni, a szöveg önmagáért beszélt. Egy nagyon zavaró dolog nem hagyott nyugodni. Miért ennyire tökéletes a szöveg? Csak egy megoldás adódott, folytatni a kutatást, például elmenni az ÁBTL levéltárba¹, s utánanézni a letartóztatásnak, a kihallgatásnak s a börtönvamber feljegyzéseinek, ha van ilyen – ez volt az elhatározás. Ahogyan említettem, jó barátságba kerültünk, elmondtam a tervemet Vilmának (nevezzük így az alanyt). S itt jön a fordulat. Kereken megtiltotta nekem, hogy utánanézzek a múltjának, a barátságunkra hivatkozva, s megesketett, hogy nem megyek a levéltárba. Betartottam a szavam, bár nem volt könnyű. Halála előtt átadta nekem a naplóit, s megengedte, hogy mindent felhasználjak halála után. 92 évesen halt meg. Most csak annyit a történetéről, hogy – mint kiderült – nem azért került börtönbe, mert napi miselátogató volt (az volt egyébként), hanem azért, mert szerelem útján belekeveredett a rákosi rendszer elleni összeesküvésbe, egy tényleges próbálkozásba, nem kellett hozzá még koncepciót sem gyártani az államvédelemnek. S miután leülte a hét évet, s megvárta a szerelmét, aki 10 évet kapott, utána a szerelme megnősült, de nem Vilmát vette el. Szégyenérzete miatt Vilma egy új, nagyon koherens történetet rakott össze magának, elnyomva a valót.

A másik eset az „’56-os asszonyorsók” kutatása közben talált rám, amikor bebörtönzött szabadságharcos nőekkel, feleségekkel készítettem interjúkat, s hozzáolvastam levéltári anyagokat. Szembejött velem egy gyönyörű ’56-os szerelmi történet, amelyben a Corvin közti szabadságharcosok egyik vezérének, Iván Kovács Lászlónak, a szerelme Iván Kovács után ment a börtönbe, s akkor ott, vele együtt akart meghalni. Igen ám, de a hölgynek kinn maradt két gyermeke, akikkel sikeresen megszarolták, s miután Iván Kovácsot kivégezték, őt szabadlábra helyezték annak fejében, ha a volt ’56-osokkal felveszi a kapcsolatot, és jelent róluk. Erzsébet (nevezzük így) aláírta az együttműködést, felvette a kapcsolatot a volt bajtársakkal, s mondhatni, igen terhelő jelentéseket adott le tartótisztjének.

Erzsébet után hosszú hónapokon keresztül nyomoztam, míg végül kiderült, hogy már nem él. A gyermekeit is kerestem, de nem találtam kapcsolatot hozzájuk.

Mindkét példában azt tartottam etikusnak, ha az alanyokról szóló saját narratívámat csak haláluk után publikálom. Ezzel a megoldással egyrészt a kutató önmagát védi, az esetleges konkrét kritikái észrevételekkel szemben, mert ez azt is jelenti természetesen, hogy ebben az esetben az alanyoknak nincs semmiféle reagálásra lehetőségük. Tehát az első szempillantásra etikusnak tekinthető megoldásról könnyen kiderülhet, hogy az nem jó másra, mint a kutatói dominancia biztonságos megőrzésére.

Mivel mindkét esetben levéltári adatokat is felhasználtam, így csak részleges anonimizálásról lehet beszélni, a források pontos megadásának elve miatt. Ezt a lépést ezért érheti jogos kritika, belátom.

¹ Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára (szerk. megj.)

Mi tehát az én személyes kutatási elvem az anonimizálással kapcsolatban? A válaszom inkább etikai jellegű., mintsem episztemológiai. Szociológusként tanulmányaim célja nem lehet más, mint az egyes esetleírásokból társadalmi érvényű következtetések levonása. Vagyis az a dolgom, felfogásom szerint, hogy tanuljunk a magunk vagy a mások hibájából, olyan értelemzéseket fogalmazzunk meg a társadalomról, annak tagjairól, hogy közben jobbbá is tegyük a világunkat. S ha ez a célom, akkor milyen eljárást kövessek ahhoz, hogy a tudományos és az etikai céloknak egyaránt megfeleljen a publikációm. Arra jutottam, sok-sok év után, hogy a mondanivalómat addig kell gyúrni, alakítani, formázni a másik emberről, egy csoportról, amíg az olyan formába nem öntődik, hogy megfeleljen az aranyszabálynak. Ha kiállja a feldolgozás azt a próbát, hogy ha rólam vagy az én csoportomról szólna a történet, akkor én mit szólnék hozzá? Engedném-e publikálni? Társadalmilag hasznos? Igaz annyira, hogy hiteles legyen? Az emberi méltóságot tiszteletben tartja a szöveg? S ha a válaszok igenek, akkor mehet tovább a szöveg. Ez nem azt jelenti, hogy csak a szépet és a jót lehet megírni egy-egy kutatás során, sőt! Hanem azt, hogy mindenkiről az aranyszabály szerint kellene írni: „Csak úgy, csak annyit és olyan formában, amit ha rólam írnák, akkor is...”

Hogy ez sikerül-e vagy sem, az mindig utólag derül ki. Részben a kritikai megjegyzésekből, ha vannak egyáltalán, részben pedig a saját ítéletem előtt megállja-e a próbát az írás, utólag is. Mindig eljutok az aranyszabály szerinti egyensúlyhoz? Egyáltalán nem. De törekszem rá. S mi kell ehhez? Minden egyes kutatás előtt, alatt és után át kell gondolni az egyes esetet, a kontextust, a tanulmány célját, ahogyan azt Bakos Áron megfogalmazta a tanulmányában.

Bulcsu László

Az anonimizálás kérdése egy módszer tükrében

Bakos Áron *Név nélkül: Az anonimizálás kérdései az etnográfiai kutatásban* című vitaindítójában körkörös gondolatmenettel járja végig az etnográfiában megjelenő anonimizálás problémakörét. Elsőként a vitaindítóban felvetettek reflektálnék, és utána térnék rá az interjúzásban felmerülő anonimizációs kérdésekre.

Bakos Áron Alice Goffman etnográfiai módszereket alkalmazó, számos kritikát ért város-szociológiai kötetéből indul ki, amelynek kritikusai közül Steven Lubetet emeli ki. Lubet ezen kritikája alapján ír egy etnográfiai kutatómódszertani problémákra fókuszáló kötetet, amelynek központjába az anonimizálást helyezi. Erre reflektál Bakos Áron, aki egyrészt az anonimizálás problematikájának etnográfiai olvasatával kapcsolatban kijelenti, hogy ez a nemzetközi szakirodalom szintjén sokkal vitatottabb téma, mint a magyar szakirodalomban, ahol inkább a gyakorlati példákból lehet meríteni. Továbbá a Steven Lubet által publikált kritikai kötetben definiált személyekre, helyekre és részletekre bontott anonimizálási kategóriákat veszi kritikai górcső alá.

Bakos Áron gondolatmenetének bizonyos részei kiemelésre érdemesek. Az egyik Steve Lubet kívülálló – vagy másként –, külső szemlélő, amatőr látásmódja. Ez utóbbi nem leminősítésként értendő, hiszen az amatőrnél pontosan felmerül, hogy a hivatásos kutató által kritika nélkül elfogadott vagy akár evidenciaként használt közlésmódokat képes megkérdőjelezni, illetve a saját profizmusából fakadó eltérő nézőpontot és megközelítésmódot alkalmazva képes fejleszteni is. Ilyen szempontok integrálása természetesen a módszertani paradigmaváltás kérdéskörét is feszegetheti. Másrészt a felvázolt szereposztás egyfelől hátrébb lépve tükrözi az alapvető terepszituációt, szereplőit és kapcsolatukat: egyik oldalon van az evidenciák védőhálóját szövő adatközlő, a másikon a hálóba ragadó és azt bogozó idegen – vagy finomabban szólva –, a tudatos kívülálló, a kutató.

A másik megjegyzésem pontosan az evidenciaszerű anonimizálás kérdésére vonatkozik. Véleményem szerint túl egyszerű és könnyelmű ilyen módon kezelni az egyes módszerekhez kapcsolódó megoldásokat, mivel Bakos Áron szóhasználatát idézve az evidenciaszerűség mögött is „a legtudatosabb eljárásmodon való cselekvés” rejlik. Még ha a magyar szakirodalomban kevés is az olyan problémaorientált szöveg, amely az anonimizálásra fókuszál, a terepgyakorlatról és módszerekről szóló kézikönyvek és útmutatók számos támpontot adhatnak.¹ Például az antropológiában, illetve etnográfiában ilyen a paradigmaváltás-szerűen megjelenő önreflexív szemléletmód², az akcióantropológiaként megnevezett tudatos beavatkozás kérdé-

Bulcsu László (1991) – doktorandusz, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Hungarológiai Doktori Iskola, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, bulcsulaszlo91@gmail.com

¹ Például: *Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet*. Szerk. Kovács Éva. Bp., 2007.; Letenyei László (szerk.): *Településkutatás. Módszertani kézikönyv és szöveggyűjtemény*. I–II. Bp., 2006.

² Balogh Balázs–Füleimle Ágnes: *Jelenlét, kapcsolattartás és terepmunkamódszerek a változó Kalotaszegen. = Változó ruralitások. A vidékiségi mai formái*. Szerk.: Jakab Albert Zsolt–Vajda András. Kolozsvár, 2019. 31–60.

se.³ Továbbá a módszerek szintjén például az empatikus hozzáállás szintén reflexíven járul hozzá a személyek, helyek és részletek reprezentációjának kérdéséhez. Természetesen egy külső szemlélő az ilyen belső praktikákat kevésbé ismeri, és ebből fakadóan a gyakorlatokat evidenciaként értelmezheti.

Bakos Áron gondolatmenete végén inkább emellett az álláspont mellett érvel, hogy nem a hiteles közlés univerzális módszertani receptjét szükséges kidolgozni, hanem a kutatási kontextusokból fakadó, egymástól eltérő gyakorlatokat érdemes megvitatni. Utóbbinál ki is emeli, hogy a különböző terepek lehetőséget adnak az egyre fókuszáltabb módszertani kérdések feltevésére, megvitatására és alkalmazására. Mindent összevetve úgy tűnik, hogy – még ha gondolatmenetének nem is célja – az anonimizálás felől nézve Bakos Áron közvetetten felmenti Alice Goffmant a módszertani kritikák alól.

Az anonimizálás kérdését illetően törekszem a terepmódszertani útmutatókból vett szempontok, illetve saját tereptapasztalataimból merítve választ adni erre a kérdésre.

A helyek közlésére vonatkozó néprajzi közfelfogással egyetértek, mivel anonimizálásuk számos problémát vet fel. A probléma eleve nem korlátozható az egyes helynevekre, terekre, hanem a közvetlen környezetre utaló megnevezések mindegyikének egységes megváltoztatása szükséges ahhoz, hogy konstans reprezentációt kapjunk. Ha ez nem valósul meg, akkor okafogyottá válik az eredeti célkitűzés. Továbbá a hely(ek) megmásításának veszélye azzal fenyeget, hogy ez az eljárás a szépirodalom és a fikció szintjére degradálja a terepen töltött időt és munkát. A kutatás helyszínére szintén árulkodó utalás lehet a terephez köthető implicit fogalmak használata. Ha implicit tartalmak kerülnek az értelmezési hálóba, azokat az olvasó számára jellemzően ki kell fejteni, tehát explicité kell tenni. Az interjúzás kapcsán ezek a problémák megjelenhetnek azokban a közölt részletekben, amelyek kontextusba ágyazva legtöbbször képesek visszaadni a terep élményét.

Az etnográfiai interjúk készítésénél alapvető követelménynek számít a beszélgetőtársal szembeni empatikus hozzáállás.⁴ Ez többek között arra vonatkozik, hogy a beszélgetőtárs gondolatmenete ne legyen félbeszakítva, de ilyen jellegű elvárásnak lehet tekinteni azt is, hogy a hangfelvétel kezdetét és végét jelezzük, illetve hogy ha a beszélgetőtárs ezt igényli, akkor a felvételt megszakítsuk, illetve újraindítsuk. Mindezekre a felelősség és irányítás megosztásaként lehet tekinteni. Általában, ha a beszélgetőtárs kéri a félbeszakítást, akkor jellemzően olyan információt közöl, amelyet fontosnak tart, de személyiségét vagy másét sértheti. Kutatói szemszögből nézve ez természetesen úgy tűnhet, hogy a megszakítás garantált adatvesztést jelent, vagy mintha – Steve Lubet szemszögből nézve – egyfajta módon kvalitatív vagy kvantitatív adatok elhallgatásáról lenne szó. Ugyanakkor a kutatás témájához viszonyítva a gyűjtött információk relevanciája relatív, számos szűrőn megy keresztül, és a terep kibontakozásával folyamatosan változhat. Ebből kifolyólag az egészhez képest az interjúkból kiragadott, közölt és hivatkozott, tehát az olvasó elé kerülő részletek mértéke csekély.

A részletekre vonatkozó kérdés jelzi, hogy a személyek szintjén az anonimizáció kérdését milyen tudatos odafigyelés előzi meg. Az ezzel kapcsolatos, vitaindító szövegben kifejtett morális

³ Vörös Miklós–Frida Balázs: *Az antropológiai résztvevő megfigyelés története = Településkutatás II. Módszertani szöveggyűjtemény.* Szerk. Letenyei László. 2006. 411–413.

⁴ Erről lásd: Heltai Erzsébet–Tarjányi József: *Mélyinterjú készítése és az elkövethető hibák forrásai. = Településkutatás II. Módszertani szöveggyűjtemény.* Szerk.: Letenyei László. Bp., 2006. 505–544.

főlény felelősségét leginkább az antropológiában meghonosodó önreflexív hozzáállással lehet helyesen kezelni. Ilyen tekintetben elsőként azt kell szem előtt tartanunk, hogy hogyan reagálnánk mi magunk, ha rajtunk vagy inkább velünk alkalmaznának különböző kutatási módszereket.² Ez mindenkinél természetesen egyéni válaszokat jelent, viszont személyes meggyőződésünk mindenképpen kihat a módszerek alkalmazásának szituációira, eredményességére és közlésére is.

Ugyanakkor tapasztalatom alapján, ha a végletek felől közelítem meg a beszélgetőtársakat, akkor két jellemző tendencia rajzolódik ki. Az egyik oldalon vannak azok, akik még a sokadik alkalomkor is olyan feszültek, hogy a kutató fókuszált figyelmét igényli, hogy a hangfelvevőeszköz jelenléte feledésbe merüljön, és mindennapivá váljon a beszélgetés. A másik véglet az, amikor a beszélgetőtárs szinte elébe megy a helyzetnek, és részt akar venni, vagy nagyon végletekbe menve akár irányítani, befolyásolni, felhasználni akarja a kutatást és annak eredményeit. Az előbbi természetesen törekszik anonim maradni, míg utóbbinál a részletes megörökítésre való törekvés jellemző. Mindazonáltal számba kell venni azokat a helyzeteket, ahol akarva vagy akaratlanul több személy(iség) van jelen az interjúban, akik természetesen másként viszonyulnak a kutató által is nehezebben kezelhető megkonstruált szituációhoz. Ezek a szempontok a Bakos Áron által idézett, nevek közlésére vonatkozó két eltérő állásponthoz hasonlatos kérdéseket vetnek fel. Például ha valaki nem egyezik bele a neve közlésébe, másvalaki pedig ragaszkodik hozzá, akkor a kutató az egyes igények szerint járjon el, vagy sajátos jelzésrendszert alakítson ki? Mielőtt ezt a gyakorlattól teljesen idegen felvetést elvetnénk, felmerül az is, hogy ez az eklektikus eljárás milyen szinten befolyásolná egy publikált szöveg kohézióját és hitelességet. A legelemibb kérdés tehát az, hogy hol húzható meg a határ?

Ennek megválaszolására a kutatási kontextus, szituációk és a módszertani összefüggés komplexitását szemléltető konkrét példával tennék kísérletet. Terepmunkám során egyszer tudomást szereztem arról, hogy az egyik ismerős háznál rongyszőnyegek készítésére felállítottak egy szövőszéket. Mikor beléptem, hárman voltak jelen. A köszönés után megkérdeztem, hogy készíthetek-e egy fotót a szövőszékről és az eszközt működtető beszélgetőtársamról. A válasz ez volt: „*Arra az egyre kérem, hogy engem az internetre ne tessenek feltenni.*” A tiltás tehát nem az interjúra, hanem a fényképre vonatkozott, de ebben a formában is morális kérdéssé vált számomra, hogy közreadhatom-e a fényképről és a fényképezés helyzetéről készült interjút.

Bakos Áron vitaindító eszmefuttatásából leginkább annak a kérdésnek a közvetlen felvetését hiányolom, hogy meghúzható-e az anonimizálás határa, és ha igen, akkor hol és hogyan. Vagyis vannak-e olyan közlési módok, amelyek képesek úgy körbebástyázni a kutatót, hogy személyiségi jogokat se sértsen meg. Mert ha van ilyen, akkor az akár egy egységes, transzparens etikai kódex vagy szabályrendszer kiindulópontját is képezheti. Arany középpútként személyesen a fenti idézethez kapcsolódó monogramos hivatkozást alkalmazom. A monogramos hivatkozás kompromisszumot jelen, amely azt a látszatot kelti, hogy a képzeletbeli libikóka egyik oldalra sem billen el teljesen. Mindazonáltal ez az eljárás a kutatás közvetlen körülményeinek meghatározásával bővíthető. Kérdés, hogy ez az eljárás anonimizációs technikának vagy Steve Lubet alapján reflektált anonimizálásnak minősül-e.

Fosztó László

Döntések és stratégiák kutatási résztvevők védelmére

Hozzászólás Bakos Áron *Név nélkül: az anonimizálás kérdései az etnográfiai kutatásban* című vitaindítójához

Alapjában egyetértek Bakos Áron megállapításával, hogy az etnográfusok közt nincs konszenzus, hogy miként kell kezelni a kutatás és az eredmények közzététele során a kutatási résztvevők, beszélgető partnereink, azaz „adatközlőink” nevét, személyes identitását és más kontextuális adatokat, amelyek lehetővé teszik, hogy utólag felismerhetők legyenek. Azt is hasonlóan látom, hogy nem valószínű, hogy fel tudunk állítani egy olyan általános szabályt, amely mindenkinek, minden helyzetben megmutatja a helyes megoldást, és kiutat mutat az anonimizálás etikai és módszertani dilemmáiból. Abban is egyetértek, hogy ennek ellenére a témáról beszélgetni mégsem fölösleges. Ha érveinket elég világosan meg tudjuk fogalmazni, a vita segítségével szolgálhat másoknak is, ha mérlegelniük kell, hogy névtelenséggel vagy álnévvel védjék beszélgetőtársaik identitását, vagy fontosabb és etikusabb névvel hitelesíteni és elismerni (kreditálni) azt, akitől helyi tudásunk egy-egy szelete származik.

Előljáróban megjegyzem, hogy saját publikációimban leggyakrabban az anonimizálás mellett döntöttem, beszélgetőtársaim nevét megváltoztattam, sőt volt eset, hogy a terepkutatás helyszínét is álnévvel takartam. Ennek egyik oka, hogy a populáció, akik körében kutattam, többszörösen hátrányos és megbélyegzett közösség (erdélyi romák), és úgy véltem, sérülékenyebb helyzetüket csak rontanám, ha az etnográfiamban azonosíthatók lennének. Másik oka annak, hogy az anonimizálást választottam, a szociálintropológiában bevett gyakorlat követése.

Ezzel el is érkeztem hozzászólásom első megállapításához: jelentős különbségek vannak a különböző diszciplínák vagy azok részterületei közt abban a tekintetben, hogy melyek azok a bevett gyakorlatok vagy stratégiák, amelyeket a személyes jellegű adatok tárolása és publikálása során alkalmaznak. Ezek a bevett, rutinszerű eljárások annak függvényében alakultak, hogy az illető diszciplínának mi a belső logikája, és hogyan tekint a kutatása tárgyára (illetve, hogy van-e alkalmazott, esetleg terapeutikus folyománya a kutatásnak). Ebből a szempontból azok az intenzív viták, amelyekre a vitaindító utal, a diszciplináris határok elmosódásával, a bevett gyakorlatok megkérdőjelezésével és a kritikai reflexió (néha önmarcangoló) hangsúlyozásával járnak együtt.

A diszciplináris határok kérdése nem triviális, hiszen nagyon széles azoknak a szakmáknak a skálája, amelyek használják adatgyűjtésre az etnográfiai belemertülés eljárásait vagy a résztvevő megfigyelés valamilyen változatát, illetve a személyes beszélgetést és a különböző formában szervezett interjútechnikákat. A néprajzon és antropológián kívül olyan szakmákra gondolok mint a nyelvészet, a kvalitatív módszerekkel dolgozó szociológia, a történettudomány (az oral history), az orvostudomány és pszichológia (pl. klinikai esettanulmányok), de akár a közgazdaság-tudomány is, amelyben a mennyiségi módszerek mellett egyre gyakrabban megjelenik az etnográfiai vizsgálat is (pl.

Fosztó László (1972) – néprajzkutató, szociálintropológus, tudományos kutató, PhD, Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár, laszlo.fosztio@gmail.com

a piacutatás területén). Ezek a diszciplínák egynémelyike esetén fel sem merül a személyes névvel való publikálás kérdése, mások esetén inkább az a norma, hogy elvárják a kutatótól a beszélgetőtárs személyes identitásának hiteles feltárását.

Ez utóbbi esetre példa a szóbeli történelem gyakorlata. Azzal, hogy az antropológia és az szóbeli történelem hagyománya mennyire ellentétes megoldásokat sugall az anonimizálás kérdésében, a BBTE Történettudományi Intézete által vezetett nemzetközi kutatási projekt szemináriumán volt alkalom szembesülni.¹ A kutatás fő célkitűzése volt, hogy adatlja és nyilvánosságra hozza a romániai romák „ki nem mondott történetét”. Bár ez egy olyan közösség esetében, amely a 20. század során több tragikus történelmi esemény áldozata volt, nem jelent egyszerű feladatot (a traumák és félelmek nem múltak el nyomtalanul), de érthető az is, hogy a jóvátétel és az esetleges kártérítés lehetősége céljából fontosnak látták a névvel való azonosítást. Ebben a folyamatban a kutatók az *oral history* eljárásait használták, amely a névvel hitelesített történetek publikálását írja elő.

Ennek oka egyrészt a történelmi tudományok általános episztemológiájában kereshető, ahol az adatok individualizálása és ellenőrizhetősége alapvető követelmény, másrészt az *oral history* specifikumához is kötődik, hiszen a szóbeli történelem mozgalma éppen azt tűzte célul, hogy a hétköznapi emberek, a hatalommal nem rendelkezők, sőt a kirekesztettek szempontjából mutassa be a történelmi folyamatokat, ezzel adva hangot az alávetetteknek. Ezért elengedhetetlen az, hogy ezek a történetek személyes névvel legyenek adatolva és publikálva.

Ezzel ellentétes gyakorlat jellemzi azokat a tudományokat, amelyek általános lelki vagy társadalmi folyamatokat vagy törvényszerűségeket mutatnak be. Sigmund Freud híres esettanulmányaiiban álneveket használt (Dora, Anna O, Kiss Hans etc.). Néhány páciensének identitását később történelmi hitellel visszaállították, de ez nem változtat azon, hogy az orvosi és pszichológusi etika és titoktartás ma sem kívánna másként. Ezekben a tudományokban az esetek mindig azért fontosak, mert túlmutatva egyediségükön, valami általánosabb modellt illusztrálnak, és a kórtünetek leírásával vagy esetleges gyógyulásuk története által a modell helyességét, működését is bizonyítják. A valódi nevek a terápiás naplók vagy klinikai jegyzetanyagok bizalmas archívumában maradnak.

Ezzel a hozzászólás második eleméhez érkeztem: a nevek rögzítése és a publikálása közti distinkció jelentősége. Ezen a különbségtevés lényege a feljegyzett és archivált identitás, szemben a publikált anonim leírásokkal, egy olyan dimenzióváltás, amely meghatározó az orvosi kutatások, de nem csak azok, módszertanában. Amikor nagyjából egy évtizede egy bioetikai kutatócsoport tagjaként dolgoztam a jászvásári orvosi egyetemen, akkor szembesültem azzal, hogy az orvosi kutatások területén milyen kórosan ügyelnek arra, hogy minden egyes páciens pontos adatait rögzítsék és archiválják. Nemcsak a kutatások ellenőrizhetősége miatt van ez így, de a kutatási résztvevők és a kutatók védelme is ezt kívánja.

Különösen, ha klinikai jellegű vagy gyógyszeres beavatkozások is történnek a kutatás során, már a folyamat legelején szerződéses beleegyezésformát ír alá a résztvevő és a kutató (ez az úgynevezett *informed consent*), amelynek része az, hogy a kutató esetleges kockázatait részletesen közölte a kutató, és ezeket a résztvevő teljes mértékben vállalja, és aláírásával is hitelesíti. Viszonzásként a kutató megígéri az adatok bizalmas kezelését és az anonimitás biztosítását publikálás esetén, illetve a résztvevő joga is rögzítve van, hogy adatait bármikor visszavonhatja a kutatás folyamatából, ha

¹ The Untold Story. An Oral History of the Roma People in Romania. Online: <http://istrom.granturi.ubbcluj.ro/en/untold-story-oral-history-roma-people-romania> (Utolsó megtekintés: 2022. 04. 09.)

úgy döntene. Egy esetleges későbbi jogvita alkalmával a résztvevő és a kutató egyaránt hivatkozhat erre a dokumentumra. Ezek a szerződések, természetesen, nem publikusak, sőt a kutatást szervező intézmény garanciát vállal a személyes adatok védelmére, bizalmas kezelésére. Bár úgy tűnhet, hogy most elkalandoztam a vita fő vonalától, be kell látnunk, hogy a GDPR és más szigorú országos vagy európai szintű jogszabályok korában nem árt erről a vonatkozásról szót ejteni. Ezek a szabályozások fokozatosan hatással vannak a társadalomtudományok területére is.

Néhány éve az *oral history* közösséget megrázta, de a brit közvéleményt is intenzíven foglalkoztatta az úgynevezett *Boston-tapes*- (bostoni hangfelvételek) botrány.² Az ügy egy olyan szóbeli történelem kutatási projekt dokumentációval volt kapcsolatos, amelynek az amerikai Boston College adott otthont. A kutatás szándéka az észak-írországi véres összetűzések történetének feltárása a résztvevőkkel készült beszélgetéseken keresztül. A kutatók megígérték a kutatás résztvevőinek, hogy biztosítják az résztvevők anonimitását az amerikai törvények alapján, és a beszélők neve és a rögzített hanganyag nem kerül nyilvánosságra. A botrányt az váltotta ki, hogy egy brit bíróság kérésére az egyik interjú hangfelvételét az egyetem kiadta, a kutatók és az interjúalany szándékait figyelmen kívül hagyva, hogy azt egy gyilkossági perben bizonyítékként felhasználják.

Bár ezt a gyakorlatot szakmai etikai érvek alapján elutasíthatjuk, ha érzékeny témák területére merészkedik a kutató, számolni kell ezzel a kockázattal.³ Ha olyan személy nyilatkozatát rögzítjük, amelyben a beszélő önmagát vagy másokat inkriminál, vagy olyan cselekmények tanúi, netán résztvevői leszünk, amelyek potenciálisan a büntetőjog hatókörébe tartoznak, fokozott figyelemmel kell eljárni az archiválás vagy naplóvezetés során (esetleg megfontolható az ilyen felvételrész törlése), nem is beszélve az esetleges publikálás okozta problémákról.

A klinikai vizsgálatok szerződéses indítása vagy az *oral history*-felvételek bizonyítékként való beidézése csupán két példa arra, hogy jogi következményei is lehetnek a kutatói munkának, és ennek tudatában kell lennünk, amikor a ránk bízott nevekkel és élettapasztalatokkal foglalkozunk. A rokon szakmák szigorú szabályozásai nem feltétlenül szolgálnak követendő modellként, de módszertani megfontolásra alkalmat nyújtanak, s ez az egyik fontos distinkció, a rögzítés, tárolás (bizalmas kezelés ígéretével) és publikálás közti jelentős különbség.

Harmadik (és utolsó) eleme hozzászólásomnak a résztvevők és a kulturális javak elismerésével kapcsolatos. Gondolom, hogy az eddigiekből is kiviláglik, hogy én inkább az anonimitás pártján vagyok, és a névvel való közlést csak nagy körültekintés mellett javaslom. Azt is jónak látom, ha a beszélgetőtársunk világosan megszabott keretek közt rendelkezhet saját adatainak tárolási és publikálási feltételeiről. Hadd hozzak végül egy példát arra is, amikor a névvel való közlés nagyon is indokolt.

A *Frontline* oknyomozó újságírócsapata egyórás dokumentumfilmet készített arról, hogy miként működik a kulturális ipar tinédzserekre szakosodott szegmense Amerikában. A riport röviden betekintést enged azokba a kvalitatív marketingtechnikákba, amelyek révén az új és „menő” termékek arculatát kialakítják azok a hatalmas cégek, amelyek globálisan is irányt szabnak az ifjúsági fogyasztói kultúrának.⁴ A „menőség kufárjai” által gyártott termékek ötleteit és alapanyagát nagyon gyakran

² Vö. <https://www.bbc.com/news/uk-northern-ireland-27238797> (Utolsó meglejtés: 2022. 04. 09.)

³ Palys, Ted, and John Lowman. 2012. “Defending Research Confidentiality ‘To the Extent the Law Allows:’ Lessons from the Boston College Subpoenas.” *Journal of Academic Ethics* 10 (4): 271–97. DOI: 10.1007/s10805-012-9172-5.

⁴ *The Merchants of Cool* (2011), vö. <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/cool/> Video: <https://www.pbs.org/video/frontline-merchants-cool/>

azok a szubkulturális csoportoktól lopják, akik gyakran éppen a piaci világ és mainstream kultúra hegemoniája ellen lépnek fel, vagy vonulnak önkéntes izolációba (hippik, punkok, rastafárik stb. – az újabbakat sajnos nem is ismerem). Az első lépése ennek a piaci kitulajdonításnak az, amikor valaki (jó kommunikációs és kapcsolatteremtő képességgel, vizuális és zenei érzékkel, az újdonságokra nyitott szemmel) elvegyül egy-egy ilyen szubkulturális csoportban, és hétköznapjaikat dokumentálja. Ez a folyamat számomra zavaró módon emlékeztet az etnográfus munkájára. Maguk a marketingszakemberek „tudósítókról” beszélnek, vagy a terepkutatásokat etnográfianak titulálják.

Amiért igazán felháborító az eljárás az az, hogy a rögzített „kulturális anyag” anonimizálva egy adatbázisba kerül, amely borsos előfizetői bérlettel hozzáférhető olyan arculattervező szakemberek számára, akik az új ötleteket szállítják a több milliárd dollár profitot termelő kulturális-ipari cégeknek. Ebből a folyamatból egyedül azoknak nincs semmi haszna, akikről az „alapanyagot” lenyúzták, maguknak a szubkulturák képviselőinek. Sőt azzal, hogy a fősodorba került egy-egy ötletük, arra kényszerülnek, hogy feladják azt, és továbblépjenek, újabb kifejezőmódokat keresve, amelyekre továbbra is éhesen vár a dokumentálók felvevőgépe.

Jó volna azt hinni, hogy nekünk, néprajzosoknak, antropológusoknak, az etnográfia profi művelőinek egy ehhez hasonló folyamathoz az égvilágon semmi közünk nem lehet. De hát, miként védhetjük meg magunkat és azokat, akik bizalmukkal megtisztelnak, attól, hogy egy kitulajdonítási lánc elemévé váljunk? Sajnos, nem ismerek megnyugtató választ (és most csupán a piaci szféráról szóltam, a politikai kitulajdonítás legalább ennyire perverz folyamatáról nem).

Az bizonyos, hogy első lépésként el kell ismernünk szerzőként és forrásként azokat, akiktől a helyi kulturális javak származtak, és erre nincs más mód, mint névvel is azonosítva őket. Különösen fontos azoknak az elismerése, akiknek léte, megélhetése és szakmai fennmaradása kulturális tudásuk kifejezéséhez kapcsolódik, például ne maradjanak „nevenincs” muzsikusok a publikációkban, ahogyan Könczei Csongor rámutatott a kalotaszegi cigányzenészek esetében.⁵ Ez a figyelmeztetés érvényes minden olyan speciális tudás, kifejezésforma, egyéni kulturális teljesítmény és előadásmód esetében, ahol a névvel való publikáció elismeri az alkotót vagy előadót, és a publikáció révén – bármilyen minimálisan is, de – támogatni tudjuk azokat, akik ezeket a kulturális formákat birtokolják.

Zárásként: egy nyelvészeti példával élve, a grammatika szabályait leíró elemzésben, a legritkábban érezzük szükségesnek feltüntetni azt, hogy kitől is hallottuk, rögzítettük egy-egy ige ragozását, megelégszünk azzal, hogy a leírt nyelvi formákat helyénvalóként elismeri egy közösség. Olyan elbeszélések esetén, amelyek inkriminálók lehetnek, kifejezetten káros megnevezni és ezzel veszélyeztetni az elbeszélőt. Viszont névvel közölni nagyon is szükséges, ha ezzel elismerünk és védünk valakiket. Elsődleges a kutatásban résztvevők biztonsága. De az sem lehet mellékes, hogy ne sérüljenek az érdekeik, különösen, ha olyan területen dolgoznak, mint kulturális javak termelése, piaci értékesítése vagy szolgáltatások, amelyek esetén nemcsak a szerzőség kérdése merül fel, hanem az is, hogy előadásuk vagy termékük megfelelő módon hozzájuk köthető maradjon.

A helyzetek közti különbségeket felismerni, és eldönteni, hogy éppen milyen esettel van dolgunk, az etnográfus felelőssége és szakmai tudásának próbája.

⁵ Könczei Csongor: *A „nevenincs” muzsikusok. A kalotaszegi cigányzenészek 20. századi működésének történeti áttekintése.* = Uő: *A kalotaszegi cigányzenészek társadalmi és kulturális hálózataról,* Kolozsvár, BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék – Kriza János Néprajzi Társaság, 2011. 49–105.

Gagy József

Anonimizálásról

Bonyolult feladat a terepmunka etikai elvárásainak a megfogalmazása. A tanulságok, a tévedések vagy eredményes megoldások utólagos bemutatása már könnyebb és hálásabb: elmeséljük, és ezzel magunk számára is érthetővé és megnyugtató módon múlttá varázsoljuk.

Mások véleményéhez csatlakozva azt mondhatom, hogy kontextusfüggően kell dönteni az anonimizálásról, és ezért folyamatos a mérlegelés, a változó kontextusok (amely kontextusokat a jelenlétünkkel, közléseinkkel mi is konstruáljuk) értelmezése, a döntések sorozata.

1. Hogy lehet bukni, ha nem alkalmazom az anonimizálást?

Az első hosszabb időtartalmú, 8 éves (1993–2000), egyetlen településen végzett terepmunkám csúfos „eredménnyel” zárult: „nemkívánatos személy” lettem. „*Most nincs időm magával beszélgetni*” szavakkal fogadtak, a rokonság körében kialakult egy elutasító magatartás. Le kellett mondanom a folytatásra (a halál utáni emlékezetkonstrukciók kutatására) vonatkozó terveimről. Utólag kiderült: a kutatás középpontjában álló személy, a próféta/szentasszony halála után megjelent könyvbe nem kellett volna beválogatnom azokat a szövegeket, amelyek fiatalkori „kalandjaira” reflektáltak. A beinduló emlékezetápolás (egyfajta kanonizáció, az egyház részéről is) olyan, a kutató és a kutatási eredményeik tudományos beszámolóként megírt változata számára is új kontextust teremtett, amelyben nem volt helye a negatív (egyébként a közvélekedés részét képező) véleménynyilvánításnak.

2. Hogyan lehet minimalizálni, esetleg teljesen kiiktatni az anonimizálást?

Azt állítom, hogy az általam kidolgozott és alkalmazott terepkutatási módszer, a hosszú beszélgetés¹ minimálisra csökkenti (persze teljesen nem zárja ki) az anonimizálási kényszert. 2004-től máig tartó, 18 évnyi, a hosszú beszélgetés módszertanával végzett terepmunka tanulsága ez számomra. A jelenlét – helyfoglalás – helyteremtés hármasság fogalomrendszerébe illesztve fogalmazok meg néhány állítást.

2. 1. A jelenlét a megmutakozást, részvételt, a láthatóságot jelenti. Minden évben néhány napra diákok jelennek meg és bekopognak a családokhoz, bemutatkoznak, és valamilyen témában „kutatnak”. A diákok csapata részt vesz a falunapok főzőversenyén, az éves, a Tündér Ilona vendégfogadó szervezte Tündér Ilona-napon, a Só Útja találkozók. A diákokat fogadja a polgármester, hozzáférhetnek a polgármesteri hivatal adatbázisaihoz, a faluban, előbb az egyik iskolában, majd egy házában van a szállásuk, a ház mögötti csűrben minden évben csikfalvi Csűrszeminariumokat szerveznek.

Gagy József (1953) – egyetemi tanár, PhD, Sapientia EMTE, Alkalmazott Társadalomtudományok Tanszék, Marosvásárhely, gagyjosef@yahoo.com

¹ Lásd: Gagyi József: *Régi ember új világban. Sztrátya Domokos életútja*. Bp.–Kvár, 2019. (Az idő hosszában. A módszertanomról című fejezet)

2. 2. A diákok vezetője a „tanár úr”.² Ezzel egy helyfoglalás, a helyi társadalomban létező státus elfoglalása történt meg: az „egyetemi tanár, aki most itt van közöttünk, diákokat hoz, mindenféle kérdez, mindenféle érdeklí”. A falunapokon előadást tart, a könyvét bemutatják, a diákok fényképeiből kiállítást szerveznek, a Csűrszemináriumok szervezéséért diplomát kap. Senki sem csodálkozik azon, hogy a „tanár úr” embereket keres fel, és kapcsolatokat alakít, szokatlan témák (pl. lopás a kollektívából) érdeklik, a községi levéltárban belátása szerinti papírokat használva kutat. Igyekeznek kedvében járni: a polgármester személyesen viszi el a „legöregebb és legokosabb” emberhez, folyamatos a figyelem, ha újra és újra visszajár, interjúzik egyik vagy másik idősebb emberrel. Elfogadják: ez a dolga, ezért van itt, ez nekünk jó.

2. 3. Bár 2005-ben megszületik a község 1945–1989 közötti adminisztrációs, gazdasági és életmódváltásairól (modernizációs folyamatairól) egy kézirat, de az részleteiben jelenik csak meg. Helyteremtés akkor történik, amikor 2012-ben egy, a beszélgetőtársnak a szövegeiből szerkesztett könyvet bemutatnak. Helyteremtés abban az értelemben, hogy a helyiek folyamatosan egyre több pozitív jellemvonást társítanak a már létező identitáshoz. A következő beszélgetőtárral mintegy magától értetődő, lépésről lépésre kiépülő kapcsolat jellemzője: nincs szükség sem közben, sem utólag anonimizálásra, végig teljes értékű, nevet vállaló személyiségeként vagyunk jelen a hosszú beszélgetésben. Arról, hogy mi lesz a végeredmény, én sem mondtam semmit, ő se kérdezett semmit. Ahhoz, hogy felvételek készüljenek a beszélgetésekről, nem kértem engedélyt: első alkalommal már kivettem az asztalra, látható helyre a diktafont, és ez a továbbiakban mindig így történt. Egyetlen alkalommal kérdezett rá, az sem az első évben történt: „aztán ez a készülék mindent felvesz, igaz?” Vagyis látta, nyugtázta, elvárta, sőt, talán kicsit hízelgett neki a látogatás, a beszélgetés, és hogy idővel, gondolhatta ő, mert erről nem esett közöttünk szó, ugyanúgy elkészül majd az „élettörténete”, ugyanúgy olvasható lesz az a közösségének tagjai által, mint az előző interjúalanyé.

2.4. Történetek közben egyszeri, esetleges interakciók is: egy aktuális témáról, egy szakértővel (vaskapuk készítőjével, fafaragóval, gépésszel, traktoristával). Ezekből alkalmi anyagok születtek, anonimizálás nélkül. Meg folyamatos a kapcsolatépítés és az eljövendő munkák tervezése. Például egy 18 éves, olyan jellegű kapcsolatból kellene idővel egy, a hetvenes években kezdődő, 1989 után kibontakozó gépészetutat beszélgetésekkel rekonstruálni, amelynek a jellemzője: „*nekem nincsenek titkaim a tanár úr előtt*”. Remélhetőleg nem lesz szükség anonimizálásra.

2. 5. A hosszú beszélgetéssel megkonstruált terep: lassú konstrukciót, az idő hosszában haladást, sok helyzetben sok emberrel találkozást jelent. Keresést és szűrést: azoknak a helyzeteknek a felismerését, kerülését, amelyek konfliktusosak lehetnek, vagyis anonimizálást követelnek.

A hosszú beszélgetés módszertanával dolgozó terepkutató feladata, hogy ebben a sietős korban se siessen: lassan, lépérelől lépésre legyen a terepen közismert abban az értelemben, hogy a jelenlétével fogalmazzon egy lehetőleg pozitívnak elfogadott identitást, meg törődjön bele abba, hogy ez szándékai ellenében akár másképp is alakulhat. Ez döntően befolyásolja, hogy akiket megszólít, azok válaszolnak-e neki vagy nem, vagyis hogy beengedik-e saját belső tereikbe, valóságukba: házukba, saját idejükbe, emlékeikbe. Ez az alapfeltétele annak, hogy kialakuljon egy egzisztenciális kapcsolat azokkal, akikkel az egyre több együtt töltött idő során közösen (kérdésekkel és válaszokkal) vállalható módon, „etikusan művelt etnográfát” gyakoroljanak, megkonstruálják a múlt és az emlékek valóságosként kezelhető képét.

² A 18 év alatt nem sikerült a helyiek közül senkivel olyan kapcsolatot kialakítanom, hogy ne így, hanem a nevemen szólítsanak.

Keszeg Vilmos

Miért és hogyan beszélünk az emberekről?

Örülök, hogy az anonimizálás kérdése tematizálódik. A magyar – és ezen belül a romániai magyar – néprajztudomány történetét végigkísérte a kutató társadalom tagjai (adatközlők, beszélgetőtársak, specialisták, reflektált személyek) és lokalitásai (települések, helyzetek) azonosításának dilemmája. A kérdés expliciten vagy impliciten felveti a terep, terepmunka végzésének, az előállított dokumentumok tárolásának, felhasználásának és publikálásának transzparenciáját.

Az egyszerűség kedvéért a kutatás tárgyának diszkrét, a precíz megjelölést kerülő azonosítását a szerző¹ anonimizálásnak nevezi. A szerző javaslatát elfogadva a jelenséget én is az anonimizálás terminussal nevezem meg, és megjegyzéseimet elsősorban a személyi transzparenciára korlátozom.

A helyzet ebben a leegyszerűsítésben is rétegzett. Az etnográfiai szövegben az egyén két státusban tűnhet fel: az adatot szolgáltató adatközlőként/beszélgetőtársként és indirekt, reflektált személyként. Mindkét személy lehet a kutatás tárgya, célpontja, eszköze vagy periferikus, esetleges alanya. Ugyanakkor a reflektált személy lehet élő, és lehet elhunyt személy. Az egyén azonosítása és megőrkítése különböző eszközökkel és médiumokkal (feljegyzés, hangfelvétel, fotó, rajz, tanulmány) és különböző – nyilvános vagy privát – médiumokban (gyűjtői archívum, intézményi archívum, tanulmány/kötet, tanulmány/kötet adattára, rádió, tv, online felület) történhet. A különböző etnográfiai szövegműfajok az egyén azonosításának és az egyénről való beszélésnek különböző eljárásait preferálják, teszik lehetővé vagy kötelezővé (gyűjtőnapló, jegyzet, tanulmány/kötet, adattár, előadás, esetelemzés, interjú, fotóesszé). És szintén változatos az azonosítás lehetősége. Az explicit nominalizálás történhet család- és keresztnévvel, családnévvel, keresztnévvel, iniciáléval, nemzetségnévvel (Kovácsék lánya), bece- és ragadványnévvel. A beszélgetés folyamatában evidens személyek azonosítása történhet a név elhagyásával is, a státusnév alkalmazásával (jós, állatorvos, vőfély, apa). Ahogyan az azonosításnak, ugyanúgy az identitásrejtésnek és az emlékeztető áthidalásának is megvannak az eljárásai. Az identitásrejtést kezdeményezheti az adatközlő vagy a kutató.

A mondanivalómat néhány gondolat köré rendezem.

1. Szeretik-e az emberek azt, hogy nevesítsék őket? Ezt a kérdést a néprajz szakos diákoknak ebben a formában szoktam feltenni: vajon szeretik-e az emberek, ha kutatják őket? A választ mindig addig alakítjuk, amíg eljutunk oda, hogy általában igen, hiszen mindenkinek hízeleg, hogy valaki (és most épp egy kutató) meglátogatja, kizárólagosan rá kíváncsi, az ő tudására, véleményére, kulturális habitusára, emlékeire. Az ember természetéhez tartozik, hogy szokott/szeret/kénytelen magáról és másokról beszélni. A társadalomkutatás kommunikációs, társalgási esemény. Sajátossága az, hogy felértékeli az adatközlő tudását, véleményét, a válaszoknak pedig

Keszeg Vilmos (1957) – néprajzkutató, egyetemi tanár, PhD, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, vkeszeg@gmail.com

¹ Bakos Áron, a vitaindító szerzője. (Szerk. megj.)

sajátos – elsősorban tudományos, másodlagosan szociális – tétjük van. Következtetést vonnak le belőlük, megörökítésre, kiadásra kerülnek. Ugyanakkor visszahatnak az egyénre.

Mindenki számontartása, a kiváltságok háttérbe szorítása, az érdeklődés kiegyenlítődése a modern korral járt együtt. A demokratikus-emancipációs kezdeményezések ugyanabban a korban, a 18–19. század fordulóján léptek érvénybe, formái az anyakönyvek kötelezővé válása, a népszámlálás, a hírlapirodalom. Ugyanekkor nyílnak meg a központi és a vidéki levéltárak, archívumok, amelyek a meghatározó személyiségek után a sokak életét is dokumentálni kezdték.² És ekkor születtek meg olyan társadalomtudományok, mint a demográfia, a statisztika, a szociológia. Közülük mindenik partikuláris motivációkkal indokolta a sokak iránti érdeklődést.³

A mi tudományunk, az etnológia is ekkor született meg. A „kortársi eszméáramlatok” hatására előbb romantikus, majd fokozatosan elfogulatlan kíváncsisággal és következetességgel fedezte fel a népet, s ezen belül az egyént. A parasztok, az iparosok, a mesteremberek néven nevezése a sajátos, örökölt és továbbfejlesztett kulturális tudás érték voltának az elismerése. A népi kultúra ismerői, alakítói a nemzeti kultúra alkotóival kerülnek egy kataszterbe. Ahányszor adatközlőimet nevesítettem, magam is mindig a tiszteletemet, elismerésemet kívántam kifejezni. A név feltüntetésével azonosítottam a (szöveg)változatok egyediségét vagy egy-egy invariáns szövegtípus elterjedtségét. Amikor a néprajzi irodalom helyi olvasatát, a „rólunk szóló irodalom” recepcióját vizsgáltuk,⁴ egyértelművé vált, hogy a család, a település – általában büszkén, máskor sértődötten – emlegette azt a könyvet, amelyben a helyi közösség, a család valamely tagjának neve, fényképe szerepelt.

Mindehhez tegyük hozzá azt, hogy az egyén nem csupán a néprajztudomány érdeklődésének képezi a tárgyát. Az adminisztráció, az egyház, az iskola, a sajtó, a törvénykezés ugyanígy megoldásokat keres az egyén számontartására, megjelenítésére. A személyünk iránti érdeklődés növekvő intenzitásával kapcsolatos ellenérzésének „a bús férfi” már 1924-ben hangot adott, ilyenképpen: „Beírtak engem mindenféle Könyvbe / és minden módon számon tartanak. / Porzó-szagú, sötét hivatalokban / énrólam is szól egy agg-szürke lap. / Ó, fogcsikorgatás. Ó, megalázás, / hogy rab vagyok és nem vagyok szabad. / Nem az enyém már a kezem, a lábam / és a fejem, az is csak egy adat.”

2. A hitelesség kritériuma-e a nevesítés? Igen, én is erről vagyok meggyőződve. Én magam is élek a gyanúperrel, minden esetben, amikor térben, időben és társadalomban lokalizálatlan adattal találkozom a szakirodalomban és a nyilvános beszéd más formáiban. De nekem csalódást okoz az is, ha a lokalizálás és a nevesítés mindössze formálisan történik. Ilyen értelemben a lokalitás- és az egyéniségkutatás módszere kellő mértékben kiaknázatlan maradt. Ugyanis a nevesítés nem csupán az azonosíthatóság, ellenőrizhetőség céljából történik. A népi (folklor)szövegek kritikai kiadásának szabályzata figyelmeztet az adatközlő tudása hasznosításának lehetőségeire: „Az adatközlő gondos megfigyelése és jellemzése a gyűjtés feladata. Ennek során ki kell térni a név (névváltozatok, asszonyoknál leánykori név), a születés helye és ideje, a foglakozás (ennek

² A vidéki múzeumok születése: Pommier, Édouard: *Naissance des musées de province*. = Nora, P. (dir.): *Les Lieux de mémoire*. Paris, Gallimard.1986. II. 2. 451–459.

³ Le Bras, Hervé: *La Statistique générale de la France*. = Pierre, Nora (dir.): *Les Lieux de mémoire*. 1986. II. 2. Paris, Gallimard, 317–353.

⁴ Keszeg Vilmos: *Az etnográfiai leírás mint olvasmány a helyi társadalomban*. = *Folklor és irodalom*. Szerk.: Szemerényi Ágnes. Bp. Akadémiai Kiadó, 2005. 315–340.

változása), a lakóhely (és ennek változásai), a társadalmi rétegződés stb. körülményeire. Általában egész kis életrajz készítendő a főbb adatközlőkről, amely kiterjed arra: hol, mikor, kitől tanulta, hallotta, látta az adat közlője a közölt népköltési (folklor) alkotást. Külön kell kérdezni, hogy milyen körülmények között használják vagy adják elő, és a hagyományozás folyamatában hogyan vesz részt mindez. Terminusokat, tájszavakat, műfajneveket, a nehezen érthető részek értelmét mindig az adatközlőtől kell megkérdezni. Célszerű a szövegek esztétikai és társadalmi értékelését is megtudakolni. Az így szerzett adatokat az archiválás során mind meg kell őrizni, a tanulságosakat tömör formában a kiadványban is közzé kell tenni”.⁵ Ezekből az adatokból derülnek ki olyan lényeges információk, hogy egy egyén hány éves korától tud imát közölni, hány éves korában rikoltott utoljára lakodalomban, nőként nem illett mesét hallgatnia, stb. Sajnos, ebben a formában az interkulturális párbeszéd, azaz a kutató és az adatközlő beszélgetésének értelmezése csak ritkán történik meg. S ennek következtében – a gazdag gyűjtemények, adattárak ellenére – a népi kultúráról, annak működéséről, használatáról való tudásunk hiányos, felszínes, téves, olykor önkényes feltételezésekkel telített. Gyakran nevetséges szövegértelmezések kapnak lábra és hódítanak.

Ugyanakkor nem titkolom, hogy én sem tartottam be mindig ezt az előírást. Amikor egy mezősi parasztszony levelezéséről írtam, minden nevet lecseréltem. Amikor a mezősi hiedelmeket lejegyeztem, minden nevet átkódoltam. Amikor egy zárt faluközösség mindennapi életének történeteit gyűjtöttem, az adatközlőket csupán nemük és életkoruk alapján azonosítottam. Ugyanis több olyan sajnálatos esetről van tudásunk, amikor az adatközlői őszinteséggel való visszaélés csalódást okozott, a gyűjtővel való együttműködés elutasítását váltotta ki. A kérdésre visszatérve, a nevesítésről indokolt esetben le lehet mondani. Az adatközlő vagy a reflektált személy bemutatásáról azonban nem. Amennyiben az anonimizálást szükséges érvényesíteni, olyan információkat kell megadni az adatközlőről és a reflektált személyről, amelyek lehetővé teszik a közölt adat, az egyén kulturális habitusának megértését.

3. Az analitikus tudomány elvonatkoztat az egyedi esetektől. A népi/naiv tudás narratív modellre épül, amelyben az esemény, a helyszín, a szereplő a mentális képzelőerőt hozza működésbe. Ezzel magyarázható, hogy a népi gyógyászat mindig konkrét betegség- és gyógyulástörténetek alapján tárolódik, a hiedelemlények létezését mindig konkrét személyes élmények, tapasztalatok hitelesítik. A perszonalizálás narratív, a nevesítés pedig ezen belül társalgási, érvelési és emlékezési stratégia, alakzat.

Ugyanakkor azt is hangsúlyozni szükséges, hogy a nevesítés és az anonimizálás általánosabb kulturális viselkedés, nem mindig a pontos vagy a pontatlan emlékezés áll a háttérben. A felidézett események szereplőinek megnevezése vagy „valaki”, „nem tudom, ki”, „egy ember” formában történő említése olykor önkéntelen, gyakran pedig tudatos viselkedésre vezethető vissza. A tér- és időbeli közelítés-távolítás, pontosítás-homályosítás, lokalizálás-lebegtetés (most történt – régen történt, nálunk történt – valahol történt), akárcsak a nevesítés-anonimizálás részben „adatvédelem” (leleplezés vagy megóvás), részben a személyes imázs gondozása (pl. én nem hiszek benne, én ismerem ezt a hagyományt), részben pedig a hagyomány érvényessége melletti vagy elleni érvelés. A hiedelemről való beszélésben például a jelenbe, a közösség életterébe

⁵ Voigt Vilmos–Balogh Lajos: *A népköltési (folklor) alkotások kritikai kiadásának szabályzata*. Bp., Akadémiai Kiadó, 1974. 71.

épül és az adatközlő vagy hozzá közelálló személy (családtag, szomszéd) tapasztalataként kerül bemutatásra mindaz, amit az adatközlő érvényesnek, hitelesnek, fontosnak tart, és amit vállal. Amit viszont megkérdőjelez vagy nem mer vállalni, azt a távoli időbe, térbe, azonosíthatatlan vagy marginalizált szociális szférába transzponálja.

A társalgás során a felek folyamatosan mérlegelik a nevesítés-anonimizálás szükségességét, következményeit, fokát és formáját. A társalgás ugyanis mindig beszédfunkciókat követ, -stratégiákat alkalmaz. Valaki kibeszélése éppúgy szankcionáló gesztus, mint valós érdemeinek elhallgatása. A nominalizálás más esetben a honorálás, az elismerés szándékával történik. Minthogy sosem ártatlan, semleges gesztus, mindig feszültséget fog teremteni, tehát folyamatosan, illetve esetenként meg kell hozni a szükségességével vagy fölösleges voltával, az eljárás alkalmazási módjával kapcsolatos döntést. Olykor a nevesítés, olykor az anonimizáció és minden esetben a beszélgetőtárs által alkalmazott stratégia, az émikus hagyomány indoklása válik szükségessé.

4. A vitaindító a szakirodalom álláspontjait, megoldásait felvonultatva figyelmeztet arra, hogy változás van kibontakozóban. Én azt javaslom, hogy a kutatói döntéseket ne mintákkal, hanem a kutatás céljával, valamint az adatközlők elvárásaival hozzuk összhangba. Amikor szükséges, akkor a kutatás nevesítsen, amikor azonban nem ajánlott, akkor anonimizáljon. A sírjelen például az elhunyt neve elmaradhatatlan. A Homoród menti gúnyvers, a *pástilus* ellenben anonimitásban terjedt. Gyanítható volt a szerzője, de a névtelenség védettséget nyújtott számára.

A névtelenség maga is sajátos identitásforma, jelentést hordozó üzenet.

Kiss Dénes

Néhány gondolat az anonimizálásvita kapcsán

Első tanulmányomat szülőfalum adventista közösségének kialakulásáról írtam. Másodéves szociológus hallgató voltam, és TDK-ra szántam a dolgozatot, később azonban a szakkollégiumi folyóiratunkban is megjelent, így pedig az internetre is felkerült. Egy történeti elemzéssel próbálkoztam, melyhez empirikus anyagként a helyi adventista gyülekezet anyakönyveinek adatait használtam, ehhez szabad kezet kaptam a gyülekezet vezetőjétől. A szóban forgó gyülekezet történetét nem elsőként kutattam, két évtizeddel előttem Nagy Ödön néprajzkutató is írt róla. Tanulmányát egy kevésbé ismert, csak nyomtatásban elérhető református egyházi lapban publikálta, melyből egy példányt személyesen kaptam tőle. Ő több évtizeden keresztül a falu református lelkipásztora volt (vajon van-e értelme még titkolnom a szülőfalum nevét...?), amelyet így behatóan ismert, a falu kollektív emlékezetének aligha maradtak előtte titkai. És e közösségi emlékezet közvetítése révén lelkész elődei viselt dolgairól is alapos képe volt. Ez utóbbiak viszont sok szálon kapcsolódtak a falu „szektásodásához”, és Nagy Ödön nem is ózdkodott ezeket elemzésében, értelmezéseiben használni. Számomra, aki a számok biztosnak vélt talaján állva próbáltam ugyanazt a történetet újra elmondani, ezek a részletek mellékesnek tűntek, ezért csak egy lábjegyzetben vettem át tőle egy idézetet a falu egy botrányos életet élő papjának kalandjairól, kilétét nevének iniciáléival jelölve, ahogy azt az eredeti szövegben Nagy Ödön is tette. A tudós közösség elismerését elnyerő elemzés azonban, ahogy az lenni szokott, a faluban nem aratott nagy sikert. Az adventista közösség tagjai nehezményezték a sajátjukétól gyökeresen eltérő magyarázatot, hogy az isteni munkálkodás helyett mindent történeti és társadalmi okokkal magyaráztam. „Ez erősen ateista szellemben íródott” – summázta álláspontjukat egyik hívük. Az igazi kellemetlenség azonban az egyik református nagynéném részéről ért: „Te honnan tudod, hogy N. G. melyik asszonnyal mit csinált a ménesi határban?” – szegezte nekem dühösen a kérdést találkozásunk első alkalmával, minden bevezető nélkül. Dühének forrása pedig az volt, hogy egy, a falu szempontjából szegényelni való eseményt én leírtam, ország-világ szeme elé tártam. Ráadásul bizonyára pletykák alapján, hisz megtörténtek még meg sem voltam születve. Az, hogy én csak idéztem egy másik szerzőt, teljesen lényegtelen volt, a tettes én voltam. Döbbenet álltam a nyakamba zúduló vád előtt. Nem érttem, hogy jutott el az írásom a vallásszociológiai tanulmányokat aligha olvasó nagynénihez. Aki internetezni sem szokott. Gyerekei és unokái viszont már szoktak, sőt, mint kiderült, igencsak sok időt töltöttek azzal, hogy interneten a falujukról szóló anyagok után kutattak – így került a szövegem a hálójukba, magam pedig a slamasztikába.

E kis incidens, azt hiszem, a legmeghatározóbb esemény volt az anonimizáláshoz való viszonyulásom alakulásában. Szembesített a kutatás etikai vonatkozásaival, a terepmunkának és az adatok használatának lehetséges következményeivel. De nem emiatt meséltem el, hanem

Kiss Dénes (1970) – szociológus, egyetemi adjunktus, PhD, Babeş–Bolyai Tudományegyetem Szociológia és Szociális Munka Kar, kissdenes2000@yahoo.com

azért, mert úgy gondolom, jól rávilágít azokra a kulturális változásokra, amelyek az anonimizálás kérdésében új helyzetet teremtettek. Arra, hogy az a publikálási gyakorlat, amellyel kapcsolatban Nagy Ödön esetében etikai kérdések még nem merültek fel, két évtized múltán már egyáltalán nem volt problémamentes. Én három ilyen változást emelnék ki: a közösségi lét digitalizációját, a személyiségi jogok felfogásában bekövetkezett változásokat, valamint a jogorvoslással kapcsolatos kulturális változásokat. Az elmesélt történet ezek közül az elsöre utal leginkább. Felhívja a figyelmet arra, hogy immár számolnunk kell azzal, hogy a faluközösségek érzékenyekké váltak az online térben való reprezentációjukra. E reprezentáción maguk is dolgoznak, a falvak számára honlapokat, közösségi oldalakat hoznak létre, és mindeközben folyamatosan átfésülik a világhálót magukról szóló fényképeket, videókat és szövegeket keresve. A tudomány világa ebben az értelemben nem párhuzamos többé a helyi életvilágokkal, előbb vagy utóbb minden róluk szóló információ visszajut a közösségbe.

Az anonimizálásnak közösségi szintű problémája azonban a kisebbik gond, amely csak élő és tiltakozásra is képes közösségek esetében merül fel. Ennél sokkal nagyobb jelentősége van annak a változásnak, amelynek eredményeként egy adott személlyel kapcsolatos „személyes” információk nyilvánosságban való megjelenítése önmagában is a személyiségi jogokat sértő tettek minősül. Ha nem sértő, akkor is. Ezen az sem változtat, hogy paradox módon ez az érzékenység úgy erősödött fel, hogy közben a szóban forgó személyek a legintimebb adatokat jelentik meg magukról önként az online nyilvánosságban.

Külön tényezőnek tekinthetjük a jogi kultúrában végbement változásokat, amelyek következtében a személyes sérelmek jogi orvoslása is terjedő gyakorlattá vált. A nézeteltérések jogi útra terelése az élet számos területén felerősödött – oktatásban, orvosi gyakorlatban, munkahelyen. Ezekre a kulturális változásokra adottságként kell immár tekintenünk, amelyek mellett az anonimizálásról szóló vita alighanem tárgyaltalan, mert akármit is gondoljunk, csak addig ragaszkodhatunk a nevesítési gyakorlathoz, amíg az adatközlőink be nem perelnek érte.

Ha viszont a kutatói munkánk hitelessége miatt számunkra továbbra is fontos az ellenőrizhetőség, akkor inkább az ellenőrizhetőség technikáinak megújításán kellene gondolkoznunk. Az egyik ilyen lehetőség, elvileg legalábbis, a terepmunkákból származó adatok tárolása valamilyen megbízható „gyűjtőhelyen”, ami lehetővé teszi az ellenőrzést. Tájékozatlan vagyok e kérdésben, de valószínűnek tartom, hogy történtek már kísérletek ilyen archívumok, adatbázisok létrehozására. Bevallom, számomra nem szimpatikus ez a megoldás, hosszú távon ugyanis kiszámíthatatlanul alakulhat az adatok biztonságának garanciája, hisz előlött mindig valamilyen testületek kellene, hogy őrkdjenek, amelyek működési elveit sok minden befolyásolhatja. Hogyan lehetnének biztosak benne, hogy pár évtized múlva, egy-két politikai rezsim változását követően olyan testület fog őrkdni az interjúink fölött, amely számára fontos lesz, hogy szavunkat adtuk interjúalanyainknak beszélgetésünk bizalmasságát illetően? A terepmunkánk adatainak e tárolási problémája amúgy sokkal valóságosabb, mint a fentiekből tűnne, hisz a kutatások finanszírozói gyakran állítják a támogatás feltételül adataink leadását. Ez, bár nem szoktunk róla vitatkozni, ugyancsak erkölcsi dilemmákat vet fel, hisz a finanszírozó általában nem titkolt hatalmi pozícióból tárgyal a kutatókkal, fel sem merül, hogy titoktartási szerződést kötne velük, miközben a kutatók tesznek egy ilyen ígéretet az adatközlőnek.

Az ellenőrizhetőség megteremtésének talán egy járhatóbb útja lenne, ha a tudományos munkák személyes megvitatásainak teremtenénk több alkalmat. Olyan alkalmakat, amelyeken

a terepmunkák anyagait bemutatnánk és kritikusan felülvizsgálánk. Ezen alkalmak keretében nem lenne anonimizálás, nem maradnának titkok, cserébe viszont szigorúan nem készülének róla felvételek. Bár a pandémia miatt felerősödött digitalizációs hullám jelenleg egyáltalán nem ilyen irányba tereli a dolgokat, távlatilag nem tűnik ez lehetetlennek. És akár a finanszírozási szokásokat is ilyen irányba kellene terelni, hogy ne a terepmunka során gyűjtött adatok leadatásával törekedjenek a kutatói munka ellenőrizhetőségének a fokozására, hanem a használt empirikus anyagok, adatok hitelességét is felülbíráló szakmai viták szerveztetésével.

Komáromi Tünde

Terepek, témák, dilemmák

Hogy mi történik egy kutatás során a terepen, azaz a kutató és a kutatott emberek közti interakciókban, az nagyon sok tényező függvénye. Befolyásolják a terep társadalmi és kulturális sajátosságai, valamint politikai kontextusa. Fontos tényező a kutató etnikai hovatartozása, származása, lakhelye és munkahelye és mindezek kapcsolata a tereppel, az ott élő emberekkel. Nem mindegy, hogy nő vagy férfi a kutató, de az életkora, élettapasztalata s családi állapota sem mindegy. Továbbá az sem, hogy egyedül vagy társával, netán egész családjával megy-e terepre, és ott csak rövid időt tölt egyszerre, vagy huzamos ideig marad, s ha igen, együtt lakik-e helyiekkel vagy külön lakásban. Számít a kutató személyisége, mert elsősorban azoktól fog sokat tanulni a helyi társadalomról és kultúráról, akikkel jól tud kommunikálni, és közülük lesznek olyanok is, akik a barátaivá válnak. Számít továbbá a kutatás témája, valamint hogy azt előtte kik és hogyan kutatták, vagy mi mást kutattak, vizsgáltak azon a terepen előtte. Sok múlik azon, hogyan kérdez, és hogyan hallgat meg a kutató, illetve, hogy megnyílik-e ő maga is. A baráti, avagy bármilyen más bizalmi kapcsolat olyan kutatási téma esetén, amely nem a nemzeti kultúra büszkén őrzött kincseit érinti, hanem a társadalmi élet feszültségekkel, fájdalommal terhelt vonatkozásait, igen nehezzé teszi a későbbi feldolgozást és publikálást.

Az egyetem elvégzése óta (1995) három hosszú távú terepmunkát végeztem: Aranyosszéken, Oroszországban, Moszkva közelében, illetve Mezőségeen. Többnyire kényes témákat vizsgáltam, ezért állandó dilemma számomra, hogy mit és hogyan publikálhatok.

Kortársboszorkányság-témájú doktori disszertációm megírása volt az első olyan alkalom, amikor erősen el kellett gondolkodnom az anonimizálás kérdéséről. Ebben a témában legtöbbet otthon kutattam, ott, ahol édesanyám és közeli rokonaim élnek. Huszonéves fiatalként (a 90-es években) a helyi társadalom szövetébe akartam belemélyedni, azokba az indulatokba és érzelmekbe, képzetekbe és gyakorlatokba, amelyek az embereket mozgatják. Hogyan tisztelik vagy lépik át egymás vagy a tulajdon határait? Hogyan értelmezik és magyarázzák a súlyos betegséget, szerencsétlenséget, halálesetet? Miért merül fel a halál lehetséges okaként az átok? Ha a helyi társadalom, a családok, rokonok, szomszédok kapcsolatainak sebeit és a sebzés lehetségesnek tartott módjait tárja fel egy kutató, akkor tudatában kell lennie annak az óriási felelősségnek, amellyel a bizalmukért tartozik.

Kezdetől úgy láttam, hogy a rontással kapcsolatos hiedelmek szerepe életbevágó. A doktori védés során (2005) heves vitát váltott ki a hagyományos néprajzi és a szociálanropológiai kutatói szemléletek egymásnak feszülése. Meg kellett győződnöm bírálóimat afelől, hogy egy ilyen téma esetén a fehér foltoknál fontosabb a mély titkokat megosztó emberek védelme, a bizalmukkal való vissza nem élés. De ott élő családtagjaimat és legvégül önmagamat is védenem kell. Seholy sem egyszerű ilyen témát kutatni: otthon és felvállaltan a legkevésbé. Miután beszélgetőpartnereim pontosan tudták, mit kutatok, és mi a szándékom velem, azt viszont kevesebben láthatták át, hogy milyen komplikációkkal járna a valós nevek publikálása, nekem kellett megvédenem őket. A személyek és a helység nevét cseréltem

Komáromi Tünde (1970) – néprajzkutató, antropológus, egyetemi docens, PhD, Károli Gáspár Református Egyetem, Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest, komaromituende@gmail.com

le olyan fiktív nevekkal, amelyekről úgy vélem, természetesen illeszkednek a helyi névadási szokások kontextusába. A tájegység neve megmaradt. Nem csak egy faluban kutattam, s ezt is sokan tudták, viszont statisztikai és más adatok alapján a falu így is elég könnyen azonosítható. Mégsem mindegy senkinek, aki érintett, hogy saját neve áll-e a dolgozatban és könyvben, éppen ezért továbbra is fontos lenne a kollégáknak szolidaritásból kerülni a falu megnevezését, ha a munkámra hivatkoznak. Olyan sokan kutattak már ebben a témában hajdani, hasonló témában írott szakdolgozatom óta (1995), hogy bőven van, amivel összevetni a kutatásom eredményeit. A részletgazdag eredmény, a sok-sok történet remélem, mind azt bizonyítja, hogy bár a nevek igen, maga a mű nem fikció.

A következő alkalom, amikor igen nehéz volt a terepmunka után írni a felgyült anyagról, az oroszországi ortodox demonológiával, exorcizmussal, megszállottsággal és megtéréssel kapcsolatos kutatásom volt (2006–2009). Ebben az esetben a terepen meg kellett küzdenem az idegen nyelv és kultúra tanulásával, majd az egyház képviselőinek gyanakvásával, hiszen leginkább az egyházellenes sajtótermékeket idézte fel bennük, ha megtudták, hogy „Nyugatról” jöttem kutatni (Németország, Max Planck Szociálintropológiai Intézet). Kihallgatásszerűen kérdezett ki a szerzetesi közösség lelki atyja, hogy honnan jöttem, ki küldött, mit akarok, hol és hogyan írom majd meg, illetve mennyit fizetnek érte. Román állampolgárságom ezekben a helyzetekben irreleváns volt: csupán az számított, hogy én, mint nemkívánatos idegen elem, milyen ódiomot hozhatok a nyakukba. Minderre rátevéődött egy generációkon át megélt félelem a hangfelvételektől, aminek következtében memorizálnom kellett rengeteg beszélgetést, majd éjszaka lejegyezni. Ritkán jutottam olyan helyzetbe, ahol hangfelvételt készíthettem, s olyanba még ritkábban, ahol kamerát vehettem elő. Terepmunkám második félévében s még inkább későbbi látogatásaim alatt, mikor már barátaim voltak a klérus körében, ők fotóztak, filmeztek számomra kérés nélkül, ajándékba, nekem viszont igencsak meg kell gondolnom, hogy mit kezdek ezekkel az anyagokkal. Továbbá, pap és szerzetes barátaim, bár mindannyian tudták, mit kutatok, miért vagyok ott, számos olyan információt osztottak meg velem, amelyet később sem illik másként kezelni, mint amit egy barátság keretében hallottam. Ezeket a dolgokat sohasem írtam meg. Legközelebbi barátom, akinek kulcsszerepe volt a terepmunkámban, mert általa tudtam végül jó kapcsolatokat kiépíteni papokkal, szerzetespapokkal és hívekkel, meghalt már. Neki már nem mondhatom el, mit írok meg, de ebben az esetben elkerülhetetlen, hogy használjam, amit tőle tanultam: az orosz ortodox egyházzal, az ortodox vallással, az egyházi szertartásokkal, az orosz kultúrával, mentalitással kapcsolatos dolgokon kívül az orosz nyelvtudásom nagy részét. Az ő esetében szét kell választanom a tabuként kezelendő személyeset a közérdekűtől.

A kutatás speciális kontextusa miatt ebben az esetben majdnem lehetetlen a város nevét elhallgatni, hiszen központi jelentőségű a kortárs orosz ortodoxiában (Szergijev Poszád város, Szentháromság – Szent Szergij kolostor). Ugyanígy lehetetlen eltitkolni az ördögűző szerzetes atya nevét, mert annyira egyedi a szerepe, és híres otthon és külföldi ortodoxok körében. Ebben az esetben az ördögűző atya és a város nevét nem, de mások neveit megváltoztattam, és igyekeztem annyira diszkrétan írni a személyekről, hogy lehetőleg ne legyenek azonosíthatóak, akik megosztották velem démoni megszállottsággal kapcsolatos tapasztalataikat, illetve súlyos kríziseikről beszéltek. Itt fontos tényező, hogy egy körülbelül százezres lakosságú városról van szó, és a nekem megnyíló emberekről a környezetükben általában semmit nem tudnak – tehát a történet alapján aligha felismerhetőek. De az embert minden elővigyázatossága esetén is éri meglepetés: egyik szerzetes barátom amerikai ismerőse elolvasta a tanulmányomat, és azt állította neki, hogy róla írtam. Ez nem igaz, így nyugodt lélekkel igyekeztem megnyugtatni, de nem volt egyszerű, mert nem olvas angolul. Nyilvánvalóan

sok, a peresztrójka idején és közvetlenül utána megtért fiatal története tartalmaz hasonló vonásokat. Innen adódhatott a félreértés.

Harmadik hosszú távú terepmunkám (2014–2018) majdnem „otthoni” terepmunka, de ezúttal mezősegi, olyan faluban, ahol korábban sosem jártam. Itt két okból kell figyelnem arra, hogy védjem az érintett személyeket. Egyrészt van egy befogadó családom, akiknek hálával és tapintattal tartozom, a felajánlott otthonért, rengeteg segítségükért, szeretetükért és bizalmukért. Másrészt a helyi papok és hívek viszonyával kapcsolatos információkkal is tapintattal kell bánnom. Nem adhatom ki a falu nevét, sem olyan adatokat, amelyek révén bárki könnyen felismerheti a helységet vagy az ott szolgáló papokat. Kényes kérdés több is van. Az egyik a papok szolgálatával, viszonyulásmódjával kapcsolatos. Kutatásom egyik célja az volt, hogy megértsem, miért fordulnak ortodox papokhoz segítségért a magyar református emberek is a faluban – vagy miért mennek ortodox kolostorokba, szent sírhoz, miért keresnek meg szerzeteseket, miért vesznek részt ortodox gyógyító szertartáson (szentkenet-szertartáson), és hogyan gyűrűzik be mindennapi családi életükbe az ortodox vallásgyakorlat számos eleme a szenteltvíz használatától a tömjén használatáig, vagy éppen az ortodox böjtig és imáig. Hogyan kezd el egy református család ilyen vallásgyakorlattal élni, titokban, a négy fal közt, legfeljebb legközelebbi román barátjuk tud róla, senki más. Igen gyakori, hogy a helyi magyar pap sem tud semmit – vagy nagyon keveset – hívei vallásos „kölszönzéseiről”, segítségkéréseikről, zarándokútjaikról, mert előtte nem beszélnek ezekről a tapasztalatokról. Sok esetben én is több év után, amikor már szinte családtagként fogadtak, akkor hallottam a legfájóbb, legmeggrázóbb történeteket, márpedig a zarándokutak, a segítségkérés általában ezekkel kapcsolatos. Egész más a falubeli román ortodoxok viszonyulásmódja ugyanezekhez a kérdésekhez, hiszen az ő esetükben nem titok, hogy hol kérnek segítséget. Mégis bőven van ok arra, hogy valódi neveiket titokban tartsam: görögkatolikus-ortodox ellentét, rontástörténetek, helyi romákkal kapcsolatos gyanakvás és vádak stb.

Ez a terepmunka sok olyan gyümölcsöt is termett, amit talán leginkább az előttem ott járó kutatóknak, hosszas otlétemnek és türelmemnek köszönhettem: a falu 20. századi történetével, a helyi szokásokkal kapcsolatos sokórás hangfelvételektől a legalább ilyen hosszú élettörténetekig. Ez az anyag éles ellentétben áll az anonimizálás szempontjából mindennel, ami kitűzött kutatási témám volt. Jó lenne hálából visszavinni, nagy kincs volna a helyieknek. De ez sem lesz egyszerű, hiszen sokan szívesen olvasnák a kötetben nevüket, általában a neveket, mások meg igencsak kínosan lennének érintve bizonyos szövegek láttán. Nagy körültekintéssel, részletek kihagyásával talán elérhető, hogy megszülessen egy ilyen hála- és ajándék kötet. De akkor mi lesz azzal a monográfiával, amit fő témámról írok, és amelyben kénytelen vagyok fiktív neveket használni? Egyelőre megoldhatatlan dilemma.

Végül, összegzésképpen elmondható, hogy választott témáim többnyire lehetetlenné tették, hogy valós neveket használjak publikációimban, és a sok töprengés, megbeszélés sem segített megnyugtatóan dönteni a felvetődő kérdésekben. Nincs más hátra, mint egyre finomítani a megoldásokat, egyre tudatosabban figyelni írás közben a lehetséges következményekre, és remélni, hogy a jó terepismeret felismerhető. Illúzió, hogy vissza lehetne menni az adatok ellenőrzéséért a terepre, ha minden esetben valós neveket közölne a kutató. A rontás, megszállottság és vallásos gyógyítás nem bárki számára könnyen előhívható témák, de nem ez az egyetlen akadályozó tényező. Nincs két egyforma kutató. Minden interakcióból új eredmények születnek. És sohasem léphetsz kétszer ugyanarra a terepre.

Peti Lehel

Névtelenül a terepről

A következőkben arról fogok írni, hogy miért szoktam az utóbbi időben terepmunkára alapozott elemzéseimben anonimizálni a helyszínek nevét, valamint azokat a személyeket, akik vállalták, hogy rögzített interjú vagy beszélgetés keretében válaszoljanak kérdésekre, vagy véleményt fejtsenek ki bizonyos témákról. Az itt leírtak csak a magam személyes döntéseiről szólnak, senkit sem szeretnék meggyőzni arról, hogy ezt hasonló módon csinálja.

Túlzott óvatosság-e az anonimizálás? Származhat-e kára egy társadalomtudományi kutatásban részt vevő személynek vagy akár egy közösségnek a kutatásból és az abból születő elemzésekből? Bizonyos esetekben igen. Az etnográfiai anyagot képező interjúk, beszélgetések, értelmezések, reflexiók szerzői, „adatközlői” helyi viszonyrendszerekben élnek. A kutató – az antropológiai terepmunka sajátosságából fakadó, a terepen élő egyes személyekkel kialakult szoros személyes kapcsolata következtében – számos olyan vélemény, információ tudomására juthat, amelyeket akár bensőségesnek nevezhetünk, és amelyek a tudományos munka nyilvánosságra kerülésével visszahathatnak arra a személyre, aki ezeket elmondta, mi több azokra az emberekre és intézményekre is (ezek lehetnek családok, kapcsolatrendszerek, hálózatok stb.), akikre az adatok vonatkoznak. Az ilyen, személyes tartalmakat hordozó etnográfiai adatok nélkül az antropológiai elemzések sokkal szegényebbek lennének, az antropológia azon alapvető értékét csorbítanák, hogy e viszonyokat alakító kulturális szabályokat, a lokalitások antropológiai kapcsolatait megértsük.

Amikor első terepmunkáimat végeztem a 2000-es évek elején, az internethez való hozzáférés, különösen vidéken, rendkívül problémás volt, az internethasználat nem volt elterjedt. Rendkívül kicsi volt annak az esélye, hogy a terepről származó adatok visszajussanak és zavart okozzanak. Az internet megváltoztatta az etnográfiai adatoknak a terepre való visszajutása gyakorlatát. Azokban az esetekben, amikor én az anonimizálást alkalmaztam (mint ahogy azt egy hosszabb ideig tartó terepmunka eredményeit összegző munkámban is kifejtettem¹), nem az volt a célom, hogy a falvak és személyek identitását tökéletes anonimitásra törekedve fedjem el. Én a bizonyos fokú anonimitás biztosításával is megelégszem, mint például avval, ha egy adott településre vonatkozó internetes keresések nem feltétlenül az én, adott témában végzett elemzéseimet dobják a képernyőre, a problematizált témákat figyelemfelhívóan illusztráló véleményeknek és ezek szerzőinek nevével, valamint a hozzájuk köthető személyes adatokkal (koruk vagy születésük időpontja, felekezetiük stb.) együtt.

Az etnográfiai terepmunkákat finanszírozók a terepmunkához, adatok felvételéhez tudatosan viszonyuló, annak következményeit mérlegelő, ahhoz maximálisan (jogi értelemben is) hozzájáruló kutatásban részt vevő személyeket vizionálnak. Nem ritkán az ehhez történő hozzájárulást

Peti Lehel (1981) – tudományos kutató, PhD, Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár, petilehel@yahoo.com

¹ „Krisztus ajándéka van bennünk.” *Pünkösdzizmus moldvai román, roma és csángó közösségekben*. Bp.–Kvár, Balassi Kiadó–Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2020.

már-már formalizált, jogi szerződések keretében várják el. Azok, akik sok terepmunkát végeznek, vagy különböző terepeken dolgoznak, tökéletesen tudják, hogy ennek kivitelezése rendkívül nehéz, bizonyos terepek/témák esetében egyenesen lehetetlen. Az etnográfiai terepmunkákat finanszírozó szereplők egyre inkább a kutató és a kutatottak közötti formális megegyezés fel-tételének tartják a kutatást. Ha ez jogi értelemben kivitelezhetetlen, a legtöbb, amit a kutató tehet, az a jó szándékú diszkréció, a helyi érzékenységre való figyelés, amelybe beletartozik az adatközlők és a terep anonimitásának megőrzésére való törekvés is.

Nemritkán történt meg, hogy interjúkészítés közben azok a személyek, akikkel beszélgettem, kutatási témától függetlenül, rendkívül személyes dolgokról, traumákról, családi drámákról, korábban talán el nem mesélt élettörténeti mozzanatokról számoltak be. A beszélgetésre való invitálás, a szemtől szemben való elhelyezkedés megdöbbenően megváltoztathatja a két ember közötti kommunikáció tartalmát és intenzitását. Olyan szituáció alakulhat ki, amelyben a kutatósi helyzetet elfogadó személy tudja, hogy engem tényleg érdekel az, amit ő mond, az élete. Az adatközlők számára az ilyen szituációk az empatikus megértettség helyzetei lehetnek, míg a kutató az ő tapasztalataikon keresztül etnográfiai adatokhoz jut. Ezek a helyzetek ugyanakkor nemritkán a megérteni vágyott kulturális/társadalmi valóság megsejtésének (megértésének?) lehetőségét hordozzák. Úgy gondolom, hogy az ilyen helyzetben létrejövő, kulturális tartal-makat is hordozó, de a személy életére zavaróan tág perspektívából történő rálátással létrejött „etnográfiai adatokat” csak megfelelő védelemmel biztosító anonimizálással lehet megosztani.

Az antropológiailag beágyazottabb terepmódszereket (például intenzív terepmunka szórva-nyosabb „szöveggyűjtés” helyett, a „tereppel” való kapcsolattartás huzamosabb időn keresz-tül stb.) alkalmazó kutatásokból születő etnográfiai (különösen a nyugati/amerikai kutatók) túlnyomórészt anonimizálnak. Ilyen munkákat olvasva nem szoktam arra gondolni, hogy az anonimizálással esetleg tudományos csalást is el lehet követni. (Bakos Áron felvezető szövege kitért az anonimizálással a csalás fennállásának lehetőségére figyelmeztető szakirodalomra is.) A terepmunka, az adatok gyűjtése, rendszerezése,² a hiányos információk ellenőrzése (ameny-nyiben az még lehetséges), az ellentmondások kiküszöbölése, az adatok feldolgozása (koherens látkép és értelmezés kialakítása) önmagában elég nagy energiabefektetéssel jár.

Veszít-e az elemzés azzal, ha a település nevét anonimizálják? Bizonyos esetekben, lehet, hogy igen. Igazán jó elemzésnek azt tartom, hogyha az elemzés „önmagában is megáll”. Azaz a saját terepmunka által gyűjtött adatokon és kutatói megértéseken alapszik. Világossá teszi a kutatás, az adatokhoz való eljutás, sőt, a megértéshez való eljutás folyamatát is.³ Az értelmezés koherenciája, a részletek kidolgozottsága, az adatok (interjúrészletek, megfigyelések stb.) gaz-dagsága lehet, hogy nem jelent teljes garanciát arra, hogy hiteles terepvalóságról szól az illető elemzés. De mégiscsak ad fogódzókat ahhoz, hogy el tudjuk dönteni vagy érezzük: jó etnográfiai (etnográfiai munkára alapozott tudományos munkát) olvasunk. Lehet nagyon rossz etnográfiai „csinálni” anonimizálás nélkül is, ahogy anonimizálással is.

Mindemellett, az „ittthon” (Romániában) végzett intenzívebb terepmunka helyszínei a szakma szűk köréhez tartozó kutatók előtt nem maradnak titokban. Azt hiszem, egyetlen kutató sem a

² A néprajzi munkának erről a titkári oldaláról keveset szoktak írni.

³ Ez és az itt következő gondolatok az anonimizálástéma kapcsán a Tánczos Vilmos tanár úrral folytatott beszélgetés/ e-mail-váltás során születtek.

szakma miatt anonimizál. Ha egy kicsit távolabbi régióról van szó, elvesztődik a lokalitásról való, nem az illető elemzés által megteremtett, hanem azon kívül létrejött tudás, az olvasó tudása. Azt hiszem, Budapesten mindegy, hogy egy román és románok által lakott moldvai falut Ursäreninek vagy valami másnak hívok. Talán elég, ha megnevezem a mikrorégiót, és megpróbálok minél alaposabb, de anonim helyrajzot készíteni a település szerkezetéről, etnikai, felekezeti vagy egyéb viszonyairól (ez ugyanakkor nem jelenti statisztikai vagy más számszerű adatok megváltoztatását, ahogy ilyen extrém esetekre utalt a felvezető szöveg).

A műfajközpontú, az adatközlők személyes identitásához tartozó, „folklórtudás-alapú” (amire az adatközlők büszkék) „néprajzi gyűjtések”, motívumkutatások, típusalkotások esetében valószínűleg elengedhetetlen a lokalitások, települések, régiók pontos adatolása. Mint ahogy sok más, személyek vagy akár a hely identitását nem sértő kutatási téma esetében sem fontos vagy nincs értelme az anonimizálásnak.

Az anonimizálással véleményem szerint a társadalomtudományok (ezen belül pedig a néprajz, antropológia és a szociológia) nem nyerne semmit. Művelőiknek sokkal egyszerűbb és könnyebb lenne, ha nem kellene az anonimizálás kihívásával foglalkozniuk. De mivel azok az adatok, amikkel dolgozunk, emberekre és viszonyrendszerekre vonatkoznak, intézmények, közösségek, csoportok megítélését tartalmazzák, ilyen értelemben adott esetben „érzékeny adatnak” minősülhetnek. A magam részéről fontosnak tartom, hogy öncélú munkámmal lehetőleg ne okozzak zavart kapcsolataikban, meg hasonlást a velem való viszonyukban azoknak, akik terepen idejüket szentelték nekem, és bizalmukba fogadtak. Lehetőleg a kutatói munkámban való részvételük utólagos értékelése, mérlegelése után sem. Egy-egy projekt befejezése után nyugodtabban zárom le a munkáimat azzal a gondolattal, hogy remélhetőleg nem okoztam kárt azoknak, akik révén egy-egy helyen kutathattam, és nem támasztottam fölösleges dilemmákat magamnak. Teszem ezt azzal a velem maradó gyanúval, hogy az anonimizálás nemcsak a terepről, hanem végső soron rólam is szól. Ez már csak azért is gyanús, mivel miközben én munkámban körmönfont óvatossággal anonimizáltam terepkutatásaim helyszínét és adatközlőimet, ők maguk büszke magabiztossággal osztottak meg a Youtube-on izgalmasnál izgalmasabb közösségi rituális eseményeket.⁴

⁴ Erre a tényre egy olyan kutató emlékeztetett, akinek korábban megmutattam ezeket a videókat, és aki a terepmunkámat és annak tudományos feldolgozásait közelebbről követte.

Szabó Árpád Töhötöm

Törököt fogtam, de nem ereszt...

Megjegyzések Bakos Áron *Név nélkül*: az anonimizálás kérdései az etnográfiai kutatásban c. írásához

Bevezetés helyett: tétova töprengések

Bakos Áron rendkívül fontos kérdésben fogalmazott meg érdekesítő gondolatokat. Ugyan a magyar néprajzi hagyományban – mint ahogy ezt ő is megjegyzi – ez a fajta (ön)reflexivitas kevésbé nyert teret, illetve úgy tűnik, hogy most van kibontakozóban, a kérdést semmiképp nem lehet mellékesnek tekinteni. Én úgy tekintek erre a folyamatra, mint ami része a terepmunka mibenlétére rákérdező és az utóbbi években szintén szerencsésen megszorodó kérdésfelvetéseknek. Az is megtörténhet, hogy a jelenség mögött ott van az az antropologizálódási folyamat, amellyel a kelet-európai nemzeti etnográfikák és az angolszász kulturális antropológia találkozását, kölcsönös egymásra hatását szoktuk leírni. Még az is lehet, hogy ez generációs kérdés (is). Bárhogy is legyen: ezekről a kérdésekről már nem csak az egyetem falai között, nem csak kutatóintézetekben és nem csak módszertani szemináriumokon beszélünk. Első pillantásra a kérdésfelvetés nem több néhány vájt fülű és/vagy ráérő idejét kitölteni akaró szakember belterjes elmélkedésénél. Azt gondolom azonban, hogy ha kellően mélyre ásunk a kérdésben, akkor magunk is rájövünk, hogy itt akár a szakma leglényegéről is szót ejthetünk. Hisz az etnográfianak és a kulturális antropológiának mind a mai napig a terepmunka az egyik fontos ismertetőjegye, amellyel a szakmai identitását el lehet határolni.

Ugyanakkor a történeteknek külön bája, hogy végső jó megoldás a kérdésben – valószínűleg – nincs. Legalábbis nincs egy olyan recept, amelyet bármikor és bármilyen körülmények között használni lehetne. Egy kicsit úgy vagyunk ezzel, mint a terepmunkára való módszertani felkészítéssel (ahol folyamatosan tanítjuk a módszertani lépéseket, de azt is mondjuk, hogy a terepmunka a spontaneitást és a véletlenszerűséget is magában hordozó jelenlétén keresztül tud igazán megvalósulni). Bakos Áron mondatát emelem ki: „S ahogy az adatközlők kiadásának, a nyilvánosságnak való kiszolgáltatásnak, úgy a név elvételének, megváltoztatásának, a személyek adatsorokká változtatásának is rendkívül rossz rezonanciái lehetnek.” Vagyis még egyszer: megoldás nincs, csak két rossz közül választhatunk. Miért beszélünk erről mégis? Erre sokféle válasz létezik, létezhet. Én egyet emelnék ki (még egyszer): azért, mert ezeken a kérdéseken keresztül magáról a tudományunk leglényegéről tudunk mondani valamit, olyan kontextusban, amikor egyrészt a tudomány hitelessége, számonkérhetősége, elszámoltathat-

Szabó Árpád Töhötöm (1975) – néprajzkutató, egyetemi docens, PhD, Babeş–Bolyai Tudományegyetem – Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, arpad.szabo@ubbcluj.ro

tósága merül fel kérdésként (általában is, nem csak az etnográfia vonatkozásában), másrészt pedig egyre inkább afelé haladunk, hogy az érvényességet csak a nagy számok nyelvén, a sokaságra vonatkozó adatokkal, a *big data*-val tartjuk megfogalmazhatónak és fenntarthatónak.¹ A kis világokban dolgozó, személyes, bizalmi kapcsolatra és történetekből építő etnográfianak ebben a versenyzajban nagyon végig kell gondolnia saját szerepét.

Bakos Áron vitaindító tanulmányához a fenti alapvetésekből kiindulva fűzök megjegyzéseket. A hozzászólásom – a nevéhez illően: szólás – a szóbeli megnyilatkozások jellemzőit is magán fogja viselni (olv. nem biztos, hogy teljes mértékben követni fogja az írásbeli szakmaiság útmutatásait). Illetve egy régebbi, írássá nem formált, műhely-konferencián elhangzott előadásom² néhány gondolatát is belefoglalom. Remélem azonban, hogy Bakos Áron vitaindítójával együtt olvasva mégis ad majd fogódzókat a leendő olvasóknak.

Hitelesség

Bakos Áron írásának egyik központi témája Alice Goffman könyve, az azt követő vita és Steven Lubet kritikája. A kritika, mi is érezzük, tudjuk, egyszerre jogos és jogtalan. Egyrésztől jogos, hisz az adatoknak valóban ellenőrizhetőeknek kell lenniük. Másrésztől teljesen jogtalan, mert egy olyan külső keretrendszer felől kérdez rá az etnográfiai munkára, amely keretrendszerbe a mi tudományunk nem fér be. Az etnográfiai kutatás általában nem ismételhető meg, hisz annak – mint fentebb mondtam – erőteljes komponense a térben és időben változó emberi tényező. S noha a módszertanok azt mondják, hogy a terepmunka minősége nem a terepen kötött barátságok számában mérhető, a mély emberi kapcsolatok a hiteles etnográfianak elengedhetetlen feltételei. Azt is mondhatnánk, hogy Steven Lubet nem vette figyelembe a kulturális antropológia alaptételét, a kulturális relativizmust, amelyet ez esetben önreflexív módon magára a tudományunkra alkalmazok: a kulturális antropológiának is megvannak a sajátos belső logikái. Így megérteni is ezen logikák felől lehet és kell. Ebben a kontextusban a hitelesség is más értelmet nyer. Emberi, morális és etikai kérdés inkább, mintsem a számok és adatok nyelvére nyersen lefordítható megközelítés. Az etnográfiai leírás nem jogi dokumentum és nem pörirat, hanem valami egészen szubjektívnek, a részvételnek, az ott- és együttlétnek objektivitásra törekvő megragadása. Vagyis egyfajta ingamozgás a kétféle horizont között, amit még nem tesz érvénytelenné az, ha a települést, a helyszíneket, a történéseket, az egyes személyeket nem tudom pontosan azonosítani, hisz a kis világokban végzett terepmunkának is van mindig mondanivalója az egészről, az egyetemes emberiről. És végső soron – és végletesen szólva – akár mindegy is, hogy hol rögzítettük az adatokat. Mert az egyediben megbúvó egyetemes emberire, valamilyen (ódivatúan szólva) kulturális szabályszerűségre voltunk kíváncsiak.

¹ Ebben a témában a vitaindító szerzőjével, Bakos Áronnal egy-másfél éve dolgozunk (inkább kisebb, mint nagyobb lendülettel) egy külön tanulmányon.

² Ki viseli a kalapot? *Újabb adatok a hatalom és a néprajztudomány kapcsolatáról*. Elhangzott a *Kutatásmódszertan és adatvédelem. A 21. század kihívásai a társadalomtudományi kutatásokban* c. tanszéki műhely-konferencián 2014. május 9-én.

*

A fentiekben olybá tűnhetett, mintha az anonimizálás mellett törnék lándzsát. Nyilván, tudában vagyok annak, hogy ezzel – legalábbis részben – ellentmondok magamnak, hisz korábban azt mondtam, nincsenek receptek. Az ellentmondást feloldani nem tudom, ezért még egyszer arra hívom fel a figyelmet, hogy a terepmunkának, a feldolgozásnak, a leírásnak megvannak azok a sajátos dinamikái, amik akár az anonimizálást is szükségessé vagy indokolttá tehetik. De a továbbiakban mégis az anonimizálás kérdőjeles volta kapcsán gondolok végig néhány kérdést.

Rites de recherche – az antropológussá válás nehézségeiről

Az alcím analógiája (*rites de passage*), feltételezem, mindenkinek nyilvánvaló. A terepmunkára a kulturális antropológiában úgy tekintünk, mint a (hagyományos) társadalmakban az átmeneti rítusokra: a beavatódás a hosszú távú terepmunkával történik meg. Sok antropológiai leírás, monográfia részletezi a terepen töltött idő hosszúságát, a terepmunka nehézségeit, és mintegy ezzel is érzékelteti a beavatódás nehézségeit. A diskurzusnak része a már-már titkos, senki más által hozzá nem férhető adatok finom sugallása: ott voltam, befogadtak, olyan adatokat kaptam, olyasmikben vettem részt, amihez senki másnak nem lehet hozzáférése. Akár veszélyes, rájuk vagy rám vagy mindenkire nézve terhelő adatokat. És ez megköveteli, hogy helyszíneket, neveket hallgassak el vagy nevezek át. Ugyanakkor sokszor lehet az az érzése az etnográfákat olvasó gyanútlan érdeklődőnek, hogy az anonimizálás egyszerűen a szakmai jártasságot, a beavatottságot, az „ott volt” érzetének a megerősítését hivatott szolgálni, és nem egyéb már-már fölösleges szakmai páváskodásnál vagy hamis tetszelgésnél. Félreértés ne essék: nem vonom kétségbe azt, hogy vannak helyzetek, amikor indokolt az anonimizálás. Arról beszélek, amikor egyfajta belső, szakmai beszédmód részeként, inkább a szakma, semmint a beszélgetőtársak miatt anonimizálunk.

Etnográfia és hatalmi technikák

Érdeemes a kérdést tovább görgetnünk, hisz ha az etnográfia – mint nemzeti néprajz és mint a kulturális antropológia terepmunkamódszere – és a hatalom kapcsolata felől nézzük, akkor a kérdésnek további rétegei bomlanak ki. Az etnográfia és a hatalom viszonyáról három szinten teszek megjegyzéseket röviden: először a terepmunka, másodszor az adatok és ezek értelmezése, harmadszor pedig általában a tágabb kontextusok, a fogalmak megalkotása és alkalmazása vonatkozásában.

A terepmunka · Hagományos értelemben az etnográfus – legyen az a trobriand-iak³ között pözölő Bronisław Malinowski vagy egy somogyi faluban mesét lejegyző Vikár Béla – a nagy fehér/városi/pantallós ember pozíciójába helyezkedik. Ő jött el a távoli terepre, ereszkedett le az

³ A szigetcsoport legnagyobb szigetének neve: Kiriwina. A Trobriand nevet a szigetcsoportot „felfedező” hajó, az *Esperance* (beszédés név!) első tisztjéről, Denis de Trobriand-ról kapta. A hatalmi viszonyokról ez sokat elárul.

egyszerű emberek szintjére, ő irányítja a terepmunkát. Kérdéseket tesz fel, érdekes és érdektelen területeket jelöl ki, kiemel, válogat és homályban hagy. Már a terepmunka szintjén rendszert visz a – sokszor rendezetlennek tekintett – világba. Vagyis egyfajta hatalmat gyakorol, és közben hajlamos megfélemleni arról, noha nem kellene, hogy a terep saját törvényszerűségeit nem mindig lehet módszertanokkal felülírni. Arról már nem is beszélve, hogy a mindenható etnográfus pozíciója rég megingott: azért, mert zárt kapukra talál, azért, mert igazodnia kell az emberekhez, azért, mert akár ők lehetnek magasabb társadalmi pozícióban – és sok egyéb ok miatt is. Az emberek többször akarnak élni a kutatottnak nem lenni jogával, mint elsősre gondolnánk.

Adatok és ezek értelmezése • „Az értelem erőtlen a hatalmasra nővő, megsemmisítő, mindent körülfogó valósággal szemben” – írja Witold Gombrowicz a *Kozmosz* című regényében. S noha ezt mi, etnográfusok is nagyon jól tudjuk, mégis úgy teszünk, mintha hatalmunk lenne e bonyolult valóság fölött. Az adatok értelmezése során folytatjuk azt, amit a terepen elkezdünk: válogatunk, rendezünk, értelmezési keretekhez rendelünk hozzá szavakat, képeket, jelenségeket. Aztán tovább megyünk: tárgyiasítunk, kontextusba helyezünk, kiemelünk, átnevezünk és elnémitünk szereplőket. Monogramokat, álneveket, fantázianeveket adunk és használunk, és a teremtés álságos fényében fürdünk. Archiválunk és adatbázisokat hozunk létre, információkat, képeket, szövegeket gyűjtünk személyekről és helyszínekről, és ezek között igyekszünk kapcsolatot teremteni. Már-már titkosszolgálati módszerekkel dolgozunk. És kevésszer tesszük fel a kérdést: kiről beszél az értelmezés? Róluk vagy rólunk?

Fogalmak • Minden valamire való tudomány sajátos fogalomkészlettel és fogalomhasználattal operál. Nincs ez másként az etnográfia esetében sem – még ha sok fogalmunk (mint amilyen maga a kultúra például) nagyon is képlékeny. A fogalomalkotás és fogalomhasználat önmagában hatalmi technika, hisz olyan nyelvre fordít le egy sajátos (émikus) világlátást, amelyet az adott világlátás hordozói nem is értenének.⁴ Ugyanakkor az etnográfia ráadásul olyan fogalmakkal is operál és/vagy járul hozzá a kidolgozásukhoz, amelyek közvetlenül tartozhatnak a hatalom eszköztárába: a nemzet és a nemzetállam akár közvetlenül is hatalmi formáknak tekinthetők. És – noha a szerepe bizonyos értelemben kérdéses – az etnográfia mégiscsak hozzájárul ezeknek a meghatározásához, a tartalommal való feltöltéséhez. A közösség, a nép, a kultúra, a hagyomány, az érték – további olyan fogalmak lehetnek, amelyeknek a meghatározásában részt veszünk, és amelyek akár a hatalmi térben is megtalálják a helyüket.

Mi következik a fentiekből? Én a sok lehetőség közül egy irányt emelnék ki: tudatosabban kellene bánnunk azokkal a hatalmi pozíciókkal, amelyekbe akarva-akaratlanul behelyezkedünk vagy behelyeztetünk.

A tudások megszerzésének/átadásának demokratikus módja és a szerzőség kérdése

Mindig is foglalkoztatott a kérdés, hogy a tudásokat, amelyekre az etnográfiai munka épül, ki követelheti magának. Az etnográfiai munkák elsöprő többségének címlapja és gerince szerint: a szerző. Ez így is van rendjén, hisz ő a szerző, a szónak mind a *szerzőségi*, mind az *autoritási*

⁴ Persze itt a feszültség szinte feloldhatatlan: mert az émikus nyelven mégsem lehet tudomány művelni.

(= tekintély, hatalom) értelmében. Azonban, ha jobban belegondolunk, nagyon sok etnográfiai munka nem jöhetett volna létre, ha nincsenek mögötte azok a beszélgetőtársak, akiknek tudása, tapasztalata, történetei végül az etnográfiai munkává álltak össze. Nyilván, a szerző segítségével. Ilyenképpen arra a gyakorlatra is rá szoktam csodálkozni, hogy milyen könnyen követeljük magunknak egy-egy könyv szerzőségét – mondjuk, még olyan esetekben is, amikor egyvalaki tudását mutatjuk be egy könyvben. Persze, ez véletel, és eddig sokan nem megyünk el. De ha alaposabban megvizsgáljuk a gyakorlatainkat, akkor láthatóvá válik, hogy a szerzői autoritást már a terepmunka pillanatában magunkhoz ragadjuk, és nem engedjük el az alkotási folyamat legvégén sem. Mi jelölünk ki témákat, mi mondjuk meg, hogy a beszélgetőtársak gondolatainak merrefelé kellene haladniuk, mit érdemes rögzíteni és mit nem, abból mit érdemes lejegyezni és mit nem, mit érdemes archiválni és mit nem, és mit érdemes leközzölni és mit nem. Miközben két fontos tényezőről megfélekedezni látszunk: a tudás végső soron mégis az övék; és ezzel együtt is, sokszor még a nevüket sem vagyunk hajlandók leírni.

Azt gondolom, a tudásszerzés módjait érdemes folyamatosan reflektáltan végiggondolnunk. És ez ráadásul nem is feltétlen új felvetés, hisz ilyenekkel – legalábbis az etnometodológia óta – mindig is próbálkoztunk. És akár a résztvevő megfigyelés, *per definitionem*, is ilyen lehet, ha sikerül kilépnünk a mindentudó, magasabban pozicionált, városi ember szerepéből. Ha igazi párbeszédre törekszünk, és szembesítjük magunkat azokkal a sokszor látens hatalmi technikákkal, amelyekkel élni szoktunk.

Ezekből pedig szinte egyenesen következik, hogy ha a beszélgetőtársakra úgy tekintek, mint akiktől nem vitatom el a nem kutatottnak lenni jogát, akkor ebből értelemszerűen fakad az is, hogy amennyiben mégis kutattam őket, akkor a teljes archoz, névhez, egyéniséghez, személyiséghez való jogukat sem vitatom el. Aminek következő lépése pedig a tudások birtoklása kérdésének és a szerzőségnek a tisztázása.

Leszámolás a naivitással

Aki eddig eljutott az olvasással, és nem tette félre az írást azzal, hogy a szerzője mindenféle badarságot összehord, bosszankodva kiált fel: de hát naivítás abban reménykedni, hogy egy szakma beidegződései ilyen gyökeresen – esetleg: ilyen gyorsan – megváltozzanak. Ennek magam is tudatában vagyok. Mint ahogy annak is, hogy sok esetben az anonimizálás tényleg szükségszerű, és a beszélgetőtársak, a befogadó közeg, adott helyszínek, életvilágok védelmében történik. Vagy egyenesen a beszélgetőtársunk, az interjúalanyunk határozott kérésére. Akkor is azt gondolom, hogy a (naiv) gyakorlatainkat újra kell gondolnunk. Könczei Csilla hívta fel a figyelmünket többször egy ilyen, már-már naiv gyakorlatra: a neveket elhallgatjuk, de az adatközlők fényképét leközzöljük. És ez mutatja a logocentrikus gondolkodásunkat (ha fallogocentrikusat írtam volna, akkor kifejthető lenne belőle visszamenőleg is azoknak a hatalmi gyakorlatoknak egy része, amikről a korábbiakban beszéltem).

*

Bonyhai terepmunkám lezárását követően, amikor a kéziratot dolgoztam, sokat töprengtem azon, hogy leírom-e a falu nevét, vagy pedig anonimizáljak. Korábbi, szórványosan ebből a témából megjelent tanulmányaimban arra is volt példa, hogy álnéven neveztem meg a falut, és a helyszínt is csak hozzávetőlegesen lokalizáltam. Ma már úgy látom: jobbára indokolatlanul. Tehát a fentiekben megfogalmazott kritikáimat magamra is vonatkoztatom és elfogadom. Végül, amikor a nagy kézirat született, akkor úgy döntöttem, hogy leírom a falu nevét. Egyrészt azért is, mert a forrásaim között nem egy olyan volt, amit nem tudtam volna feltüntetni, ha nem vállalom be a néven nevezést. Másrészt azért is, mert azt gondoltam, hogy az ott élők saját életének része, hogy ők pont ott és olyan körülmények között élnek. Persze, a neveket ezzel együtt sem írtam le mindig. Szóval valamilyen reflektálatlan, és félig bátor, félig gyáva utat választottam. Ezzel együtt is örülök annak, hogy – ugyan a fenti döntés miatt néhány részlet kihagyása mellett döntöttem – a bonyhaiak, vagy legalábbis egy részük, sajátjukként tekintenek a könyvre, és úgy kezelik, mint ami róluk szól.

Lezárás: törököt fogtam, de nem ereszt

Az olvasónak olybá tűnhet, hogy a fentiekben csapongó módon érintettem olyan kérdéseket, amelyeknek az anonimizáláshoz vajmi kevés köze van. Elfogadom. A kanyargós út megtétele mégsem volt teljesen indokolatlan: a kérdést én általában véve a hatalmi pozícióink felől olvasom, amire akár Bakos Áron szövege is feljogosít, hisz ő maga is többféle értelemben helyezi bele az általa mondottakat ebbe a hatalmi viszonyokat láttató keretbe. Ez a hatalom – amit akár tudatosítunk, akár nem – döntéshozó helyzetbe hoz bennünket. A döntések mögött pedig jó esetben etikai megfontolások állnak. Vagyis ugyan receptek nincsenek, de azért az etikai vonatkozásokat mindig érdemes szem előtt tartanunk, mert az etnográfus az egyetlen, aki hajlandó közel menni az emberekhez, hajlandó részévé válni ezeknek az életvilágoknak, részt venni ezekben és felszínre hozni mások számára esetleg teljesen elrejtett tudásokat. Ez pedig mérhetetlen emberi és etikai felelősségekkel jár – azoknak minden ellentmondásával. Úgy tűnik, Bakos Áron vitaindítója is ezt a két, a receptek hiányára és az etikai terhekre vonatkozó következtetést tudja levonni, és ha megoldást nem is kínál, de újra felhívja a figyelmünket erre a lényeges problémára.

Szócsné Gazda Enikő

Gondolatok az anonimitás jogosságáról vagy jogtalanságáról

A felvezető tanulmányt olvasva, több gondolat fordult meg a fejemben. Ha a megjelent könyvekre nem hivatkozunk, az plágiumnak tekinthető, a megjelent „adatközlői” információkra ha hivatkozunk, az néha tabu, mert személyi jogokat sért(het)... Ha egy-egy ember szavait anonimként/betűjelekként idézzük, az talán nem ugyanúgy plágium, mert eltulajdonítjuk valaki gondolatait, akit meg sem nevezünk...?

Kétségtelen, hogy a néprajzkutatás hitelét sokszor nagyon rongja, ha nem nevesítjük, honnan, kitől származnak az információink. A néprajzkutatás épp azért válik el a szociológusok adatsoraitól, hogy módszertana nyíltan felvállalja azt, hogy a társadalmi véleményen túl léteznek egyéni vélemények, ezeknek pedig ugyanolyan fontos az ismertetése, mint a közösségi vélemény feltárása.

Azt hiszem, csak abban az esetben jogos a nevek elrejtése, ha úgy ítéljük meg, hogy az illetőt veszélyezteti az információ, vagy – természetesen – ha ő maga kéri, hogy a nyilatkozatát ne publikáljuk a nevével együtt. Tárgyi néprajzsként szembesültem már olyan esettel, hogy pontosan megadtam egy ritka vagy értékes tárgy lelőhelyét, majd telefonon hívott a tárgy tulajdonosa: agresszív régiségkereskedők áldozata lett, kénytelen volt eladni a tárgyát, mert folyamatosan zaklatták. Vagy olyan esettel, mikor a tulajdonos csak úgy egyezett bele az általa birtokolt tárgy közlésébe, ha még a helységet sem tüntetem fel, amelyben a tárgy található, mert az egész falu tudja, ott egyedül ő gyűjt, és műkincsrablás prédájává válhat. Nehéz tehát a határokat meghúzni, nehéz a tudományos szempontrendszert érvényesíteni, de túlzásokba sem szabad esni.

Meghökkenítő, amikor egy tanulmánykötet szerkesztőjétől felszólítást kapunk, hogy hozzunk azoktól, akikkel interjút készítettünk, írásos nyilatkozatot, hogy beleegyeznek a tőlük gyűjtött információk publikálásába... Meghökkenítő, hogy ha valaki egy múzeum javára lemond egy fényképről, azt is beleegyező nyilatkozatokkal bombázzuk ahhoz, hogy felhasználhassuk a fotóját... Ilyen esetekben úgy érzem, hogy a szakmaiságunk válik fontoskodó hivatalnokok áldozatává, és a néprajzkutató válik annak a zaklatójává, aki segített neki folyamatok, események, történések elmesélésével.

Szócsné Gazda Enikő (1968) – muzeológus, PhD, Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, gazdaeniko@gmail.com

Tekei Erika

Az anonimizálás kérdése szövegfolklor-gyűjteményekben

„Boszorkányvád” – egy hiedelemtörténet tudományos reprezentációja és helyi recepciója

Magyar Zoltán *Népmondák a Bekecsalján* című szövegfolklor-gyűjteménye 2007-ben jelent meg, a marosvásárhelyi Mentor Könyvkiadó gondozásában. Kiadói szerkesztőként, a néprajzi/antropológiai kiadványok felelős szerkesztőjeként, a készülő könyv színopszísát, majd a kéziratot értékelő szaklektori véleményeket, ezután pedig magát a kéziratot olvashattam. A kézirat tartalmi és szerkezeti szempontból megfelelt a tudományos előírásoknak, a magyar néprajzi könyvkiadásban e tekintetben alpműnek számító, 1974-ben megjelent, Voigt Vilmos és Balogh Lajos nevéhez fűződő *A népköltési (folklor) alkotások kritikai kiadásának szabályzata* előírásainak¹ – bevezető tanulmánnyal kezdődött, az adattárban olvashattam a megfelelően csoportosított, rendszerezett folklor-szövegeket, a kézirat zárórésze pedig a főszöveget követő járulékos részeket, az apparátust tartalmazta: jegyzetek, függelék, a szövegek gyűjtési helyei, adatközlők és tájszavak jegyzéke, helynévtár, bibliográfia, legvégül pedig a képmelléklet.

A könyv elkészült, kilenc nyomdai ív terjedelemben jelent meg, benne a szöveg 122 oldalnyi, melyet 16 oldalnyi színes képmelléklet egészít ki. Sikeres könyvbemutatóra került sor, úgy tűnt, minden rendben. Csakhogy a könyvek bármely társadalmi milióbe eljuthatnak, és olvasóik társadalmi helyzete, kultúrája meglehetősen eltérő lehet. A könyv „hazakerült”, olvasmányá lett a helyi közösségekben. A folklor-szövegeket azok is olvashatták, akik a folklorkutató szerzőnek mesélték őket, és azok is, akikről vagy akiknek rokonairól, barátairól, szeretteiről vagy éppen ellenségeiről, haragosairól valaki mesélt valamit. A faluközösség a személyes narratívumok keretébe foglalt helyi hagyományokkal, folklor-szövegekkel szembesülhetett, és botránysnak ítélte a népköltészeti kiadványt. Engem a helybéli lelkész telefonon értesített arról, hogy gond van a kötettel: „veszik a könyvet, mint a cukrot, de ha ez így folytatódik, miatta nemsokára a fél falut eltemethetem”. „Terepmunkára” jó darabig nem nyílt lehetőségem, a sértettek ügyvédhez fordultak, de az eset nem minősült jogszabályt sértőnek. Hónapok múlva jutottam el végül a helyszínre, ekkor tudhattam meg, hogy mi volt egyes olvasók számára irritáló, kompromittáló és könyvszerkezeti szempontból félreérthető. Beszélgetőtársaim a félig strukturált interjúk

Tekei Erika (1970) – kultúrakutató, szerkesztő, PhD, Erdélyi Hagyományok Háza Alapítvány, Marosvásárhely, tekeierika@gmail.com

¹ Az MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztálya Textológiai Munkabizottságának megbízásából készítette Voigt Vilmos. A dialektológiai szöveggondozás szabályzatát készítette Balogh Lajos. Megtárgyalta és elfogadta az MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Textológiai Munkabizottsága.

rögzítését nem engedélyezték, az eset rekonstruálásához, a közvetlen és közvetett konfliktusok, konfliktusláncok bemutatásához forrásként terepjegyzeteim és személyes dokumentumok, elektronikus levelezésem szolgálhatnak.

A szövegfolklor-gyűjtemény egyik szövege szerint valaki a faluban fehér békákat tartott a pincéjében, tejjel etette, tejben fürdette, szerencsebékáknak nevezte őket, s emiatt boszorkánynak tartották. A könyvben az illető keresztnéve is szerepel, és bár a boszorkánysággal vádolt személy már nem él, leszármazottai mélységesen felháborodtak. A folkloriszöveg alatt zárójelben a gyűjtés helye, a település neve is olvasható. A sértettek becsületsértési pert kezdeményeztek volna, ügyvédhez fordultak, be akarták perelni a könyv folklorkutató szerzőjét, a könyvkiadót és az adatközlőt is. A szerző és a kiadó nevét könnyen azonosítani tudták, az adatközlő kiletét illetően viszont meglepő dolog történt. A könyv képmelléklete, tizenhat oldalnyi, dokumentatív értékű színes fénykép, a környező tájnak, a gyűjtés helyszíneinek, a néprajzi kistáj településeinek és a folkloriszövegek adatközlőinek vizuális reprezentációja. Az egyik képen idős házaspár, a képaláírásból megtudhatjuk a nevüket, és azt is, hogy melyik faluban élnek. Bár az adott településen élők közül többen is vállalták az adatközlő szerepét, és név szerint fel is vannak sorolva az adatközlők jegyzékében, nyomdatechnikai vagy egyéb tudományos megfontolásokból csak erről a két személyről készült fotográfia került a könyvbe. A boszorkány fehér békáiról a faluközösség szerint a fényképen látható idős férfi mesélt tehát. A bűnbaknak nyilvánított férfi nem értette, miért haragszanak rá, hiszen nem ő mondta a folklorkutatónak azt a történetet. Ezt követően a faluközösség ízekre szedte a kötetben közzétett folkloriszövegeket, konfliktusok sorozata került felszínre, feledésbe merült viták, régi sérelmek, hierarchikus viszonyok miatti, erőforrásokért, földterületekért, információk megszerzéséért folytatott kompetíció, különböző érdekcsoportok összecsapása, egykori és aktuális, közvetett és közvetlen konfliktusok egész láncolata. „*Ez a könyv összezándorította ezt a kicsi szikra falut!*” – mondta az egyik beszélgetőtársam, a boszorkánysággal vádolt személy egyik rokona. „*Nem is kettőbe, hanem négybe vágta a falut!*” – így fogalmazott egy másik sértett személy.

A jegyzetapparátusban fel volt pedig tüntetve minden adat – a könyv szerzője a Néprajzi Múzeum kéziratárában talált rá a hiedelemtörténetre. Nem ő gyűjtötte, és nem a fényképen látható férfi volt az adatközlő. Csakhogy a tudományos kiadványnak ez a számunkra természetes olvasata, a könyvszerkezet logikája – a megszámozott folkloriszöveg adatközlőjének a könyvvégi, ugyancsak megszámozott jegyzetek alapján való azonosítása – a faluközösség egyetlen tagjának sem volt természetes. A folklorkutató szerző sem ismerte a fehér békákról szóló történet szereplőit, a kontextusából kiemelt hiedelemtörténet alapján nem rekonstruálhatta a szöveg jelentését a rendszerben, és nem ismerhette a jó néhány évvel korábbi gyűjtés körülményeit sem. A fehér békák, az őket tejjel etető, tejben fürdető, boszorkánysággal vádolt személy és az ő sértett hozzátartozói, a folklorgyűjtemény név szerint említett adatközlői, az egész faluközösség, sőt a folklorkutató szerző, a szaklektorok és én magam is kiadói szerkesztőként, valamennyien a tudományos és reprezentációs folklorizmus áldozatai lettünk.

Szerkesztőként ezután minden szerző figyelmét felhívtam az adatrögzítés és feldolgozás, a textuális és vizuális reprezentáció veszélyeire, az olvasási szokások különbözőségeire. Mégis történt még hasonló eset, amikor viszont műfajilag-jogilag már nem népköltészetnek, mondának minősült a kötetben megjelent, kérdéses szöveg, hanem „tréfás” igaztörténetnek, élő személyek vezetéknevének és keresztnévének szerepeltetésével, esetleges büntetőjogi következményekkel.

A feltáró és megőrző munka, az adatrögzítés és a feldolgozás, a tudományos reprezentáció során nem hagyhatók figyelmen kívül az etikai megfontolások és az érvényben lévő jogszabályok. Az etikai kódexek csak javaslatokat tartalmaznak, a néprajzkutató/antropológus mindig maga dönti el, hogy mihez kezd a rendelkezésére álló információkkal. Arról viszont nem feledkezhet meg, hogy a kontextusából kiemelt, idegen környezetbe juttatott folklóradat(ok) révén könyv nem csupán tudományos és reprezentációs folklorizmussá lesz, hanem a polgári jog, a büntetőtörvénykönyv területére is átkerülhet. A múlt és a jelen megértésére, az aktualitásra való törekvés, a legújabb tudományos paradigmákba való illeszkedés, a legújabb módszerek és elméletek ismerete és alkalmazása, a tudományos kiadványokra vonatkozó szabályzatok és kézikönyvek előírásai, az adatok gazdagságával alátámasztott hitelességre való törekvés olykor meglehetősen nehéz feladat. Ráadásul szerzők és olvasók, kutatók és adatközlők, könyvkiadók és könyvterjesztők, az intézményes keretek változó érdekei és elvárásai meglehetősen eltérőek lehetnek.²

² A témáról bővebben az alábbi publikációim jelentek meg: Etnológiai kutatások a privát és a nyilvános szféra határán – narratív stratégiák, konfliktusok, válságjelek. = *Válság és kultúra. A doktoriskolák IV. nemzetközi magyarságtudományi konferenciájának előadásai* (Budapest, 2013. augusztus 22–23.). Szerk: Bene Sándor–Dobos István. Bp., Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság, 2015. 424–436. Online: <https://mek.oszk.hu/17300/17392/17392.pdf> (Utolsó megnézés: 2022. 04. 10.); Local Reception of Ethnological Research. The Relation between Research, Representation and Reception. Hungarian Folklore Collections in Transylvania: 1970–2012. = *À qui appartient la tradition? Who Owns the Tradition? Actes du colloque / The Acts of the Symposium À qui appartient la tradition? À quoi sert-elle? La tradition entre culture, utilisateur et entrepreneur / Who Owns the Tradition? What Is Its Purpose? Tradition between Culture, User and Contractor*. Ed. Vilmos Keszeg. Cluj-Napoca, Erdélyi Múzeum-Egyesület. 2014. 195–208. Online: <https://eda.eme.ro/bitstream/handle/10598/30701/EME-AQuiAppartientLaTradition-016-TekeiE.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Utolsó megnézés: 2022. 04. 10.)

Wilhelm Gábor

Anonimizálás és a privát szféra

Hozzászólás Bakos Áron *Név nélkül: az anonimizálás kérdései az etnográfiai kutatásban* című írásához

Az anonimitás, illetve az anonimizálás (pszeudoanonimizálás) kérdése mint probléma nem ismeretlen az utóbbi évtizedek nemzetközi szakirodalmában, elsősorban a kvalitatív társadalomkutatás területén. Bakos Áron vitaindító írása számos oldalról rávilágít arra, mennyire végigkíséri az anonimizálás a társadalomtudományi, etnográfiai dokumentálást, illetve, hogy máig mennyi válasszal adós ez az eljárás.

Ha az anonimizálás kapcsán visszatekintek az elmúlt negyven kutatói évemre, néhány dologban szembetűnő a változás: például az 1990-es évektől kezdve (nyilvánvalóan az internet elterjedésével) sokkal hozzáférhetőbbeké váltak a tudományos írások, valamint egyre erősebben érzékelhető a kutatók részéről egyfajta törekvés az adatközlőkkel való (informális vagy formális) megegyezésre a tudományos írásokban megjelenő vagy különböző archívumokban hozzáférhető információkat és adatokat illetően.

A korábban alkalmazott gyakorlat meglehetősen széles skálán terült szét közvetlen környezetemben is. Egyrészt nemigen volt szakmai, kritikai vita, reflexió erre a konkrét problémára, másrészt az adott kutatói helyzetek eltérő választásokra készítették az etnográfusokat forrásaik azonosíthatóságával kapcsolatban (különösen 1989 előtt). Egyaránt előfordult tehát az adatközlők részletes megadása, illetve a vizsgált helység és a kutatók nevének elhallgatása, átírása. Ez utóbbi a kényes témákat jellemezte leginkább, és nem volt ritka a saját gyakorlatomban sem.

Az „adatközlők” azonosításával kapcsolatos módszerek tehát nagyjából a szakmai paradigmákat (elvárásokat), illetve az egyéni, kutatói mérlegeléseket, döntéseket követték: például a tanszéki, múzeumi archívumnak leadott kartonokon fel kellett tüntetni a neveket. A különböző publikációkban eltérő irányvonalak léteztek, de ezek az elvárások többé-kevésbé áttekinthetőnek látszottak. A kényesnek nem tekintett információkat igyekeztünk nevesíteni, a kényes témák esetében vagy elfedtük a forrásokat, vagy szélesebb körben egyszerűen nem beszéltünk ezekről. Bizonyos témák például eleve kimaradtak mind a jegyzeteimből, mind a publikációkból. Egyesek elhangzottak szűkebb körben, mások viszont még ott sem. Emellett, ha jól emlékszem, legalább két alkalommal magam is szerepeltem adatközlőként. Utólag visszatekintve két-három olyan esetet publikáltam (név nélkül), melyet ma már nem tennék meg.

Ezekben a tudományos közlésekben két eltérő norma mozgatta (és mozgatja máig is) a szálakat, általánosságban ellenkező irányba. Az egyik igyekszik megvédeni a kényes információk forrásait, a felismerés, azonosítás szempontjából fontosnak vélt adatok visszatartásával vagy elferdítésével, a másik viszont megpróbálja az információk hitelességét alátámasztani, éppen a források minél pontosabb megadásával.

Wilhelm Gábor (1962) – etnográfus, muzeológus, PhD, Néprajzi Múzeum, Budapest, wilhelm.gabor@neprajz.hu

Az anonimizálás mint eljárás nemritkán természetesen több(típusú) dolgot is tartalmazhat. Lehet szó (klasszikus értelemben) az „adatközlő” nevének elhallgatásáról, ám más esetekben ez úgy jelenik meg, hogy a források vagy megfigyelések *leírásának* a szintje (általánosítása) változik (pontosabban ezt változtatgatja a kutató). Ennek lehet az előzővel megegyező célja, de el is térhet az oka. Ám, ha az adatközlő felismerhetetlenné tévése a cél, akkor a kettő szorosan összeér.

Számos (tartható és kevésbé tartható) érv szól ma amellett, hogy az anonimizálás mint stratégia nem igazán hatékony. Az anonimizálás mint etnográfiai gyakorlat emiatt időnként a kritika keresztütiébe kerül, és itt most ne foglalkozunk azzal, hogy ez belülről vagy kívülről jön-e. Ennek a lényege nagyjából úgy rekonstruálható, hogy az anonimizálás azzal, hogy védeni igyekszik a forrásait, lehetetlenné teszi adatainak ellenőrzését.

Az álláspontom ezzel kapcsolatban azokéhoz közelít, akik szerint az így rekonstruált probléma valójában álprobléma. Ennek oka, hogy a fenti állítás egyik pillére sem védhető meg jól.

Egyrészt részben a tapasztalatok alapján, részben episztemológiai okokból az anonimizálás nem képes megvédeni forrásainkat. Az anonimizálás csak addig véd ugyanis, amíg a leírás, a tartalom és az individuálás nem elég érdekes e tartalmak feltárásához (ennek szándékához). Egyetlen esetet sem ismerünk, ahol valamennyi munkával ne lehetett volna megtalálni az anonimizált adatközlőket, szereplőket, helyeket, ha valaki számára ezek kiderítése fontosnak bizonyult, és ha e közlések megfelelő kontextusba ágyazódtak bele (például a gyűjtés, gyűjtő, esemény, idő, hely leírása révén). Úgy látszik tehát, hogy a gyakorlatban elkerülhető (sőt: lehetetlenné is tehető a kontextus elhagyásával) az azonosítás, ám ennek túl nagy ára van.

Másrészt, ha védelemről beszélünk, nemcsak a források (adatközlők), hanem valamennyi érintett védelme kockán forog. Az összegyűjtött információk tartalma, az ezek által való érintettség jelöli ki azt a kört, mely veszélybe kerülhet. Számptalan kényes téma, tartalom van, és ezek közlésével a tudomány elindít egy folyamatot, melyet azután képtelen kézben tartani, irányítani, amelynek nem látni a végét, következményeit.

Harmadrészt az anonimizálás önmagában nem csökkenti az etnográfiai adatok hitelességét, ez ugyanis nem az azonosítás, hanem a leírás, az adatok kontextusba helyezésének függvénye. Hiába vesszük figyelembe az egy adott szövegen belüli összes érintettséget, majd anonimizáljuk ezeket is, a szöveg (illetve egyéb kontextuális információ) szabja meg, meddig válik azonosíthatóvá valaki vagy valami.

Érdeemes azonban rámutatni arra is, hogy számos érv szól amellett, hogy az anonimizálás *valójában* nem a fenti feltételezés miatt vált gyakorlattá, hanem egy jóval kevésbé szembetűnő okból: a tudomány elvonatkoztatás iránti éhsége (az adatgyártás). Azért tehát, mert az anonimizálás segít az etnográfia számára az információit adatokká alakítani. Az etnográfia episztemológiai kérdése ugyanis, hogy miként lehet megfigyelések és beszélgetések révén szerzett információk alapján etnográfiailag releváns adatokat előállítani. Ehhez a kutatók igyekeznek teoretizálni a helyeket, azaz általánosítanak. Az anonimizálás egyfajta eltávolítás, melyben egyszerre van tehát jelen a helyszín, esemény kisatírozása (etikai okokból) és maga az absztrahálás.¹ Az antropológia számára ugyanis az információk kontextusba helyezése (adatokká alakítása és értelmezése) az egyik fő cél (a kimeneti oldalon). Ehhez eleve jól jön, ha az információk minél hamarabb adat-

¹ Lásd: Nespór, Jan: *Anonymity and Place in Qualitative Inquiry*. Qualitative Inquiry 2007. 6(4): 546–569.

modellekbe kerülnek át, mivel azután jóval kezelhetőbbé válnak az adott paradigmán, elméleti modellen belül.

Ha mindez igaz, akkor az anonimizálás mint probléma (helyesebben: adott problémára való megoldás, alkalmazás) eltűnik ugyan, megmarad azonban a védelem és a hitelesség kérdése. Az anonimizálás mint probléma érdeme ekkor nem több, mint hogy e két fontos kérdésre ráirányította, ráirányítja a figyelmet. A probléma azonban az, hogy hiába szűnik meg az anonimizálás mint *tudományos* probléma, abban a pillanatban, hogy az adatvédelem és a hozzáférés jogi szabályozás hatálya alá kerül(t) a tudományos információk terén is, az anonimizálás *külső* problémaként (előírasként) visszatér, minden eddigi kérdésével együtt (lásd a 2018-as EU-s GDPR-t; ennek következményeivel kapcsolatban lásd Yuill 20158??). Még pedig olyan formában, melynek a kezelése, úgy látszik, ebben a pillanatban etnográfiai oldalról teljesen bizonytalanná vált.

Védelem

Az etnográfia egyik etikai jellegű alapproblémája, hogy a megszerzett információi révén kiszolgáltatottá teheti részben a forrásait, részben az információk által érintett, elérhető személyeket, csoportokat, helyeket. A források és az érintettek megkülönböztetése itt azért fontos, mivel például a forrásokkal való (sok helyütt javasolt) együttműködés vagy megállapodás emiatt nem oldja meg az alapproblémát. Ehhez ugyanis valamennyi érintettel meg kellene állapodni.

Lehet természetesen amellet érvelni, hogy eleve csak olyan információ jelenjen meg a tudományos közlésekben, melyhez hozzájárultak az érintettek. Hozzá kell azonban tenni, hogy mindez nem jelent valódi megoldást (és itt tekintsünk el a gyakorlati problémáktól). Ahhoz, hogy így se ártson a közlés, minden érintett jól informált beleegyezése volna szükséges, ez pedig könnyen beláthatóan illúzió.

Az is világos, hogy nem minden információ számít ilyen értelemben veszélyesnek. A társadalmi életnek vannak publikus oldalai is. A gond valószínűleg a privát részben keresendő. A helyzet az, hogy ha ilyen jellegű információt tesz nyilvánossá az etnográfia (etnográfus), bármilyen okból is, azzal árthat. És, a fenti megfontolások alapján, ezen az információk individualizálásának semmilyen homályosítása, anonimizálása nem segít.

Számomra úgy látszik, hogy ez olyan alapkérdés, mely számtalan irányba ágazik el. Ez az a terület, ahol valóban közös döntéseket kell hozniuk a kutatóknak és a kutatottaknak, ez az, ahol az embereknek a kutatáshoz való viszonya megjelenik. A privát szféra státuszának tisztázása megkerülhetetlennek látszik: például mi számít annak, kinek és mennyire szabad hozzáférni, ki dönthet erről?

Úgy látszik, ennek kezelésére, sőt, jobb megragadására az anonimizálástól eltérő fogalmakra és megoldásokra van szükség. Lehet, hogy közelebb jutunk a probléma gyökeréhez, ha a tudományos adatok mögött levő ismeretekre (információkra) úgy tekintünk, mintha azok tulajdontárgyak volnának. Ebben az esetben az a kérdés, hogy ezek mennyire publikusak, netalán titkosak, kinek mennyire értékesek, hogy csak szűk kör számára hozzáférhetők-e, átruházhatók-e vagy sem, és ha igen, kinek, miért és mennyiért, milyen áron.

Hitelesség

Ez az a terület, ahol a kutatás eredménye szabályozódik. Arra gondolnánk, hogy ez a tudományon belüli terület része, ugyanúgy, mint ahogyan például különválasztjuk a tudományos írásokban az eredeti gondolatokat mások eredményeitől. Olyan szabályok összessége tehát ez, mely egyszerre követ módszertani megfontolásokat és etikai normákat. Az utóbbi évtizedben azonban ez alapvetően megváltozott, illetve jól láthatóan változóban van (lásd GDPR). Ennek a folyamatnak a lényege, hogy a kutatás bármilyen eredményéhez való hozzáférés szabályozása az emberek és a kutatás közötti viszony szerves részévé vált. Ebbe beletartozik, hogy a tágabb társadalom (és nem a tudományos közösség) dönti el, mi és milyen formában számít információnak, és hogy mindez kié, hogyan őrzendő meg, hogyan válik hozzáférhetővé, és hogyan (illetve hogyan nem) azonosítható. Azaz egyszerre hat (csak másképpen) az etikai és a jogi szabályozás.

E szabályozás következménye (lehet, lesz), hogy minden rögzített etnográfiai információnak eleve publikussá, azaz hozzáférhetővé kell válnia. Az adatközlőknek joguk van hozzáférni a tőlük származó információkhoz, joguk van ezekről tudni. Vagyis az átláthatóság nem korlátozódik a publikálásra, hanem magában foglalja a rögzítést is. Az etnográfus *jegyzetei* például ettől kezdve már nem privát tulajdonúak, hanem publikusak.

Összegzés

Ha egy pillanatra eltekintünk az adatvédelem változóban (szigorodóban) levő oldalától, akkor az utóbbi évtizedek alapján egyfajta érzékenyebb témaválasztás kezd kibontakozni, ahol a kutatók és a kutatottak közötti szerepek közelednek, ahol a kutatottak döntenek arról, mit és mit nem tekintenek kutathatónak és kutatandónak, és ahol az anonimizálásnak éppen ezért csak kivételes esetben jut szerep. Ha mégsem tekintünk el az új adatvédelmi szabályozástól (GDPR), akkor a kutatók és a kutatottak közötti kapcsolat egy jóval tágabb kontextusba kerül, melyben valamennyi adat (és információ) egyszerre publikus és anonim, és amelyhez valamennyi félnek meg kell tanulnia alkalmazkodni, előlről kezdve, újragondolva és -tanulva az egész folyamatot.

SZEMLÉ

Sárkány, vasfű, prikulics...
Jegyzetek egy „látens trilógia” második darabjához

Magyar Zoltán: *Erdélyi magyar hiedelemmonda-katalógus. Típus- és motívumindex. I–IV.*
Bp., Kairosz, 2021. 629 + 493 + 394 + 476 old.

Mindössze három évvel a *Magyar történeti mondák katalógusa* című, tizenkét kötetes, csaknem hat és félezer oldalra rúgó munkája után, 2021-ben újabb figyelemre méltó művel, a négykötetes, jó negyedszázadnyi kutatás eredményeként elkészült, kis híján kétezer oldalas *Erdélyi magyar hiedelemmonda-katalógussal* jelentkezett az MTA BTK Néprajztudományi Intézetének tudományos főmunkatársa, Magyar Zoltán. A nem kis részben saját gyűjtéseken alapuló, széles adatbázison nyugvó, aprólékos műgonddal, ám a precizitás mögül azért gyakran elöcsillanó örömmel megformált munka a hazai és nemzetközi folklorisztika eddigi legnagyobb olyan monográfiája, amely típus- és motívumindex formájában mutatja be egy néprajzi nagytáj prózaepikai hagyományának ezt a szegmensét. Ahhoz, hogy a jelentőségét felmérhessük, érdemes röviden megismerkednünk nemzetközi és hazai előzményeivel.

A monda az európai népköltészet igen régi prózai elbeszélő műfaja, amely folklorisztikai szempontból egyidősnek mondható a nép mint entitás és a népi kultúra mint a nemzeti lét hitelességét biztosító hagyomány 18. századi és 19. század eleji, a pre-romantika és romantika által való felfedezésével. A Percy-féle balladagyűjtemény (*Reliques of Ancient English Poetry*, 1765), Macpherson ossziáni versei (*The Works of Ossian, the Son of Fingal*, 1765), a rousseau-i „visszatérés” gondolata, Herder nagy hatású elmélete és a német romantika indította folyamatok, a primitívekről és a paraszti kultúráról

alkotott újszerű elképzelések Európa-szerte éreztették hatásukat. Népmondákat már igen korán gyűjtöttek, a műfajt a Grimm testvérek híres munkája, a *Deutsche Sagen* (1816–18) bevezetőjében (I. 5.) írottak alapján, mely szerint „a mese inkább költői, a monda történetibb” („Das Märchen ist poetischer, die Sage historischer...”), sokáig a nehezen hihető népmesével (fabula incredibilis) szemben mint hihető történetet (fabula credibilis) próbálták meghatározni. Itthon csak jó száz évvel később mutatta ki Honti János, hogy a két műfaj közötti különbségek esszenciálisak (*Válogatott tanulmányok*. Bp. 1962, 257).

A 18. század magyar barokkjá a nemzeti tudat elevenebbé válását is szolgálta: az országismereti írások, az irodalmi múlt vizsgálata mellett ekkortájt fordult az érdeklődés az addigiaknál (például Bornemisza Péter) tudatosabban a paraszti kultúra felé. Igaz, először jobbra nyelvészeti indítatásból, illetve irodalmi ihletet keresve (Faludi, Dugonics, Gvadányi, Fazekas, Csokonai és mások), ám később már a szisztematikus gyűjtés igényével. Az erre serkentő első felhívások 1782-ben és 1811-ben jelentek meg nyomtatásban (Ortutay Gyula: *A magyar népköltési gyűjtemények története*. *Ethnographia* L: 228–229). A hiedelemmondák kiterjedt gyűjtését Pulszky Ferenc után Ipolyi Arnold kezdte meg, aki a Kisfaludy Társaság 1846-os pályázatának hatására látott hozzá mese- és mondagyűjteménye létrehozásához, amely alapján végül *Magyar mythologia* (1854) című munkája is elkészült. A népmondát

Takács György (1965) – néprajzkutató, Tahitótfalu, csuzitakacs@gmail.com

akkoriban még *regének* nevezték, a *monda* szó mesét jelentett, amint például Erdélyi János *Népdalok és mondák* (1846–48) című munkájának címében is.

A mondák felosztása hagyományosan a tartalmuk szerint történik, így eredetmagyarázó, történeti és hiedelemmondákat, továbbá legendákat különböztünk meg egymástól. A *hiedelemmonda* tehát a monda egyik alműfaja, elnevezése hiedelemközpontságára utal. Az eredetileg – amint azt a *Czuczor–Fogarasi*ban, *Ballagi Mór*nál vagy az *Etimológiai szótár*ban is láthatjuk – ’oltalom, bizodalom, remény, hitbéli bizonyosság’ tartalmú *hiedelem* itt jobbra már az elit kultúra vallásos hitével szemben meghatározott, az egyház által hagyományosan *superstíció*nak nevezett, nem keresztény, pogány, babonás néphithez köthető vallásos megnyilvánulásokat jelenti. Amint arra Arany László egy 1867-es feljegyzése is utal, a népköltéssel foglalkozók már viszonylag korán észlelték a hiedelemmondák műfaji különállását: „Ím’ eddigi mesegyűjteményeinkben is kijelölhetek néhány olyan darabot, melyeken a babonás hiedelem világosan meglátszik, melyeket tehát nem tartok mesének” (Balassa Iván: *Karcsai mondák*. Bp. 1963, 13). Ezért kezdték ezeket a mondákat akkoriban a népi epika más ágaitól elválasztani, a „babonás történet”-nek nevezett műfajt a meséktől Török Károly (*Csongrád megyei gyűjtés*. Pest, 1872, 503), az egyéb mondatípusoktól pedig Kálmány Lajos (*Szeged népe*. Arad, 1881–91, II. 216) különítette el. Magát a *hiedelemmonda* kifejezést először Honti János használta (Honti *i. m.* 259), szakterminusként Balassa Iván fent említett kötetével nyert polgárjogot.

A hiedelemmondák műfaji kérdései ugyanakkor egészen az 1960-as évekig meglehetősen tisztázatlanok voltak. Európai és hazai kutatásukban egyaránt az az időszak jelentette a legfontosabb fordulópontot, amikor az International Society for Folk Narrative Research (ISFNR) nevű tudományos társaság három nagy mondaértekezletén (1962: Antwerpen, 1963: Budapest, 1964: Athén), a prózai epikum rendszerezésének szükségességét felismerve, megállapodás született az egyes országokban készülő mondakatalógusok összehangolásáról, az európai mondaanyag rendszerezéséről. Itthon, az ELTE-n már 1960-tól

foglalkoztak a magyar mondák összegyűjtésével és feldolgozásával. Ennek elméleti előzményei még a II. világháború előtti évtizedekre, a finn iskola (J. és K. Krohn, A. Aarne, A. Olrik, C. W. von Sydow és mások) pozitivistá metódusára, amelynek első hazai hívei közül Bán Aladár, Berze Nagy János és Sebestyén Gyula említhető, a Folklore Fellows társaság tevékenységére és kiadványaira (FFC), továbbá Honti János munkásságára és Szendrey Zsigmond – az első FFC-kiadványok után mindössze tizenkét évvel megjelent – mondatipológiai kísérletére (Magyar népmonda-típusok és tipikus motívumok. *Ethnographia* XXXIII: 45–64) nyúlnak vissza. Eleinte Balassa Iván és Dégh Linda, majd Voigt Vilmos foglalkozott a mondák rendszerezésének kérdéseivel, azután a kutatás három fő csoportban folyt: a Körner Tamás, később Bihari Anna vizsgálta hiedelemmondák mellett a történeti mondákat Dobos Ilona, az eredetmondákat Nagy Ilona kutatta.

A magyar hiedelemmondák rendszerezésére először mintegy háromezer, később négyezer-ötszáz monda szemrevételezésével körvonalazódó (Körner Tamás: A magyar hiedelemmondák rendszerezéséhez. *Ethnographia* LXXVIII: 281; Uő: Mutatvány a készülő magyar hiedelemmonda-katalógusból. *Ethnographia* LXXXI: 55), végül nagyjából nyolcezer monda (Bihari Anna: *Magyar hiedelemmonda katalógus*. Bp. 1980, 16.) vizsgálatával elkészült hiedelemmonda-regiszter már első, Körner Tamás által közzétett változatában (Körner: *A magyar...*, 281) is különbözött kissé az említett ISFNR-konferenciák által ajánlott modelltől. Kimaradt belőle a nálunk jobbra ismeretlen *Emberi létesítmények szellem-lényei* szövegcsoport; bekerültek ugyanakkor a *Természetfeletti lények*, a *Mágikus tárgyak*, a *Tabu* és a *Rontás* csoportok, ezeknek ugyanis a magyarságnál – ahol a természetfölötti javakkal és erővel rendelkező emberekről szóló mondák meghatározóbbak, mint Európában másutt – kiemelt jelentőségük van (Körner *i. m.* 281, 283–284). A magyar anyagban igen kevés a *természeti démonokkal* kapcsolatos narratíva is (Körner *i. m.* 283), a *Magyar Hiedelemmonda Katalógus* például mindössze tíz ilyen mondára utal (Bihari *i. m.* 39). Az erdélyi

hiedelemmondák világa a fentiek tekintetében különbözik kissé az összmagyartól, amint azt Magyar Zoltán új munkájának első kötete kapcsán is látni fogjuk.

Az 1980-ban megjelent *Magyar Hiedelemmonda Katalógus* összeállítója, Bihari Anna lényegében a Körner-féle, jó tíz évvel azelőtti elrendezést követte (Bihari *i. m.* 15–16), bár katalógusába az őáltala korábban már publikált *Halál és halottak* (Körner: *Mutatvány...*, 55–87), illetve a szakdolgozatában (1970) szereplő *Tündér* csoportot, talán terjedelmi okokból, nem vette fel, így a korabeli teljes hiedelemmonda-katalógus az említett három munka kompilációjából nyerhető ki. Arra, hogy ez a felosztás és csoportosítás – bár alapvetően csupán egyetlen néprajzi tanszék (ELTE) gyűjteményét vette alapul –, amint Dömötör Tekla fogalmazott, „hiányai ellenére is jól képviseli az egész magyar hiedelemmonda anyagot” (Bihari *i. m.* 12), a legjobb példa éppen az, hogy jó negyven esztendővel később Magyar Zoltán is erre hagyatkozik az *Erdélyi magyar hiedelemmonda-katalógus*ban, hiszen az ISFNR ajánlotta sémát a hazai sajtóságokat is figyelembe véve alkalmazó, megbízható kereteken ő is csak a legszükségesebb mértékben változtat.

Minden erénye ellenére a *Magyar Hiedelemmonda Katalógus* talán már a megjelenésekor is kissé korszerűtlen volt. Egrészt a benne felhasznált szöveg bázis viszonylagos szűkössége miatt (I. 347–348. Önmagában álló római kötet- és arab oldalszámmal a továbbiakban Magyar Zoltán katalógusára utalok), másrészt azért, mert éppen az 1960-as évek vége óta addig eltelt tíz esztendőben szőkent szárbá – a táncházmozgalom révén is – sokakban a „gyűjtői” szándék, a folklorra vonatkozóan is. Mindez nyilvánvalóan igaz Erdélyre is, ahol a gyűjtések során – különösen később, az 1990 utáni időszakban – több tízezres mondatkorpusz keletkezett, amelynek, amint Magyar Zoltán is írja, csaknem a kétharmadát a hiedelemmondák teszik ki (I. 26–27). A jelentősebb kiadványok közül Albert Ernő, Balázs Lajos, Bosnyák Sándor, Czégényi Dóra, Csögör Enikő, Fábíán Imre, Gagyi József, Harangozó Imre, Keszeg Vilmos, Magyar Zoltán, Pócs Éva munkacsoportja,

Salamon Anikó, Takács György köteteit lehetne itt említeni, megjegyezve, hogy jelentős hiedelemmonda-anyag található más néprajzi könyvekben, kisebb közleményekben, falumonográfiákban, szakdolgozatokban és a különböző archívumokban is. Katalógusának kiterjedt szöveg bázisát a szerző részletesen ismerteti (IV. 353–365).

Talán jellemzőnek mondható, hogy míg Körner Tamás és Bihari Anna katalógusaiban összesen nagyjából száznegyven-százötven erdélyi adat szerepel, addig Magyar Zoltán új művében ennek mintegy a kétszázszorosa. Úgy tűnik, a gyűjtőknek sikerült megragadniuk az „utolsó óra” néhány rövid évtizednyi kegyelmi időszakát, amely azonban – bár éppen Erdélyben kissé még tovább is tartott, mint másutt – napjainkra nagyjából lejárt. A közös örökségünket alkotó folklór, így a hiedelemmondák műfaja is lassan csak papíron létező, holt tudássá válik, úgyhogy most már a begyűjtött termés szemrevételezése, magtárba rendezése van soron. Ott állunk tehát, nagyjából, ahol az 1960-as évek – mondák tipologizálását és katalógizálását sürgető – nyugati folkloristái voltak. Magyar Zoltán *Erdélyi magyar hiedelemmonda-katalógus*ának megjelenése ezért is időszzerű, nagy jelentőségű és üdvözlendő esemény. „A néprajztudomány régi útjairól [...] nem léphetünk le, mielőtt végigmentünk volna ezen az úton” – írta majd’ másfél évtizede Tánzos Vilmos (Eredmények és gondok a mondatkutatásban. *Erdélyi Múzeum* 2008/1–2: 134).

A régi és néha bizony úttalan utakat – úgy tűnik – mostanra sikerült egyesült erővel bejárjunk. Ki-ki hozzátette a magáét. Magyar Zoltán imponálóan sokat. Rengeteget ment, elképesztő, mennyit gyűjtött és dolgozott, míg az elmúlt években megjelent két nagy katalógusát, ahogyan a Néprajztudományi Intézet honlapján ő maga nevezi, „egy látens trilógia” első két darabját – tizenhat kötetben, bő nyolc és félezer oldalnyi terjedelemben – eljuttatta a szakmához és az érdeklődőkhöz. Hogy mennyit vándorolt, utazott, egyedül és társakkal, míg ide elért, az új művéből is kiderül. Amint írja, közel félszáz nagyobb gyűjtőt alkalmával mintegy hét-nyolcezer erdélyi hiedelemmondát rögzített diktafonnal (IV. 361). Személyes

tapasztalatból is tudom, hogy ez mit jelent, kicsoda „örült meló”, ahogyan azt saját gyűjtései és kutatásai kapcsán Erdélyi Zsuzsanna szokta volt emlegetni. A közös szellemi magtárak feltöltésének hasonló példája napjainkban a Pócs Éva és munkatársai, Tóth G. Péter és Zombory Andrea által gondozott, folyamatosan frissített és bővített elektronikus *Magyar Néphit Archívum*, amelyben – amint éppen Magyar Zoltán új művében olvasom – közel kilencvenezer szöveg szerepel, noha még ez az adatbázis sem mondható teljesnek (IV. 349).

Az *Erdélyi magyar hiedelemmonda-katalógus* alapjául szolgáló *Erdélyi Magyar Hiedelemmonda Archívum* jelenleg – amint a szerző, Magyar Zoltán megjegyzi – huszonkilenc és félezer folklórszöveget tartalmaz, sőt, ez az adatbázis, a műfaji átfedések és határterületek miatt, valójában néhány ezer szöveggel még nagyobb is, egészében úgy harmincötezer monda sorolható ide, a *ditétől* a *fabulatig* (I. 27; IV. 355–356). A tematikailag igen gazdag és mennyiségi tekintetben is kiemelkedően nagy adatbázis rendszerezése négy impozáns kötetben valósult meg, melyek közül az első *A természetfeletti világról* szóló hagyományokat összegzi, javarészt az elődök, Körner Tamás és Bihari Anna kitaposta ösvényen haladva. A katalógus első csoportja így a *sorsmondákat* és a különféle *előjeleket* (katakлизмák, háború, halál) narratív hagyományait, a második a *halálról* és a *halottakról*, a harmadik pedig a *túlvilágjárásról* szóló mondák hagyománykörét foglalja össze. Az első kötet további részében – azaz bő kétharmadában – az erdélyi néphit természetfeletti lényeinek hiedelemkörei szerepelnek. Elsőként a *Halál* és a *kísértetek*, az *ördögök* „légiónyi” sokasága, így az *ördögszolga*, majd a *lidérc* és más *ártó démonok* (betegségdémonok, kedd asszonya), a *természeti démonok* (bányaszellem, törpe, vadleány) képzetköre szülte, gondosan elrendezett mondatípusokkal találkozhatunk.

A kötetet forgatva láthatjuk, hogy az erdélyi hiedelemmondák között több a *természeti démonok* alakjához kötődő narratíva, mint az összmagyar néphitben (I. 423–485; IV. 373–387). A *vadleány*, részint a hajdani tündérhitből eredő, bizonyára az

Európa-szerte elterjedt – hazai ponyván is megjelent – *Genovéva-történet* által is táplált hiedelemköre vagy az *erdők anyja* feltehetően román eredetű alakja (vö. pl. T. Pamfile: *Mitologia românească*. I. Buk. 1916, 212–233), továbbá a *birgejnek* (Berggeist), *permandlinak* (Bergmännl) is nevezett *törpe*, a *bányaszellem* és az *ősz ember*, a *kinszórzó fehér ember*, valamint az *erdei és vízi lények* (vadember, kentaur, halleány, vízi ördög) és az *egyéb természeti démonok* (széldémon, föld anyja) alakjaihoz kapcsolódó mondák tarka sokasága jól mutatja az erdélyi hiedelmek számos gyökértörzsből növekedő, szerteágazó, különös világát. A kötet végén a *mitikus történeti lények* (óriások, tündérek), végül a második könyv első fejezetéhez átkötő *szépasszonyok* alakjához fűződő narratívákat sorolja fel és rendezi el a szerző. Az utóbbi két nagy csoport a korábbi klasszifikációkban másutt szerepelt (Körner: *A magyar...*, 281; Bihari *i. m.* 15–16).

A második kötet a *Természetfeletti tudással és képességgel rendelkező emberekre* (boszorkány, tudós, halottlátó, táltos, garabonciás, idővarázsló, mágikus erejű pap, tudós pásztor, gyógyító) vonatkozó folklórszövegek változatait tekinti át. Tudjuk, hogy az említett mondák túlsúlya (55–60%) a magyar anyag fontos jellemzője (Körner *i. m.* 283–284). Azonban, amint Magyar Zoltán írja, „az erdélyi magyar néphitanyagban [...] inkább csak relatív többségről (37–40%) van szó, főként az egyéb – a magyar nyelvtérlet más részein kevésbé elterjedt – témakörök gazdagságának betudhatóan” (I. 28). A kötet több mint felét a *boszorkány* alakjával kapcsolatos mondák tudományos rendszerbe szervezett változatai teszik ki, ami, tekintve, hogy az idetartozó folklórszövegek nagyjából kétharmada ehhez a szorosabban vett hiedelemkörhöz kapcsolódik, egyáltalán nem csoda. „Joggal mondhatjuk, hogy a hiedelemmondák első »gyűjtői« a boszorkányperek lejegyzői voltak” – írta Nagy Ilona (*Magyar Néprajz* V. Bp. 1988, 145), és Magyar Zoltán új munkájában, a boszorkányhit szövegemlékei kapcsán valóban meg is jelenik ez a közel fél évezredes történeti rétegzettség, amelyet a szerző elsősorban Komáromy Andor, Klaniczay Gábor–Kristóf Ildikó–Pócs Éva, továbbá Bessenyei

József, Kiss András és Pál-Antal Sándor, Balogh Béla, Tóth G. Péter és Pakó László kötetéből tárt fel. Az Erdélyben inkább jövendőmondóként ismert *táltos* és az I. Máté havasalföldi fejedelem törvénykönyvében (1652: Gl. 60) *felleghajtókként* (gonitori de nori) említett román *solomonar* alakjával – így a bibliai Salamon király alakjához fűződő közép- és kora újkori mágikus gyakorlatokkal – is nem egyszer összefüggő *idővarázlók*, továbbá a legkülönfélébb *tudósok* alakváltozataiban meglehetősen gazdag erdélyi folklór jellemző alakjai közé tartozik, a *tudós pásztor* mellett, a – leggyakrabban román – *mágikus erejű pap* néhol mindmáig elevenen élő figurája is, amelynek csak nemrégiben szentelt egy igen alaposan megírt könyvet a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem adjunktusa, a folklórkutató Czégényi Dóra (*A mágikus erejű pap*. Kvár, 2014).

A katalógus harmadik kötete a teljesség igényével sorakoztatja fel azokat az egyéb témacsoportokat, melyekhez az erdélyi magyar hiedelemrendszerben narratív hagyományok kötődnek. Így itt jelennek meg az *átváltozóképességgel rendelkező emberek*hez (farkasember, prikulics, holdkóros), a *mitikus állatokhoz* (sárkány, kígyó, béka, menyét, táltos ló) és *növényekhez* (vasfű, nadragulya, ördögborda), a *mágikus tárgyakhoz* (mágikus csontok, varázstárgyak), a *nem vallásos tilalmakhoz* (jeles napok, rossz helyek) kötődő szövegek különböző csoportjai éppúgy, mint a *mindennapok mágiájához* (rontás, csinálmány, oldás és kötés, ígész, gyermekágyas védelme, termékenységvarázlás), egyes *fiktív lényekhez* (gyerekijesztők, égitestfalók) kapcsolódó változatok, illetve az *ál-hiedelemmondák*. Az utolsó fejezetben modern mondákat közöl a szerző. A háromkötetes típusmutató végén a hivatkozott források lelőhelyét tartalmazó, minden eddiginél teljesebb szakirodalmi bibliográfia található.

A negyedik kötet lényegében az előző három könyv tudományos segédanyagát tartalmazza. Első harmadát a Stith Thompson *Motif-Index of Folk-Literature* (1955–58) című kézikönyvének mintájára készült, alfabetikus rendbe szerkesztett *Motívumindex* alkotja, amelyet az előző kötetekben szereplő hiedelemmonda-anyagot a nemzetközi párhuzamokkal

egybevető *Konkordanciajegyzék*, majd *Az erdélyi magyar hiedelemmondák rendszerét*, azok jellegzeteségeit és rendszerezésük ebből is fakadó szempontjait megvilágító, önmagában is kisebb kötetnyi terjedelmű tanulmány követi. Utóbbiban szó esik a mondatakatalogizálás nemzetközi és hazai előzményeiről, kezdeteiről, a mondatrendszerezés jegyében szervezett konferenciákról és azok eredményeiről, a nemzetközi és a hazai hiedelemmonda-katalógusokról, továbbá az erdélyi magyar hiedelemmondák adatbázisáról, területi tagozódásáról és tematikai sajátosságairól.

Az *Erdélyi magyar hiedelemmonda-katalógust* a szerző, a *Magyar történeti mondák katalógusa* (Bp. 2018) című korábbi könyvsorozatához hasonlóan, olyan folklorisztikai kézikönyvnek szánta, amely történeti, irodalom- és művelődéstörténeti, nyelvészeti vonatkozásai révén más tudományzakok művelői számára is hasznos lehet. Miután ez a négykötetes katalógus nemzetközi viszonylatban is a legnagyobb szabású ilyen munka, Magyar Zoltán úgy gondolja, talán mintaadó lehet a hasonló narratívák rendszerezői számára a Kárpát-medencén kívül is. Amint megjegyzi, bár a *Magyar Néphit Archivumban*, valamint az egyéb adattárakban felhalmozott, mintegy százötvenezer magyar folklórszöveget tartalmazó adatbázis lehetőséget nyújt egy teljes körű magyar hiedelemmonda-katalógus elkészítéséhez, annak létrehozása reálisan csak a magyar folklórkutatás középtávú tervei közé sorolható be. „Jelen kézikönyv bizonyos értelemben e majd valaha talán elkészülő, a magyar nyelvterület egészét felölelő hiedelemmonda-katalógus előmunkálatának tekinthető” – írja a szerző (I. 26), aki, ígérete szerint, a „néprajzi értelemben önálló entitássá, külön nyelvi és néprajzi régióvá vált” moldvai tájegység mondaanyagát és hiedelemvilágát kívánja „monografikus igénnyel bemutatni”, egy, közelebbi tervei között szereplő *Moldvai csángó mondatakatalogusban* (IV. 372). Azt hiszem, kollégái és nem szakmabeli olvasói nevében egyaránt bátran mondhatom, ezt a munkát, a „látens trilógia” harmadik darabját is nagy érdeklődéssel várjuk.

Takács György

Szent László – „Keresztény lovagoknak oszlopa”

Magyar Zoltán: Erdély védőszentje. A Szent Lászlóról szóló mondák típus- és motívumindexe Kvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2021. 204 old. (Erdélyi Tudományos Füzetek 296)

I. László (kb. 1040–1095) Árpád-házi király, akit a római katolikus egyház 1192-ben szentté avatott, a magyar népmondák és egyházi legendák legnépszerűbb alakja, a magyar lovagkor példaképe, hősideálja, az országát, népét megoltalmazó uralkodó megtestesítője, Erdély védőszentje. A Szent László-mondakör a magyar epikus folklórhagyomány több száz éves múltra visszavezethető, sokszínű, tipológiailag nagyon gazdag szegmense. Honfoglalás előtti folklórmotívumok ugyanúgy át- meg átszövik, mint a későbbi századok folklórhagyományai, népköltészeti szövegei, helyi mondái. Szent László alakját, tetteit, a nevéhez, életéhez, sírjához, ereklyéihez fűződő csodákat sorra örökítették meg istenítéletek jegyzőkönyvei, középkori krónikák, legendáriumok és fűvészkönyvek, templomok falképei, valamint szájról szájra hagyományozódott népmondák szövegei. A mondatutatói eredmények szerint a nevezetes magyar történelmi hősök közül Mátyás király alakja körül jött létre impozánsabb narratív tradíció.

Az *Erdélyi Tudományos Füzetek* 212. sorozatszámú darabjában 1992-ben Demény István Pál tett közzé tanulmányt: *A Szent László-legendá és Molnár Anna balladája* című írásában a legenda és a ballada kapcsolatáról értekezett. Magyar Zoltán először az 1996-ban megjelent *„Keresztény lovagoknak oszlopa”*. *Szent László a magyar kultúrtörténetben* (Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest) című monográfiájában tett kísérletet a Szent László-hagyománykör főbb rétegeinek összefoglalására, a történelmi és néprajzi vonatkozások, a középkori kultusz és a szent király művészeti ábrázolásainak áttekintése, valamint a legendaciklusban megragadható folklórmotívumok összefoglalása által. 1997-től a Magyar Tudományos Akadémia Folklór Osztályának kutatójaként hosszú

éveken át bejárta Erdély és az egész Kárpát-medence néprajzi tájegységeit, kistérségeit, és szisztematikusan gyűjtötte a népmondákat – a történelmi mondákat csakúgy, mint a helyi mondákat, hiedelemmondákat és legendákat, de egyéb történeteket, meséket, anekdotákat, adomákat is. A szájhagyományban élő és az archívumokban megőrzött, korábban lejegyzett vagy nyomtatott formában közzétett mondaszövegeket szakszerűen rendszerezte és tipologizálta, nemzetközi párhuzamokat vont, összehasonlító és elemző tanulmányokat végzett. Munkájának eredménye számos kötet és tanulmány, táji és tematikus gyűjtemények, valamint összefoglaló igényű könyvsorozatok.

Jelen kötet a *Magyar történelmi mondák katalógusa* című, 2018-ban a budapesti Kairosz Kiadó gondozásában, 12 kötetben közzétett tudományos monográfiájának része, egy olyan nagyszabású kézikönyvsorozaté, amely típus- és motívumindex formájában, hatalmas adatbázis (mintegy 112 000 történelmi monda) alapján mutatja be a történelmi mondaszövegeket, Magyar Zoltán bevezető sorai szerint: „adatbázisában teljességre törekvő, módszertanilag megalapozott, valamint szerkezetileg logikus és koherens katalógus”. A szerző célkitűzésének megfelelően a magyar történelmi mondák szövegkataszterét tematikailag, kronológiailag és földrajzilag csoportosítva, típusszámok és -címek, valamint a népköltészeti szöveg kivonatát képező szűzséleírások által mutatja be.

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület gondozásában megjelent katalógusrészlet adatbázisát képező több ezer folklórszöveg a Magyar Történelmi Mondák Archívumának része, amely mintegy 3000, Szent Lászlóról szóló folklórszöveget tartalmaz, s ezek közel kétharmadát a mai Románia területén jegyezték fel, többnyire az utóbbi ötven esztendőben.

Tekei Erika (1970) – kultúrákutató, szerkesztő, PhD, Erdélyi Hagományok Háza Alapítvány, Marosvásárhely, tekeierika@gmail.com

A kötet általános bevezető részében olvashatunk a magyar történeti mondák katalógusáról, majd a mondákról és mondahősökről, a Szent László-hagyománykör főbb erdélyi helyszíneiről, valamint narratív csomópontjairól.

Magyar Zoltán kutatásai alapján többek között azt a következtetést vonja le, hogy a magyar nyelvterület egésze olyan régiókra osztható fel, melyeknek szövegfolklorját mintegy kijelöli egy-egy történeti hős alakja. Eszerint Szent István, Mátyás király vagy Kossuth Lajos mondabeli előfordulása a magyar nyelvterület egészét tekintve meglehetősen egyenletes eloszlást mutat, Szent László kapcsán viszont ilyen kiemelt régió Bihar, a Tornai-karsztvidék, Nógrád, Torda vidéke, Aranyosszék, a Székelyföld és Moldva nagy része. A főbb erdélyi helyszínek: Nagyvárad (az ottani sírhely, a városhoz közeli gyógyforrás), a Bihar megye északi részén található Szalacs település, Kalotaszeg (Felszeg, Magyargyerőmonostor), Torda vidéke (a Tordai-hasadék, Tordatúr, Tordaszentlászló), a Kerlés határában található Cserhalom nevű domb, Cegőtelke, Sajómagyarós, a Nyárad középső folyása mentén fekvő Nyárádszentlászló és a szomszédos Nyomat falu közelében fakadó Királykút-patak, az udvarhelyszéki Székelyderzs, Homoródszentlászló és Szabárcs, az Oroszhegy havasi határában fakadó Urusos-kút. Szent László tisztelete az átlagostól is intenzívebb lehetett Felcsíkon (Pogányhavas, Tatárhegy, Küpüs-kút).

A kötet szerkezeti felépítését illetően a bevezető részt *A Szent László-mondák típusmutatója (MZ II. D 1–220.)* fejezet követi. A szűzsék jelzetei és a belső utalók tulajdonképpen a 12 kötetes történeti mondakatalógus részei. A típuszám után minden esetben a mondatípus címe olvasható, melyet egy rövid tartalmi leírás követ. Ezt követően a korábban publikált változatok leelőhelyét és kronológiai sorrendben feltüntetett bibliográfiái adatait olvashatjuk. Például: D 10. Szent László koronázása (Az angyali koronázás); D 10.1. Szent László fejére egy angyal helyez koronát; KM: H. n. (Rómer Flóris, 1874. 22., 78.; Magyar Zoltán, 1996b. címlapkép; Uő, 2005c. XVIII., XXIII. – falképek).

A típusmutatót a szerző a Szent László-hagyománykör narratív csomópontjai, jellemző erdélyi típusai alapján állította össze: D 1–10. „Keresztény lovagoknak oszlopa”; D 11–20. A kerlési kaland (A Szent László-legendaciklus); D 21–30. A kővé vált pénz mondája; D 31–40. A kettéhasadt hegy mondája; D 41–60. Szent László kútja; D 61–70. Szent László ételcsodája; 71–80. A gyógyító Szent László; D 81–90. A harcos szent; D 91–100. Szent László hazatérése; D 101–120. „Szűz Mária választott vitéze” (A keresztény király); D 121–130. Szent László táltos lova; D 131–150. Sziklába mélyedt nyomok; D 151–160. Egyéb Szent László-mondák (pl. Szent László névadásai, növényei, kincsei); D 161–170. Szent László nemesei; D 171–180. Szent László alapításai; D 181–190. A mitikus hős; D 191–200. Szent László temetése; D 201–210. Szent László ereklyéi; D 211–220. Szent László holtában is segít.

A kötet következő fejezete *A Szent László-mondák motívumindexe*, melyet a szakirodalmi jegyzék és a rövidítések jegyzéke követ.

A téma iránt részletesebben érdeklődők használnak forgathatják a tizenkét kötetes magyar történeti mondák katalógusának lapjait, melynek utolsó kötetében olvasható – többek között – a típus- és motívummutató elméleti összegzése, a magyar és nemzetközi mondakatalogizálás története, a mondák tudományos rendszerezésével kapcsolatos műfajelméleti kérdések, a rokon epikus műfajokkal kapcsolatos hasonló törekvések.

2021-ben, szintén a budapesti Kairosz Kiadó gondozásában megjelent négy kötetben az Erdélyi magyar hiedelemmonda-katalógus típus- és motívumindexe is. Ennek első kötete *A természetfeletti világ*, második kötete *Természetfeletti tudással és képességgel rendelkező emberek*, harmadik kötete *Egyéb mondák és bibliográfia*, a negyedik kötet pedig az *Index, konkordancia és tanulmányok* címet kapta. Ebben a katalógusban találjuk a Szent László nevéhez fűződő hiedelemmondák típus- és motívumindexét (pl. Szent László által legyőzött óriások vagy tündérek által készített Szent László-szobor.)

Tekei Erika

Schola ludus – Comenius lelkületével forrást kutatni és játszva tanítani

Medgyesy S. Norbert: *Iskoladrámák. Színjátékok, énekek és ünnepek a XVII–XVIII. századi magyarországi iskolakultúrából.* Bp., Magyar Művészeti Akadémia Kiadó, 2019. 503 old.

Medgyesy S. Norbert – szeretett mestere, a 2021-ben elhunyt dr. Kilián István professor emeritus, a tanítványából maradandó drámakutató-iskolát teremtő „mestereknek mestere” nyomdokain haladva – olyan kötetet ad a kezünkbe, amelynek módszertana és célkitűzései a könyvszerzőt a 18. századi felekezeti intézmények tudós alkotómunkát végző iskolameszterével kétségtelenül nem csupán rokonítják, hanem egyidejűleg ezen hajdani ludi magisterek jelenkori, karizmatikus megtestesítőjévé is avatják.

Ehhez egyrészt arra volt szükség, hogy a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karának kutatótanáráként tevékenykedő szerző kitűnően ismerje és szakszerűen értelmezni tudja a rendelkezésre álló korabeli források összetettségét, másrészt, hogy felismerje azt a hiányt, illetve megértse azt a problémaegyüttest, amellyel sokszor saját tanítványai is gyakorló hitoktatókként, történelem- és irodalomtanárokként a későbbiekben, főként a mindennapi oktatásban szembesülnek. Nem véletlenül fogalmazza meg ezért a szerző a kötet előszavában egyfajta „ars poetica”-ként a következőket: „Munkánkat, szemléletünket alapvetően inspirálta Johannes Amos Comenius (Jan Amos Komenský, 1592–1670) cseh pedagógus *Schola ludus*, azaz *Játszó iskola* című műve, amelyet sárospataki tartózkodása idején, 1650 és 1654 között írt, és egy esztendővel később ugyanott, majd 1657-ben Amszterdamban jelentetett meg nyomtatásban. Abban a korszakban új javaslatként a játszva tanítás elvét ültette át a gyakorlatba [...]” (Medgyesy 2019: 12).

A könyv, amelynek az alapját Medgyesy S. Norbert 2015-ben megvédett habilitációs értekezése képezi, így Comenius szellemében egyszerre tudománytár és szöveggyűjtemény; egyrészt filológiaiag rendkívül alapos, a forráskomparáció módszerével

dolgozó, impozáns elméleti értekezés, másrészt művelődéstörténetileg releváns, illetve magas esztétikai értékkel bíró szövegpéldákat felvonultató gyakorlati útmutató, a tanári mindennapokban szakmailag megbízható eligazítást nyújtó kézikönyv.

A győri születésű színház- és művelődéstörténész munkájában a 17–18. századi magyarországi iskolákban zajló színpadi és zenei életet, illetve az ehhez kapcsolódó forrásoknak a 21. századi oktatásban való alkalmazhatóságát nyolc fejezetben tárgyalja. Valójában egy mind módszertanában, mind forráshasználatában újdonságot hozó könyv tárul itt elénk akkor, amikor Medgyesy S. Norbert tanulmányában az iskoladrámát és a vele szorosan összefüggő népéneket oktatási, élménypedagógiai és pasztorációs eszközként látta, illetve vizsgálódásának kiindulópontjaként egy eddig kevésbé ismert és alig vizsgált forrástípust, a színlapot (más néven: drámaprogramot vagy periochát) választja (uo. 18). A 17–18. századi magyarországi iskolai színjátszáshoz kötődően mintegy 300 db latin, német és kisebb részben magyar nyelvű színlap maradt fenn, melyek közül a szerző e kötetben 67 periochát elemz. Ezen színlapok folyamatos feltárása, adattárba rendezése és kritikai kiadásának előkészítése révén is Medgyesy tudatosán vállalja fel az MTA Régi Magyar Drámatörténeti Kutatócsoport (Staud Géza, Varga Imre, Kilián István, Pintér Márta Zsuzsanna, Demeter Júlia, Czibula Katalin) több évtizedes munkájának szakszerű és elkötelezett folytatását. Ugyancsak a kötet innovatív jellegét erősíti a népéneknek „alkalmazható” forrásként való beemelése a színházstudományi diskurzusba, amelynek műfajával a kutató élőben a Vas megyei Perenyében találkozott, s amelyre jelenleg egyrészt a Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Népzene

Tar Gabriella-Nóra (1977) – színház-történész, germanista; egyetemi docens, PhD, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, tarnora2019@gmail.com, gabriella.tar@ubbcluj.ro

Tanszékén, másrészt a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen általa vezetett Boldog Özséb Szintársulat/BÖSZK keretében tanítja növendékeit.

Igazodva a barokk drámák univerzális időszemléletéhez, a szerző – könyve forrásanyagát a kronosz (fizikális, emberi idő) és a kairosz (kegyelmi, isteni idő) fogalmai köré rendezi (I. fejezet), beavatásszerűen összekapcsolva ezzel egymással nemcsak a forrásokban szereplő földi országvédőket (pl. Szent László, Zrínyi Miklós) és égi patrónusokat, hanem az iskolai színjátszás világi és egyházi alkalmait, s annak komplementaritásukban értelmet nyerő tereit, ahol a színpadra állítás vagy a megéneklés közösségi eseménye zajlik.

Az iskolai színjátszás művelődéstörténeti és oktatási szerepét vizsgálva (II. fejezet) a tanulmány írója többek között arra mutat rá, hogy a Magyar Királyság területén a latin nyelvű drámák mellett – az itt élt népcsoportok anyanyelvének megfelelően – magyar, német, szlovák és román nyelvű előadások hangzottak el (Vö. uo.: 21). Megállapítja ugyanakkor, hogy a 18. század második felére komédiaközpontúvá vált piarista iskoladráma már a hivatásos színjátszás közvetlen előzményének tekinthető (uo. 23). A kötet ezen felismerései nem csupán a kutató kulturális összefonódásokra való nagyfokú érzékenységét bizonyítják, hanem azon modellértékű tudományos szándékát is jelzik, hogy az általa vizsgált részjelenségek értelmezése által jóval tágabb színház-, illetve kultúrtörténeti összefüggéseket (pl. az iskolai és hivatásos színjátszás összetett kapcsolatrendszere vagy a magyar anyanyelvű színjátszásnak a felvilágosodás koránál jóval korábbi, csíksomlyói kezdetei, uo. 156) tárjon fel és láttasson olvasójával.

A kronosz színdarabjaira vonatkozóan (III. fejezet) Medgyesy S. Norbertet a barokk kori iskolai színpadon történő történelemoktatás és mecenatúra (az Esterházy, Koháry, Erdődy és Grassalkovich család) kapcsolata foglalkoztatja behatóan (vö. uo. 49–84). Így az iskoladrámák körében ezres nagyságrendet kitevő történeti témájú darabokat a művelődéstörténész a magyarországi barokk középiskolai oktatás szerves tartozékaként s ugyanakkor ma is alkalmazható szövegekként tanulmányozza (uo. 51).

Ennek illusztrálására a vonatkozó könyvfejezetben két drámaszöveget is olvashatunk Szent Lászlóról, illetve Zrínyi Miklósról.

A Szent László és Salamon király konfliktusát megörökítő színdarabot (uo. 110–127), amelynek zárójelenetében László, a lovagkirály Magyarországot Szűz Máriának ajánlja, a könyvszerző a 2017-es Szent László-év alkalmából – a hajdani színdarabíró-rendező tanárok nyomdokain – a piliscsabai BÖSZK számára három, a kötetben részletesen ismertetett történeti játékból állította össze, ezek: az egyik legjelentősebb jezsuita drámaíró, Illei János (1725–1794) *Salamon király, Lászlónak foglya* című rövidebb színdarabja (előadták 1767-ben Kassán); a német származású, ugyancsak jezsuita Friz András (1718–1790) által írt *Salamon, Magyarország királya* című darab, illetve egy ismeretlen szerző tollából származó, *Salamon* című, 18. században bemutatott drámaszöveg. A piliscsabai előadás allegorikus szereplőinek énekeit többek között a piarista Benyák József Bernát (1745–1829) *A megszegyenült irigység, azaz Salamon magyar király* című cseldrámája (előadták 1772-ben Nyitrán) ihlette.

Ugyanitt kapott helyet a kötetben a törökverő Zrínyiről szóló és a szintén Friz András nevével fémjelzett, 1753-ban Nagyszombatban magyarul játszott, illetve a BÖSZK által rögzített dráma *Szigeti Zrínyi Miklós* címmel (uo. 131–145), amelynek végén a végvári hős és kislánya – erkölcsi példát nyújtva – hősi halált halnak, s valóságos Athleta Christivé magasztosulnak.

Csíksomlyó lelkületének és a belőle fakadó iskola-, illetve színházkultúrának kitűnő ismerőjeként (lásd a szerző többek között 2009-ben megjelent *A csíksomlyói ferences misztériumdrámák forrásai, művelődés- és lelkiségtörténeti háttere* című monográfiáját) – Medgyesy S. Norbert a *kairosz* fogalmába a csíksomlyói Szűz Mária-kegyhelyhez kapcsolódó misztériumjátékok (IV. fejezet) mentén avatja be olvasóját: „Ha az emberi élet és lelkiismeret alapvető kérdéseinek és az üdvösségtörténetnek szakrális, liturgikus és egyben népi stílusú, a Magasságot és a Mélységet egybefoglaló, ősi és egyben modern megfogalmazását keressük, akkor a csíksomlyói

misztériumjátékokhoz kell fordulnunk, amelyek a 18. századból maradtak fenn” (Medgyesy 2019: 147). Csíksomlyón európai viszonylatban nagyon hosszú ideig, egészen az 1780-as évekig virágzott a középkori gyökerű misztériumjátékszás (uo. 148); a mennyet, a földi életet és a poklot megjelenítő háromszintű színpad a Sarlós Boldogasszony-kegytemplom előtti téren, illetve a Kis-Somlyó-hegy oldalában állt (uo. 149).

A nyugat-európai, 14–15. századi misztériumjátékokhoz képest, amelyek az egész üdvtörténetet színre vitték, a csíksomlyói ferences tanárszerzők elsősorban a gyakran apokrif jelenetekkel (pl. az égi pörrel, az Arma Christi- és a betániai jelenettel) is gazdagított szenvedéstörténet bemutatására fektették a hangsúlyt (uo. 150). Az itteni misztériumjátékok többsége a mintegy 1344 oldalnyi *Liber Exhibens Actiones parascevicas...* című, 1774-ben összeállított kézirat gyűjteményben, valamint az *Actiones Comicae* és az *Actiones Tragicae* kéziratgyűjteményben maradt fenn (uo. 148); a kézirat szövegek kritikai kiadása a *Régi Magyar Drámai Emlékek – Ferences Iskoladrámák* sorozatban Pintér Márta Zsuzsanna vezetésével, Demeter Júlia, Kóvári Réka és Medgyesy S. Norbert közreműködésével folyamatban van.

A jelen kiadvány a kairoz misztériumjátékaik világából öt, szövegfilológiai kommentárral ellátott szövegek közlést tartalmaz mai helyesírással, ezek: az adventi misztériumjáték (Medgyesy 2019. 168–182), a régi magyarországi betlehemes (uo. 186–204), a csíksomlyói passiójáték (uo. 205–257), az úrnap misztériumjáték (uo. 266–276), illetve a Nagyboldogasszony-játék (uo. 281–304).

Énekelt történelemként (V. fejezet) a kötet lapjain a 17–18. századi iskolamesterek 28 kézirat és 8 nyomtatott énekeskönyvből összeállított népének szövege – ugyancsak a mai alkalmazhatóság jegyében –, kottával és bőszeges jegyzetanyaggal ellátva, kapott helyet. Medgyesy S. Norbert könyvének köszönhetően ezáltal közismert szentek (György, Márton és Ilona), Magyarország patrónusainak (Kozma és Damján) és uralkodóinak (István, László, Imre) életrajza, illetve Jézus Krisztus földi élete s ezáltal az üdvösségtörténet csúcspontja válik

– epikus vagy dramatikus formában – közösségi énekként ma is felidézhetővé. A kutató által ebben a könyvfejezetben felhasznált forrástípus, vagyis az irodalmi, zenei és liturgikus műveltséggel rendelkező és az alsófokú kisiskolákban működő tanítók által összemásolt énekeskönyvek a saját korukban (a protestánsoknál: a 16–17. században, a katolikusoknál: a 17–18. században) az oktatói és a pasztorációs munka egyik fontos segédeszközét jelentették (uo. 305–310). A 18. századi kézirat énekeskönyvek a főbb, korabeli nyomtatott, tehát hivatalos énekeskönyvek, vagyis a *Cantus Catholici* kiadásainak (Lőcse, 1651; Kassa, 1674; Nagyszombat, 1703), a Kájoni János által szerkesztett és Csíksomlyón kinyomtatott *Cantionale Catholicum* (1676, 1719), illetve ritkábban a Náray György-féle *Lyra coelestis* (Nagyszombat, 1695) tételeit örökítették át és egyben variálták tovább helyi használatra (uo. 307 és 384).

Szervesen illeszkedik a kötet koncepciójába a BÖSZK működését bemutató fejezet is (VII. fejezet), amely egyrészt a színtársulat 2002 és 2019 közötti történetét, másrészt publikált előadásainak színlapjait rögzíti. A tizenhét éves története során 162 tagot, 21 színdarabbal 90 előadást, illetve 24 játékhelysínt számoló társulat a 17–18. századi szövegek színpadra állításakor összművészeti módszerrel (vers, dráma, ének, zene, tánc és improvizáció), illetve historizáló értelemmel dolgozik (vö. uo. 388–389), ami nyilvánvalóan összefügg alapítójának és szakmai vezetőjének, Medgyesy S. Norbertnek a korabeli forrásokhoz való egyrészt művelődéstörténészként és tudósként, másrészt alkotótársként és művészként való saját viszonyulásával.

A drámacím-, személynév-, illetve helynévmutatókkal ellátott szakkönyv összegzését a szerző *Epilógusként* adja közre (VI. fejezet), a Függeléként publikált forrás- és irodalomjegyzék nem kevesebb, mint 120 forrást és 507 szakirodalmi tételt sorakoztat fel (VIII. fejezet). Akár a kiadvány „látható” és „hangzó” mellékletének is tekinthetőek ugyanakkor azon színdarab- és dalfelvételek, amelyek a PPKE Boldog Özséb Színtársulatának és a LFZE Népzene Tanszékének tudományosan megalapozott és értékőrző alkotómunkáját dokumentálják, s amelyeknek

a Magyar Művészeti Akadémia Kiadójához kapcsolódó online elérhetősége a könyvszöveg vonatkozó helyénél található meg. A kiadványban olvasható szövegek a szerző meglátásában a történelem, az irodalom, az ének-zene, a hon- és népismeret, a hit- és erkölcsan oktatásában, valamint szakiskolák egyházzene- és népzene-tagozatán és művészeti tárgyak tanítása során alkalmazhatóak. Segítené a középiskolai tanárok kötetben való gyakorlati tájékozódását, ha a szakkönyv következő kiadása az itt olvasható s előadásra ajánlott szövegeket – a javasolt játékkalkalmak szerint – külön mutatóba gyűjtené.

Medgyesy S. Norbert könyve az emberközpontú tudományművelés maradandó lenyomata: úgy szól a játékkedv, az ének, az ünnep s benne a művészet közösségteremtő erejéről messzemenő tudományos megalapozottsággal, hogy egyrészt hajdani gimnáziumok

drámaíró-rendező tanárainak és az alsófokú kisiskolák kántortanítóinak, illetve növendékeiknek állít írott emléket, másrészt tudományos felfedezőútra, illetve közös alkotómunkára hívja a jelenkori oktatási intézmények tanárait és diákjait – a Johannes Amos Comenius által már a 17. század derekán megfogalmazott élménypedagógia jegyében. Kutatva s játszva tanulni és közben mind szellemiekben tökéletesedni, mind lelkiekben megjobbulni: Medgyesy S. Norbert kutatótanári hitvallása mögött nem csupán az európai felvilágosodás korának az ember nevelhetőségét hirdető optimizmusa és ezáltal máig ható eszmeisége sejlik fel, hanem a fogalomként többek között Johan Huizingához köthető „homo ludens” korokon átívelő, élteti arcéle is.

Tar Gabriella-Nóra

Egy székely falu múltja a szó- és írásbeliség határán

Oláh Sándor: „Jövőbeli emlékezetnek okáért írtuk...” – egy székely falu íráshagyatéka. Csíkszerda, Pro-Print Könyvkiadó, 2020. 206 old.

Udvarhelyszék keleti határán, a két Homoród mentén a 16. században Homoródmás volt a népesebb unitárius közösség. A 18. század végén Székelykeresztúrral versengett egy gimnázium alapításáért, de a gyakori járványok és a háborúk erősen megtizedelték a lakosságát: 1717–1719-ben 195 személy pusztult el járványban, a két világháborúban pedig 116 férfi vesztette életét. Ezt követően a kollektivizálás 14%-kal csökkentette a népességét. Közösségének öregedésére jellemző, hogy 2000-ben 28 temetéssel szemben mindössze 3 keresztelésre került sor. Történelme során Almáson mindig legalább kétharmados többségben volt a *szabad* társadalmi kategóriába tartozó székelység. (Sepsiszéki Nagy Balázs: *Székelyföld falvai a XX. század végén*. Bp., Nap Kiadó. Bp., III. 398–403.)

A 18. században Székelyföldön az írni tudók aránya a Homoródmásnak is otthont adó

Udvarhelyszéken volt a legnagyobb, de a tipikusan székely falunak a múltját a 16. század végéig szinte kizárólag a hagyományos népi emlékezetben, a szájhagyományban megőrzött információkban kísérhetjük figyelemmel, amikor még nagy tekintély a szóbeliség, és szükség esetén bizonyító szerepe volt az öregek emlékezetének. Ezt követően jó két évszázadon át a szóbeliség és az írásos feljegyzések egymással párhuzamosan funkcionáltak, a hiteles írásnak és az eskütételnek gyakorlatilag azonos volt a bizonyító ereje. De a homoródmási kismes a 18. század közepén már nem az emlékezetében, hanem elsősorban írásos szerződéseiben tartotta nyilván adócsait. A homoródmási írásgyakorlat és íráshasználat 17–19. századi formáinak, funkcióinak be nem tartása legkorábbi bizonyítékai a 16. század végétől maradtak fenn elsősorban olyan eseményekről, mint a szomszédokkal való határmegújítás, peres

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

ügyek a vitatott területekről, az erőszakkal elfoglalt helyekről s a büntetésként elhajtott állatokról. Az ezelőtti időszakban a falvak társadalmi a szóbeliség állapotában volt, amikor nagy tekintélye lehetett az öregek emlékezetének, a szóbeli vallomások bizonyító erejének, a hamis eskü fenyegettségének.

Így lehetett ez a többi székelyföldi település esetében is, de az 1900-as népszámlálás szerint Udvarhely megyében volt a legnagyobb az írástudók aránya: 1900-ban 60,38%, Csík megyében pedig mindössze 45,35%. De még Udvarhely megyén belül is a két Homoród mentének zömükben protestáns falvai jártak az élen. Közéjük tartozott Homoródmás. Nagy kiterjedésű erdeinek makkoltatásra adásából komoly jövedelme származott, és persze sok perük is keletkezett, főleg a szomszédos vargyasiakkal. Az erdőirtásokból eredő feszültségek pedig valósággal „*vonzották a sehonnai oláhokat*”. A nyomáskényszer ugyanis nemcsak a szántók használatát, hanem a legeltetést, a rét- és a földhasználat egész rendszerét is szabályozta. Homoródmás gazdálkodásának teljességéhez tartozott ugyanis, hogy a gabonahiány miatt rendszeresen foglalkoztak mérszétessel is, és az égetett mésszel kereskedtek is, ahogyan ők mondták, a *mésszeljárók faluztak* el, egészen Moldváig. Továbbá Brassóba is eljártak a szászokhoz cselédeskedni, aminek aztán kedvező hatása volt a székely családok háztartására.

Már a 16. század végétől vannak följegyzések a térségben arról, hogy a székely diákok külhoni iskolákban tanulnak. 1733-tól *skólaház* működik a falvakon, és „az egész vidéken kiemelkedő a homoródmásiak igyekezete”. 1822-től a lányok számára két osztály (klasszis) működött, de azt is megtudjuk a dokumentumokból, hogy 1799-től a harangozó külön vállalta a lányok oktatását. Nem előzmények nélkül való tehát Orbán Balázs megállapítása, miszerint „Homoródmás iskolájának alig találjuk Székelyföldön párját”. Mégis, 1812-ben alulmaradt Keresztúrral szemben a gimnáziumért való versengésben, talán a nehezebb megközelíthetősége miatt.

A könyv külön fejezete a Mihály János társ-szerzőségével készült, különböző irattípusokkal

foglalkozó rész. Szóba kerülnek itt a különböző alkalmi feljegyzések, szerződések, birtokösszeírások, tulajdonviták, rendszabályok írásos hagyatékai, egyezséglevelek, szerződések, birtokleltárak, záloglevelek, társadalmi viták és közösségi szabályozások, valamint a köztulajdon védelmével foglalkozó iratok. A helytörténeti vonatkozások – helynevek, kihalt családok nevei – mellett rávilágítanak családok vagy szomszédos falvak közti gazdasági kapcsolatokra, határhasználatra, a földek árviszonyaira, az időjárásra vonatkozó megfigyelésekre. Tanulságos az almásiak és a vargyasiak között a 17. században kirobbant, hosszan elhúzódó per, amelynek tárgya az úgynevezett *Csudáló-kő* volt. Ez az almásiaknak veszély esetére kialakított *búvóhelyük*, menedékük volt, ahol oltalmat találtak a Székelyföldet akkoriban gyakran meglátogató török és tatár veszedelem elől. Azonban a vargyasiak „*rá mentek és az erősséget, kit mi építettünk elhánták és rontották...*”. Az emiatti pereskedést lezáró végzés salomoni döntése értelmében „*az helynek tulajdonsága pedig Almásiaké... mint eddig úgy ezután is Almásé, de háborúságnak idején ugyan az Vargyasiaknak is szabad legyen a lyukba menni... az almásiak engedjék meg, ők is maguk oltalmára libere építhessenek, de úgy mint Almásiak engedelmeiből és határokból...*”.

A harmadik fejezet *forrásértelmezéseket* tartalmaz, és ezek során is bőven találkozunk a vargyasiakkal való egyenetlenkedésekkel, amelyek az esetek többségében a makkos erdőrészekre – úgymond engedély nélkül – hajtott sertések miatt robbantak ki. A pereskedések okai leggyakrabban „*a határhátsó halmokat semmibe vevő agresszív cselekedetek*” voltak. Az almásiak és a vargyasiak a vitatott területekről előszeretettel hajtották be egymás disznait, a 18. században azonban az almásiaknak már nem a vargyasiakkal, hanem a széki főtiszti rangra emelkedő Daniel családdal kellett pereskedniük. Erre pedig a bonyolult tulajdonviszonyokra való tekintettel bőven nyílt alkalom. A szokásjog körüli viták, a szóbeliség és az írásos dokumentumok szembe kerülése, a közös (családi) gazdálkodás ellentétei az osztozkodásnál a termények, a befektetett munka, a hely stb. tekintetében. Ilyen esetekben a szokásjog

és az egyéni érdek gyakran elvált egymástól, bár az írásbeliség terjedésével valószínűleg erőteljesebben megmutatkoztak az érdekellentétekkel járó összeütközések. Méltán hivatkozik a szerző Wellmann Imre neves történészre, aki szerint Székelyföld e tekintetben kedvező helyzetben volt, „ahol részben a sokáig őrzött szabadság s a korán gyakorlatba jött írásbeliség a falutörvények egész soráét mentette meg a mai kutatás számára, elsősorban a communitasban, mint rendtartó közösségi formációban, de a család mikroszintjén is érvényesült a szóbeliség mellett egyre elterjedtebbé váló írás”. Homoródalmás esetében éppen 1755-ből maradt fenn egy olyan, gazdasági feljegyzéseket tartalmazó családi iratköteg, amely az 1730-as évektől a 19. század elejéig tartalmaz gazdasági jellegű feljegyzéseket, elsősorban a föld birtoklásával, öröklésével, zálogosításával kapcsolatos leírásokat. Ez a szöveg alkalmas arra, hogy betekintsünk a 18. századi szabad székelyek családjainak rendkívül bonyolult örökösödési intézményeibe. Hogy mást ne mondjunk, „a család földvagyon a leszármazottak között fiúágon oszlott, de egyetlen beépítetlen beltelekből – ennek egy harmadából – az újraosztáskor a leány is részesült”. Tovább-bonyolította a földek örökösödésének rendjét, hogy figyelembe kellett venniük a gazdálkodás szempontjából fordulókra osztott határ birtoklási és használati formáit, valamint számos további szempont és érdek érvényesítését is. Az ebbe született és ebben élő székely emberek számára mindezek, az egész életüket nemzedékek óta át- meg átszövő szokások valószínűleg természetesen voltak – lehettek –, de aztán az impériumváltásokkal bekövetkező újabb és újabb, számukra logikátlanok, észszerűtlennek tűnő, érdekeik ellen valónak bizonyuló változások útvésztoiben egyre kevésbé tudtak eligazodni. 1940 után megszűnt Székelyföldön a fordulós határhasználat, az erőszakos kollektivizálással pedig elveszett a földvásárlás hajtóereje, amiért korábban évekig, évtizedekig dolgoztak az almásiak a városon, hogy megalapozzák a faluban a családi gazdálkodásuk biztonságát.

Végezetül aztán bekövetkezett a szocializmusnak nevezett zavaros időszak, „az erőforrások feletti rendelkezést kisajátító, központosító kommunista

hatalomgyakorlás” állapota, amikor már „semmit sem úgy csinál az ember, ahogy akarja, csak ahogy engedik”. Vagy legalábbis amiként ki tudta magának ügyeskedni, vagy ahogy ki tudta magát magyarázni. Ezeket az évtizedeket már csak túlélni lehetett, már aki képes volt túlélni a kort, amelyben tilos volt igazságot tartani, amely a helyi lakosság megélhetésének egyik alapja volt. Az ily módon kivéreztetett falvak székelysége aztán keservesen igyekezett újrateregetni a valamikori rend romjain megmaradt életét. Az öregségükre magukra hagyatva, a gyakran változtatott EU-s „támogatások” útvésztoiben bolyongva, az ügyeskedők által félreszorítva, elsősorban a tejtermelésre szakosodva, némi szántófölddel foglalkozva mímelik a hagyományos értelemben vett gazdálkodást.

A súlyos beszolgáltatási kötelezettségek időszakában a föld mindinkább elvesztette központi szerepét, a munkával – vagy másképp – szerzett jövedelemből elsősorban házat, mégpedig gyakran nem a célszerűség, hanem a hivalkodás szándékával készült házat építettek, a családi ház vette át a földbirtok reprezentációs szerepét. Az 1960-as években elterjedt földtulajdon-felajánlások és -kisajátítások mellett elterjedt a magántulajdonú földek szétíratása a családtagok között, hogy csökkentsék a beszolgáltatási kötelezettséggel terhelhető birtokok méretét. Gyakori lett a földek „elajándékozása”, „átíratása”, a „rendeleti tulajdonkisajátítás” elkerülésére. Mások a birtoktestek jellegének átminősítésével igyekeztek kivonni földjeiket a beszolgáltatási terhek alól. Mindezen, sokszor kétségbeesett erőfeszítések írásos hagyatékának feldolgozása, tanulságainak levonása talán majd a jövő kutatóinak lesz a feladata.

A tönkrement földművesek között sok olyan gazdálkodó van, akiknek fő jövedelemforrásuk a tejtermelés, emellett kismértékben szántóföldi növénytermesztéssel is foglalkoznak. A földkoncentráció azonban tovább folytatódik, mert a földből egyre kevesebben tudnak és akarnak megélni. E tekintetben Homoródalmás példát és tanulságot szolgáltat Székelyföld falvainak sorsát illetően.

Halász Péter

A kolozsvári Hóstát múltja és jelene

Selyem Tünde: A kolozsvári hóstáti közösség. Öt család három nemzedékének életmódvizsgálata. (Dissertationes Ethnographicae Transylvanicae) Kvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 2021. 246. old.

Selyem Tünde kötete mind tartalmában, mind technikai kivitelezésében igényes munka. Az előlő borítón a hóstátiak szempontjából két szimbolikus kolozsvári helyszín jelenik meg: egyik az úgynevezett *Szentpéteri templom* (Szent Péter és Pál apostolok templom) és környéke, az előbbi a hóstáti városrész műemlék temploma, amely a Kül-Magyar utca végén található. A másik ábrán a mostani Mărăști tér és lakótelep látható, amelyet magyarul *Hóstát negyednek* is neveztek.

Ahogy a könyv címe is jelzi, ebben a munkában egy olyan közösséget ismerhetünk meg, amely napjainkban is szerves része egy erdélyi város társadalmának. De kik is valójában a kolozsvári hóstátiak? Erre a kérdésre mélyreható választ kapunk a kötetben, méghozzá oly módon, hogy a szerző öt család három generációján keresztül vezet minket végig a hóstátiak múltján és jelenén, miközben megismerjük az életútjukat, az életmódjukat és azoknak a változásait.

A könyv tartalma logikusan és következetesen felépített. A bevezető fejezetben a szerző lépésről lépésre kifejti témaválasztásának okát, kutatásának célját, módszerét és tanulmánykötetének strukturáját. Mindezek mellett egy rövidebb, átfogó képet ad a hóstáti közösségről. Tisztázza, hogy *hóstátoknak* nevezték azokat az egységessé alakult területeket, amelyek Kolozsvár városfalán kívül helyezkedtek el. Ennek a városrésznek lakói a hóstátiak, akik magyar nemzetiségűek, református vallásúak, és főként zöldségtermesztéssel, mezőgazdasággal, valamint a megtermelt javak értékesítésével foglalkoztak.

A szerző felhívja a figyelmet, hogy a hóstátiak vizsgálata azért jelentős a tudomány számára, mivel Kolozsvár makrotársadalmának egy olyan gazdasági mikroközösséget alkották, amelynek életformája teljes mértékben sajátos volt. Ennek a jellegzetes

hóstáti életmódnak egyes elemei és jellemvonásai pedig napjainkban is tetten érhetők a fiatalabb generáció életvitelében és életszemléletében egyaránt.

Selyem Tünde már a kutatómunkája megkezdése előtt is jól ismerte a hóstáti közösséget, mivel jómaga is a hóstáti városrészben, az úgynevezett *Kerekdombon* született, és most is itt él. A szerző a hóstátiakhoz bizalmas kapcsolat fűzi. Nem csupán folyamatos, aktív szociális kapcsolatot ápol velük, hanem közösségi alkalmakon (pl. szüreti bál) is részt vesz. Ennek következtében a tudatos néprajzi kutatómunka kiegészül egy több évtizedes résztvevő megfigyeléssel is, amely még inkább erősíti a kutatás eredményeinek hitelességét és értékét.

A kötet elején a szerző tehát ismerteti a vizsgált közösséget, azon belül is az öt családot. A kiválasztott családokon belül pedig három generációval készített félig strukturált interjúkat. Az első generációt azok a személyek jelentik, akik 1920–1940 között, hóstáti gazdálkodó, zöldségtermesztő családban születtek. Megélték a kollektivizálást, mégis folytatták ezt az életformát. A második generáció tagjai 1949–1966 között születtek, kevésbé jellemzi őket a gazdálkodó életmód, többen közülük már tudatosan más életformát választottak, de akárcsak az első nemzedék, ők is szemtanúi voltak a hóstáti porták bontásának. A harmadik generációhoz tartoznak azok a fiatalok, akik 1979–2004 között születtek. Az ő életmódjukban és világszemléletükben a rendszerváltozás hozott változást, de természetesen a hóstáti életmód sem idegen még számukra, hiszen nagyszüleik és szüleik révén megismerkedhettek vele.

A tanulmány lényegi kérdése, hogy a három hóstáti generáció életmódja hogyan alakult át, milyen életmodellt választott az idők során. Ezt a szerző öt nagyobb szempont szerint járja körbe. Az egyik a

Ágoston–Szűcs Brigitta (1989) – muzeológus; Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre; doktorandusz, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Hungarológiai Doktori Iskola, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, *brigi.szucs@gmail.com*

foglalkozás vizsgálata. Ebben a részben arra keres választ, hogy hogyan változott meg a családtagok gazdálkodáshoz való viszonya. Ehhez kapcsolódik a gyerekevelés kérdése is. Górcső alá veszi a nemzedékek nevelési elveit és erőfeszítéseit, és azt, hogy hogyan oszlanak meg otthon a feladatok, milyen útravalót adnak a szülők gyermekeik számára. Harmadik vizsgált szegmens a családi fészkek, vagyis az otthon, annak helye, épületei, berendezése, tereinek beosztása és funkciója. Mindez sokat elárul a benne élő család együttéléséről, habitusáról, és arról, hogy ez miként módosult a három idősávban. Továbbá a szerző a táplálkozást sem hagyja figyelmen kívül, megfigyeli, hogy a családok milyen meggyőződés szerint választják meg és szerzik be a mindennapi ételmezt. Vizsgálja, hogy mennyire jellemző a családokban a hagyományos önellátás, saját részre való termelés, valamint a bolti termékek vásárlása. Mindezekon kívül további szempont a párválasztás, amely kapcsán felmerül, hogy mennyire tartották vagy tartják fontosnak a különböző generációkhoz tartozó családtagok, hogy ugyancsak hóstáti vagy hasonló foglalkozású, mentalitású párt válasszanak maguknak. A kutató úgy véli, hogy a szabadidő vizsgálatával is tetten érhető a generációk életmódjában és látásmódjában történő változások, így ez is egy aspektusként szerepel tanulmányában.

A kötet tartalmas bevezető részét követik azon fejezetek, amelyek szemléltetik a néprajzi kutatás megalapozottságát, szakirodalmi hátterét. A szerző elsőként az életmódvizsgálattal kapcsolatos tudományos eredményeket ismerteti, értelmezi a munkájában leggyakrabban előforduló fogalmakat, amelyek a következők: életmód, tárgykultúra, lakáskultúra, táplálkozáskultúra, szabadidő és gyerekevelés. Ezután részletes áttekintést kapunk az eddig napvilágot látott Hóstáttal és hóstátiakkal egészében vagy csak részben foglalkozó szakirodalomról. Ezt követi a Hóstát és lakóinak kronologikusan felépített, térképekkel illusztrált történeti bemutatása.

A könyv további részeiben az öt család öt esettanulmányát olvashatjuk, az utóbb említett szempontrendszerek szerint végigvezetve. A könyvnek ez a része talán a legizgalmasabb, hiszen megismerhetjük

a családok nemzedékeinek az életpályáját és az életéről való elképzelését. Az öt esettanulmányban az interjúalanyok rendkívül őszintén mesélnek életükről, döntéseikről és életrajzokról, mondandójukat a szerző gyakorta idézi szó szerint, élőbeszédszerűen.

Mindezeket a fejezeteket követi a szerző hipotéziseinek és következtetéseinek összefoglalója. Az első megállapítás, amely a hóstátiak életét érinti, a foglalkozásukban történő változás kihangsúlyozása. Ez azért mérőföldkő a történetükben, mert egykor a megélhetésük alapját a földművelés és a sajátos technológiával történő kertművelés jelentette: intenzív zöldségtermesztést folytattak, többféle növényt termesztettek párhuzamosan, amelyekkel ellátták a városi lakosságot (piaconak). A városiasodás, a kollektívizálás, majd a lakónegyed építések okán történő hóstáti portabontások egyre gyorsabb ütemben szorították vissza a gazdálkodó, kertészkedő életformát. Ennek következtében a második generáció tagjai közül többen vállaltak már gyárakban munkát, vagy tanultak szakmát, azonban voltak olyanok is, akiknek sikerült ezzel párhuzamosan az otthoni kertészkedő, gazdálkodó életvitelt is folytatni. A harmadik generáció tagjai már más életpályát választanak maguknak, és a szüleik a felsőfokú továbbtanulás felé terelik őket, és nem a gazdalkodóélet felé.

A életmód és a foglalkozás megváltozása mellett a „hóstátiság” nyomain nem tűntek el. Selyem Tünde egyik interjúalanyát hozom fel példaként, aki a második generációhoz tartozik, egyetemi végzettséggel rendelkező laboránsnőként dolgozik Kolozsváron. A teljes munkaidős állása mellett a Györgyfalvi negyedben lévő családi házuk kis méretű kertjében zöldségeket, főként paradicsomot, salátát, spenótot, sósakát, petrezselyemet, hagymát és egyéb zöldséget, gyümölcsöt termel, elsősorban a családja részére, de olykor a környező tömbházak lakói is szívesen vásárolnak belőlük. A szerző több interjúalánya is nyilatkozott arról, hogy szívesebben részesíti előnyben a házi és bioterményeket, az otthon elkészített ételeket. Láthatjuk tehát, hogy a hóstáti foglalkozás és az ahhoz kapcsolódó mentalitás egyes jellemvonásai továbböröklődtek, annak ellenére, hogy az életforma megváltozott. Természetesen a hóstáti

családok lakáskultúrájában is érezhető a modernizáció, a gazdasági épületek háttérbe szorultak vagy megszűntek, a hagyományos háromsztrátú házak helyett kétszintes házakat építettek. A szerző a szabadidő vizsgálata során pedig arra a következtetésre jutott, hogy míg az első generációnál a szabadidő fogalma szinte ismeretlen volt, addig a következő generációk életében, főként a harmadik nemzedékében, már jelen van. A munka rendkívüli jelentőségű a hóstátiak életfelfogásában: egykor az erkölcs mércéje volt, hogy ki mennyit dolgozott, sőt az embert a munkájába fektetett erőfeszítések alapján ítélték meg sok esetben. A fiatalabb generáció életében fontos szerepet kap a hobbi, a különböző szabadidős tevékenységek üzése és a nyaralás is,

emellett természetesen őseiktől örökölt nagyfokú munkakedvük és szorgalmuk továbbra is megmaradt.

Végül a könyv utolsó oldalain számos fényképet láthatunk, amelyet a szerző maga készített kutatómunkája során. Főleg a vizsgált hóstáti családok otthonainak enteriőrjei jelennek meg a fotókon.

Úgy vélem, ez a könyv nem csupán nagyszerűen megszerkesztett, informatív tartalmú tanulmány, hanem a jövőben a kollektív emlékezet fennmaradásában is szerepe lesz: a kötet segíthet a hóstáti leszármazottaknak és elszármazottaknak abban, hogy kapcsolódni tudjanak a múlthoz és a családi emlékekhez.

Ágoston-Szűcs Brigitta

Egy tucat tanulmány a Kárpát-medencei vidék(iség)ről

Jakab Albert Zsolt–Vajda András (szerk.): Vidékiség és vidékkutatások a Kárpát-medencében. (Kriza Könyvek 48.) Kvár–Bp., Kriza János Néprajzi Társaság–Néprajzi Múzeum, 2021. 286 old.

A vidék és benne a rurális közösségek folyamatosan változnak. Erre a néprajzkutatásnak és az antropológiának is oda kell figyelnie, kutatnia, értelmeznie kell a lezajló folyamatokat. Ezt teszi a *Párhuzamos ruralitások. A vidékiség mai (léti) formái négy erdélyi kistérségben* című kutatás, mely a magyarországi Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal támogatásával jött létre. Ennek a munkának egyik eredménye a kolozsvári Kriza János Néprajzi Társaság és budapesti Néprajzi Múzeum közös kiadásában megjelent *Vidékiség és vidékkutatások a Kárpát-medencében* című kötet, melyben tizenkét tanulmány járja körül a globalizációs és modernizációs folyamatok által jelentősen befolyásolt vidéki közösségekben tapasztalható jelenségeket, problémákat.

Jakab Albert Zsolt és Vajda András szerkesztők bevezető tanulmányából részleteiben is

megismerhetjük a kutatási projektet, melynek alapvető célja az erdélyi (és Kárpát-medencei) vidéki társadalom jelenének, illetve az egyéni emlékezetekben élő és abból még rekonstruálható közelmúltjának a feltárása volt. Emellett az archaikus és az újként jelentkező kulturális viselkedések utóbbi években kialakuló együttélésének, összefonódásának, illetve az esetenkénti konfliktusainak felderítését is a vizsgálat tárgyává tették a kutatók. A globalizáció és a digitalizáció által erőteljesen meghatározott 21. századi vidékiség jellemzői számbavételre kerültek. Emellett a kutatók egy új, átfogó értelmezési keretet is nyújtanak a vidékiség néprajzi megközelítéséhez, valamint a kialakulófélben levő, újfajta vidéki habitusok megértéséhez. Természetesen mindezeket egy időben mélyebb kontextusba helyezve tárják az olvasó elé, aki a lezajló folyamatok hátterét is megismerheti.

Nagy Ákos (1986) – néprajzkutató, PhD, Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, na.nagyakos@gmail.com

Földhasználat a Kis-Homoród mente falvaiban a 20. században címmel az adott régió kiváló ismerője, Oláh Sándor közöl tanulmányt a földtulajdoni és földhasználati viszonyokban bekövetkezett 20. századi változási folyamatokról. A társadalom- és gazdaságtörténeti előzmények megismerése után betekintést nyerhetünk a szocialista termelőszervezeti formák működésébe, majd azok felbomlásának folyamatába, illetve az utóbbi évtizedekben kialakuló magángazdálkodási stratégiákba is.

Egy másik régióban kutatott Peti Lehel, aki *Megélhetési stratégiák egy Kis-Küküllő menti településen* címmel egy, a rendszerváltás után visszaparasztosodó falvak modelljével ellentétes típusúnak mondható településen mutatja be az ott tapasztalható magatartásmódokat, a megélhetési stratégiákban bekövetkező változásokat, illetve a gazdasági stratégiák szerinti rétegződő falusi társadalmat.

Egy 2014 és 2017 között lezajlott interdiszciplináris kutatás tanulságait ismerteti Szabó Á. Töhötöm, Markó Bálint és Hartel Tibor tanulmánya (*Táj, tájhasználat és mezőgazdaság: a mezőgazdasági termelés átalakulásának tényezői egy erdélyi rurális térségben*). A kulturális antropológia és az ökológia módszertanát és megközelítéseit alkalmazó szilágysági terepmunka során a kutatók a mezőgazdasági termelés átalakulásának tényezőit vizsgálták. Arra is rámutatnak, hogy ebben a sajátos, erdélyi rurális térségben a hagyományos gazdálkodáshoz kapcsolódó tudásban hogyan tükröződnek a mozaikos, fenntartható gazdasághoz hozzájáruló tájhasználati tudások, illetve a változások milyen feszültségeket okoznak az adott tájhasználati rendszerekben és az erről való gondolkodásban.

Megyesi Boldizsár *Polgárosodásvita három évtized távlatából: áttekintés a mai mezőgazdasági üzemek tulajdonosainak társadalmi hátteréről Magyarországon* címmel a mai magyarországi mezőgazdasági üzemek tulajdonosainak társadalmi hátterét tárja az olvasó elé. Tanulmányában a polgárosodás-elméletekre reflektálva modellezi le a rendszerváltás utáni Magyarország agrárszerkezeti változásait, ugyanakkor rávilágít arra, hogy ez a fajta mezőgazdasági specializáció miként jár együtt egy párhuzamos

világ kialakulásával, ahol a szereplők a lokalitásokban, helyi kapcsolatrendszerekben nem vesznek részt, illetve a helyi technológiai és pénzkezelési minták szerveződésére nincsenek hatással.

Az Együttélési pályák: kortárs rurális életvilágok vizsgálata Kelet- és Északkelet-Magyarországon című írásban Biczó Gábor a jelzett régió lokális társadalmának átalakulási folyamatait szem előtt tartva, a narratív kritícizmus antropológiai elméletének alkalmazásával egy alföldi kisváros magyar–cigány etnikai együttélési helyzeteinek szituatív értelmezésére vállalkozik.

Kinda István *A Mikes-tölgyek árnyékában. Etnikai terek és törekvések Zágónban* címmel a háromszéki Zágón etnikai viszonyait vizsgálva elemzi a mindennapi interakciókban tetten érhető viszonyulásokat és gesztusokat, illetve viselkedésmódokat. A tanulmányból kiderül, hogy a mindennapok során is érzékelhető társadalmi különbségeket ellenére az együtt élő etnikumok (magyarok, románok, magyar anyanyelvű cigányok, illetve román anyanyelvű, *kalányosok*nak nevezett cigányok) a lehetőségekhez mérten súrlódásmentesen élnek egymás mellett.

Etnicitás és identitás határ menti rurális vallási közösségekben. Magyar anyanyelvű ortodoxok Szatmárban című tanulmányában Szilágyi Levente a román eredetű magyar anyanyelvű népesség magyar–román hibrid identitását célzó kutatás részerményeit tárja az olvasó elé. Az Óvárin, Vetésen és Szamosdarán végzett kutatás középpontjában egy olyan, korábban alig vizsgált, Szatmár romániai részén élő közösség áll, amelyben sem a magyar, sem a román etnikus kategória nem normatív erejű, és egyfajta disszimilációs folyamat különböző stádiumai figyelhetők meg.

Gagyai József tanulmányában (*Zaj és csend a társadalomban*) arra hívja fel a figyelmet, hogy a digitális korban, a digitális eszközhasználat motivációit tekintve két egymással párhuzamosan létező társadalomról beszélhetünk: a zaj és a csend társadalmáról. Bemutatja, hogy a digitális technika, a gépek, a nagyváros vagy éppen a földhöz való viszony miként alakították az emberi kapcsolatokat, milyen sűrűség jellemző azokra, és mindezek milyen kapcsolatban állnak a zajjal vagy éppen a csennel.

A médiaeszközök hatása a rurális térben című tanulmányában Lovas Kis Antal a televízió és az internet hatását vizsgálja. Rámutat arra, hogy a médiából származó információk amellet, hogy folyamatos külső hatást jelentenek, a virtuális tér használatával egyre gyakrabban lokális válaszokat is kiváltanak. Rámutat arra, hogy a lokális közösségek társadalmi folyamatainak megértése csak abban az esetben lehetséges, ha a kutatók egyidejűleg nyomon követik az online és offline világokat is.

Vajda András *A disznótartás és disznóölés alakulása a Maros menti Sáromberkén* című írásában az erdélyi rurális közösségek egyik meghatározó használatának, a disznónak tartási és feldolgozási módjait mutatja be. Tanulmányát pedig helyszíni terepmunka alapján az ehhez kapcsolódó, az elmúlt száz évben folyamatosan változó, átalakuló szokások elemzésével egészíti ki.

A kötetet Balogh Balázs és Fülemile Ágnes *A „svájci villa” típusú építkezés divatjának hatása Kalotaszegen* című tanulmánya zárja, mely a jelzett

építkezés városi és polgári hatását vizsgálja egy néprajzi szempontból jelentős régióban. Az 1890-es években kialakuló épületdekorációk elterjedése és felvirágzása ezen a vidéken több tényezőnek köszönhető. A vidék famegmunkálási hagyományai mellett a kalotaszegiek megnövekedett mobilitása és az arra épülő rugalmas jövedelemszerzési stratégiák, a polgári hatások befogadására és adaptációjára való kulturális nyitottság eredményeképpen egy reprezentatív dekorációs stílus alakulhatott ki.

Elmondható, hogy a tanulmánykötet jól illeszkedik a Kriza János Néprajzi Társaság hasonló tematikájú kiadványainak sorába, melyek a 21. századi Kárpát-medencei vidéken zajló folyamatok jobb megértéséhez segíthetik hozzá a szakembereket, illetve a téma iránt érdeklődő „kívülállók” is betekintést nyerhetnek a jelenben zajló kutatásokba és megismerhetik azok eredményeit.

Nagy Ákos

Hitek, határok a múltak és jövők között

Györfy Eszter: *Átrajzolt határok. Felekezeti együttélés, vallási és etnikai kötődések Székelyföld és Moldva határán*. Bp., Balassi Kiadó, 2021., 328 oldal és 16 képmelléklet

Peti Lehel: *„Krisztus ajándéka van bennünk.” Pünkösdzimzus moldvai román, roma és csángó közösségekben*. Bp.–Kvár, Balassi Kiadó–Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2020., 164 oldal és 24 oldal képmelléklet

Ahogy a kolozsvári néprajz és szociológia, pszichológia és filozófia szakok mellett egyre markánsabb helyet nyert a kulturális antropológia is, valóságos intézményközi versengés indult meg a magyarországi, erdélyi, romániai antropológusok között. A magyar nyelvi térfélen az ELTE, a miskolci, debreceni tanszékek mellett gazdagodott, kínálatában bővült a szegedi, veszprémi és a pécsi néprajzi-antropológiai tanszék is. Lettek eközben állandó műhelyek, szakirányú tárgykörök, ágazati tudásterületek, melyekben (sok egyéb között) mind markánsabb

szerepet, utóbb elismerő visszhangot is kapott a Pécsi Tudományegyetem Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszékén indult *Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából* sorozat eddigi tizenkét kötete. A Pócs Éva gondozásában és sorozatszerkesztői gondossága révén a műhelyéből kinőtt néprajzos nemzedék egy új tónusa, megújult eszközrendszere és kitágított szemléletmódja hódít teret immár, miközben Pócs is ontja a gazdagabbnál gazdagabb konferencia- és tanulmányköteteket. Elég itt a sorozat gyimesi lakodalmakra, zombori

A. Gergely András (1952) – politológus, kulturális antropológus, az Eötvös Loránd Tudományegyetem, Társadalomtudományi Kar, Pécsi Tudományegyetem DTI oktatója, a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság volt elnöke, Budapest, andrasergerelya@gmail.com

ördögüzőre, orvosistenekre, ünnepekre, babonákra, mágikus cselekedetekre vagy pogányokra, boszorkányokra fókuszáló szerzői köteteit megidézni, s rögtön világossá válik, miért is érdemes belátó pillantást vetni a nemrégiben megjelent *Present and Past in the Study of Religion and Magic* (Hesz Ágnes és Pócs Éva szerkesztette) kötetre vagy Györfy Eszter *Atrajzolt határok. Felekezeti együttélés, vallási és etnikai kötődések Székelyföld és Moldva határán* című kiváló monográfiájára utalni (a sorozatról a Balassi Kiadó weboldalán részletek is találhatóak), valamint Peti Lehel alább még bemutatandó művére is. Mindezek világosan jelzik, hogy a szakrális néprajz szinte új korszaka zajlik, hiszen nem kevés felekezeti, etnikai, rítusváltási, pasztorációs és lelki-ségi sajátosság között élünk, mely kiegészül, olykor fölülrördök a modernitás politikai-vallási korszakának párhuzamosan folyó román és magyar nemzetépítési stratégiáival, etnokulturális kölcsönhatásokkal, regionális sajátosságokkal, vagy univerzálisnak minősülő jelenségek vallástudományi megközelítésével hasonlóképpen.

Györfy Eszter történeti, demográfiai, felekezeti, vallási és nyelvi vegyességeket vagy kölcsönhatásokat elemző terepmunkái (kiemelten Kostelek és a moldvai csángó oktatási programok szakrális területei, vallás és identitás, felekezeti együttélés, kölcsönhatások és újraképződő belső határok rész-kérdései) arra mutatnak rá, miképpen formálódik a 19. századtól napjainkig a magyar és román kettős kötődésű, intézményes és családi vallási élet ott, ahol maga a község közössége is a „köztesség” állapotában érzi magát a vallás mindennapjaiban és a társadalom újraértelmező eljárás módjainak folytonosan újrainrodó helyzeteiben. E határátlépések a felekezetek közötti megosztottságot az etnikai és nyelvi közösségek közti megosztottsággá változtatják (avagy bővítik inkább), melyek azután megannyi kulturális szinkretizmust, kettős és „mozgó” kötődést eredményeznek. Györfy kutatásának helyszíne a régi Csíkszék keleti peremén, Székelyföld és Moldva határán fekvő területként sok száz éve magyarok és románok, római és görögkatolikusok (idővel ortodoxok) együttélésének színtere, avagy határpontja a

térben is. E pontszerűség inkább a térségi identitás alkotóeleme, de a kosteleki társadalom vallási és közösségi életét tanulmányozva intenzív felekezeti „találkozást” tesz kimutathatóvá, amit tartózkodóan nem nevez „identitásnak”, hanem helyette felekezeti és etnikai kötődéseket értelmez empirikus elemzésében. Értelmezi azt is, hogy az egyéni és kollektív összetartozások megannyi más hatáselemmel is föltárható kapcsolatban vannak (így nyelvi, nemzedéki, nyelvi, állampolgári, lokális, regionális, kulturális elemekkel), vagyis követi a Fredrik Barth megalakította etnicitásterminológia többszintű hovatarozási keretében pontosítható mikrolokális módszert, ennek révén eljut a politikai entitáshatárok átírásának, „fizikai atrajzolásának” egyházpolitikai hatásaiig és a közösségen belüli határképződések újrakonstruálásának részletrajzáig. A kötet történeti, vallás-politikai, demográfiai, rítusváltási és etnopolitikai konstrukcióit az első három fejezet módszertani, szakirodalmi és elméleti háttérképe előzi meg, erre következik a nyelvhasználat és pasztoráció évtizedeinek bemutatása, hogy ezekre építse a román és magyar államszocialista stratégiák bemutatását. Az ötödik fejezet már a nyelvi identifikációs tervszerűség, egyházak és iskola, oktatási programok és kortárs trendek felé tér ki, a hatodik már az együttélés rendszerváltás utáni időszakának komplex dinamikáit, kölcsönhatásait, vegyesházasságok és vallás-váltások köztességeit, a kapcsolatok családokon belüli átszíneződésének alakzatait részletezi, egyúttal ezek intézményeit (autentikus vallásosság, egyházak szerepe, papok funkcióváltozása, gyülekezeti élet) is bemutatja a „helyi vallás szinkretizmusára”, az összefonódások sosem egyirányú folyamataira, a határfogalom újrakonstruálására és a határátlépések helyrajzára kitekintéssel. A kötet alapján Kostelek olyan hely, ahol a hosszú távú asszimilációs folyamatok eredményeként a vallási, nyelvi, kulturális elemek sokrétű keveredése, egymásba fonódása mellett a közösségek e 20. századi politikai-vallási átrendeződése nyomán változó módokon és intenzitással kapcsolódtak egymáshoz, ennek illusztrációjaként e közösségek egyikében mutatja be a felekezeti együttélést, a helyiek vallási és etnikai kötődéseinek

folyamatait. Esettanulmányával és további kutatási tapasztalatokkal, forrásokkal a helyi társadalmi és vallási élet együttélési és a közösségen belüli felekezeti-etnikai határok szempontjából legfontosabb példázatait illusztrálja. E „köztes” helyzetű faluközösség számára maga a Váltás/Változás messze nem valódi történeti határpont, a történelmi krízishelyzetek és a hétköznapi hitvilág kevert kulturális örökségei ellent is állnak a román vagy a magyar etnikai interpretációknak, a megosztó külső hatásoknak, a vegyesházasságok elimináló befolyásának vagy az oktatás szolgai szerepvállalásának. Összegzésképpen is hangsúlyozza: nem a helyi vallás és vallásosság egészét jeleníti meg, csupán rész kérdéseire koncentráll, de azt történeti ívbe ágyazottan jeleníti meg.

A Balassi Kiadó újabb könyvei közül kiemelt érdemel Peti Lehel: *„Krisztus ajándéka van bennünk.” Pünkösdzizmus moldvai román, roma és csángó közösségekben* című tanulmánykötete, melyben „Kelet-Románia egy etnikailag és felekezetiileg vegyes kistérségének pünkösdi közösségeiben végzett terepmunkán alapuló vallásantropológiai kutatás eredményei” és szemléletmódjának empirikus tapasztalatai kaptak helyet a mentalitások, a közösségi önszerveződések, vallás – migráció – etnicitás hármasságában, funkcióval felruházott törekvések történeti közegebe ágyazottan. Peti Lehel számos korábbi munkája után olyan moldvai pünkösdi közösségek vizsgálatára, rituális gyakorlataik és szertartások részletekbe menő feltárására vállalkozott, „amelyek katolikus vagy keleti ortodox, azaz csángó vagy román többségű falvakban, illetve nagy számban román által lakott településeken található”. Mint kortárs vallási és társadalomtörténeti szemléletű kutató e pünkösdi közösségek kialakulásának történeti működésrendjét, rituális eljárásaikat, új közösségek születésének interkulturális vagy szinkretikus folyamatait, egymással kialakított változó viszonyait is megnevezi, elemzi. E pünkösdzizmus szertartásrendi tevékenységrendszerének, a „karizmatikus rítusok” megjelenésének, hálózatokba szerveződésük tradícióvá váló jelenségeinek, akár a megtérés indítékainak és a lendületes térségi modernizációs folyamatoknak

e közös szemléje révén mintegy annak aprólékosabb feltárással lehetséges megértését teszi lehetővé, hogy a (Györfy Eszter által is bemutatott etnikai-kulturális, felekezeti) kölcsönhatások miképpen érvényesülnek mégis a moldvai roma csoportok áttéréseiben, funkcióváltozásában, felekezeti megtéréstörténetek érvényesülésében, illetve miként formálódnak a karakteresen különböző közösségekben a belső választóvonalak. A kötet Bevezetón túli hat nagyobb fejezete világos struktúrában, esetpéldajelleggel épül egymásra, szinte formailag is követve a belső határképződési, zárási és nyitási, tradíciómegkötési és modernizációs zónákban föllelhető jelenségeket. S bár *A Szentlélek ajándékai és karizmatikus rítusok dolgozat* látszólag nagymértékben eltér *A pünkösdzizmusra való áttérés okai és funkciói egy moldvai roma közösségben* tanulmánytól, vagy a migrációs térség visszahatása egy kelet-moldvai kolduló roma közösség életvitelére látszólag távol esik „a nyelveken szólás szerepe” tárgykörtől, de a szintér szereplői is, a hitvilágok és rituálék (glosszológia, ördögűzés, jóslás, prófécia) eltérő változatai is más-más funkciók mellett úgy függenek össze, hogy mindezek rituális változatai, a társadalmi környezet behatásai, a rítusokat gyakorló/felügyelő specialisták tevékenységét (közösségvezető, diakónus, prorok/jós stb.) jellemző aktivitást mégis közös értelmezési keretbe tudja illeszteni. A kötet egésze ugyanakkor kísérletet tesz „a pünkösdzizmus mentalitására, a közösségek szerveződésére gyakorolt hatásának feltárására, illetve vallás, migráció és etnicitás kapcsolatának elemzésére is” (jelzi a hátoldali ismertető), kiemelve a mikrorégióban működő csoportok egyediségében és közös jellemzőikben egyszerre meglévő analógiákat, a majd’ minden téren egymástól eltérő felekezeti szerveződések etnikai hátterét (római katolikus csángók, ortodox keresztény románok és vegyes lakosságú történeti térségek jellegét), a gyülekezet reprezentánsainak interjúk vallomásából fakadó, illetve a „hálózatiság” dinamikáját mutató három faluközösség sajátosságait szimbolizáló jegyeket. E többfókuszú, több színterű, többközösségű feltárást kiegészíti a terepről angol–francia–olasz munkavállalóként távozók bemutatásával, a

rituális különbségek jellemzésével (az exorcizmus, a nyelveken szólás, a prófécia, a gyógyítás, jóslás, jövődőlés sajátosságaival), de hangsúlyt helyez „a Szentlélek ajándékainak” szerepére épülő vezetői legitimitás érzékeny bemutatására is, szakirodalmi kitérőkkel kiegészítve, értelmezési aspektussal alátámasztva. A kötet záró migrációs tanulmányokban a megtéréstörténetek és csatlakozási hatáseggyüttesek részleteiről is látképet ad, a megtéréseket szakaszolja, a migráció és integráció kérdéseit sem hagyja feledésben. Sajátos „új identitásmarkerek” mögött álló képzetek, tartalmak, nyelvi jegyek karizmatikus

értékmomentumainak feltárására is figyelmet fordít, s mindezeket a Pócs Éva vezette Kelet-Nyugat Vallásetnológiai Kutatócsoport támogató részvétele révén megfogalmazott összegzésbe is szervesen beilleszti. Művében a fenti kötetek összhangja, egybecsengő vagy sajátos jelenségegyüttesek tónusa szintúgy a korunkban lassan már elengedhetetlen interetnikus és vándorlásföldrajzi összkép szakrális dimenzióinak komplex feltárásává áll össze, a térségünkben jellemző lelkiségi univerzumban.

A. Gergely András

A ruszinok történetének dokumentumai mint nemzeti örökség

A magyarországi ruszinok és ukránok. Szerk. Fedinec Csilla–Szakál Imre–Cserniczkó István. Bp., Magyar Nemzeti Levéltár, 2020. 274. old.

A Magyar Nemzeti Levéltár 2018 júliusában nyitott népiismereti kiállítást *Kik vagyunk? Magyarországi nemzetiségek* címmel. A kiállítás nyomán, annak célkitűzéseit követve indított 2020-ban forrásokat közlő kiadványsorozatot *Magyarországi Kisebbségek: Nemzeti, Nemzetiségi és Vallási Közösségek* címmel, melynek első forrásgyűjteménye a magyarországi ruszinok és ukránok múltjából merít. A sorozat kötetei, valamint a kiállítás a különböző etnikumok ismertetését célozzák, az együttlélés dokumentumaiból tesznek közzé. A vállalkozás a nemzetiségeket, azoknak az államalkotó nemzettel való együttlélését a mindenkori magyar állam kulturális örökségeként keretezi. A sorozat szerkesztői L. Balogh Béni, Majtényi György, Mikó Zsuzsanna, Szabó Csaba. A forrásgyűjtemények kiadását a sorozatban egy, a nemzetiségi kérdés magyarországi történetét tárgyaló tanulmánykötet előzte meg.

A Fedinec Csilla, Szakál Imre és Cserniczkó István által szerkesztett, *A magyarországi ruszinok és ukránok* című kötet célja a szerkesztők

megjelölése szerint olyan írárok közzélése, amelyek „a ruszin és az ukrán nemzetiségek magyarországi történetének legfontosabb jellegzetességeit tükrözzék”. A források szelekciójában fő kritériumot jelentett az, hogy a magyar olvasóközönség számára korábban nehezen hozzáférhető forrásokat tegyen e kötet elérhetővé. Az is egyértelmű ugyanakkor, hogy a szerkesztők egy többé-kevésbé folytonos történeti ívet igyekeztek megrajzolni, ezekhez a politikátörténeti korszakokhoz rendelnek – egyfajta arányosságot is szem előtt tartva – szövegeket. A kötetet egy bevezető tanulmány nyitja, illetve egy, a szerkesztői elvekre és a közlés módjára vonatkozó rövid szerkesztői jegyzet. A kötet második, terjedelmesebb része *Dokumentumok* alcím alatt a szelektált forrásokat hozza hat fejezetbe csoportosítva.

Fedinec Csilla az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézet tudományos főmunkatársa. Kutatásai Kárpátalja 20. századi történetére, Ukrajna politikátörténetére, a Kelet-Közép-Európai kisebbségi kérdésre

Lingvaj Julianna (1992) – doktorandusz, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Hungarológiai Doktori Iskola, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, julianna.lingvaj@outlook.com

vonatkoznak, több kutatási projekt vezetője. Szakál Imre a beregszászi II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola kutató oktatója, a Történelem és Társadalomtudományi Tanszék docense. Vizsgálódásai Kelet-Közép-Európa első világháború utáni történetére, és emlékeztörténetére vonatkoznak. Cserniczkó István a főiskola rektora, a Magyar Tanszéki Csoport professzora. Kutatásai elsősorban szociolingvisztikai és nyelvpolitikai tárgyúak. A kötet mindhárom szerkesztője e tárgykörben gazdag tudományos munkásságot fejtett ki, együtt és mások közreműködésével az utóbbi években több publikáció által bővítették a kárpátaljai magyarokról és ruszinokról való történeti, valamint társadalomtudományi tudást. Elég megemlíteni csupán két frissen megjelent monografikus jellegű munkát: a Fedinec Csilla és Cserniczkó István által szerkesztett, 2019-ben közreadott „*Ruszin voltam, vagyok, leszek...*” című népszerű olvasókönyvet, egyetemi tankönyvet (a Charta XXI Egyesület és a Gondolat Kiadó közös kiadványa), valamint a Fedinec Csilla, Font Márta, Szakál Imre, Varga Beáta írásait tartalmazó *Ukrajna története: régiók, identitás, államiság* című, 2021-ben megjelent kötetet (Társadalomtudományi Kutatóközpont és a Gondolat Kiadó).

A *magyarországi ruszinok és ukránok* című kötet több szempontból is figyelmet érdemel. Célja nem a legújabb tudományos eredmények közlése, hanem némely történeti források közzététele, elérhetővé tétele. A kötetben közölt források a kutatóknak kiindulópontként szolgálhatnak, viszont mind a sorozat koncepciója, mind a vizsgált munkában tetten érhető szerkesztői döntések az ismeretterjesztő, népszerűsítő, értékmegőrző funkciókat erősítik. A bevezető tanulmány a ruszinok nyelvével és politikátörténetével foglalkozik, a magyar nemzeti történet e népcsoport szempontjából meghatározó eseményeire koncentrál. A szerzők elsőként a nyelv és nyelvjárás elhatárolásának nehézségeire reflektálnak, a szláv nyelvek történetébe adnak betekintést, a *ruszint* mint terminust és a hasonló jelentésben használt más etnonimákat ismertetik. Ezt követi egy történeti vázlat, mely különös figyelmet szentel a

betelepedés körüli vitáknak, a ruszin lakosság és a keleti rítusú görögkatolikus egyház kapcsolatának, illetve a 19. századi fejleményeknek. A bevezető tanulmány igényesen megírt, változatos bibliográfiai hivatkozásokkal ellátott ismeretterjesztő munkának tekinthető. A témakör tágabb szakirodalmi kontextusában vizsgálva a jelen kötet helyét, az tűnik ki, hogy nézőpontjában az a ruszin kérdés angolszász tudományos feldolgozásától, főleg Paul Robert Magocsi munkásságától szándékosan elhatárolódik. A gesztus elsősorban a hivatkozások, említések elmaradásában érhető tetten. Egy alkalommal a bevezető tanulmányban explicit módon is nyilvánvalóvá válik. Nem véletlen, hiszen a problémakör más nézőpontból artikulálódik az Egyesült Államokban és Kanadában, mint Magyarországon és Ukrajnában, eltérő előfeltevések, kutatói pozíciók, kultúrpolitikai célok érhetők tetten ezekben a munkákban. A ruszin nyelv és etnikum léte, az ukrántól való önállósága Európa közép-keleti régióiban politikailag erősen terhelt kérdéskör. Magyarországon és Romániában hivatalosan elismert nemzeti kisebbségnek számít, az intézmények és gyakorlatok szintjén (például a népszámlálások, anyanyelvi oktatás stb.) további bizonytalanságok és nehézségek merülnek viszont fel.

A bevezető tanulmánnyal összhangban a kötet második része a tematikusan válogatott forrásokat hozza, főként a tágabb közönség (illetve az oktatás) számára igyekszik azokat közvetíteni, nem beszélhetünk ez esetben kritikai szövegkiadásról. A szándék természetesen meghatározza a közlés módját. A jegyzetek az egyértelműsítést szolgálják a rövidítések feloldása, a hivatkozott személyek beazonosítása, néhány életrajzi adat közlése által. Nem tartalmaznak a közölt források szöveggörnyezetére vonatkozó magyarázatokat vagy bibliográfiai kiegészítéseket, a szövegek jelentéseire nem világítanak rá. A közölt források nyolc fejezetet alkotnak. Az első a *Középkori krónikák*. A fejezetben Anonymus *Gesta Hungarorum*ának, valamint a *Nyesztor-krónika* néven ismert munkának egy-egy részletét találjuk. A második csoportba sorolt hat szöveg az önmeghatározás kérdését tematizálja,

címe *Kik vagyunk?*. Az abban közölt források 1880 és 1940 között jöttek létre. Egy szöveget oroszból fordított Fedinec Csilla, egyet ukránból Gazdag Vilmos. A harmadik szövegcsoport *Törvénykezés* cím alatt két jogi szöveget tartalmaz: ruszinokra vonatkozó részleteket az 1918. évi X. néptörvényből, illetve egy 1939. évi rendeletből. A *Nemzeti ébredés kora* a leggazdagabb és legterjedelmesebb szövegcsoport. 21 írást ölel magába 1848 és 1915 közötti keltezéssel. A szövegek egy része kéziratos forrás, egy része a sajtóban vagy a *Képviselőházi naplóban* jelent meg. Tárgyakat illetően részben a ruszin nyelv helyzetét és az írásmódot tárgyalják, egy részük az oktatásra vonatkozik, egyházi körlevél, vagy gazdasági vonatkozású. A *Ruszka Krajna* című fejezet szűk két év hét forrását tartalmazza, püspöki körleveleket, a Magyarországi Rutének Néptanácsának alakuló ülésének jegyzőkönyvét, illetve más, főként közigazgatási tárgyú írást, melyek mind a megváltozott politikai/adminisztratív helyzetre, az autonóm kárpátaljai jogterület (kormányzósági terület) kialakítására reagálnak. A *Kárpátaljai Kormányzóság* címet viselő szövegcsoport 1932 és 1941 között kelt, főleg hivatalos dokumentumokat tartalmaz. A *Szocialista korszak* szövegei alkotják a kötetben a legszerényebb együttest: három minisztériumi/népbiztosi nyilatkozatot hoz 1945-ből, illetve Udvari István írását a ruszinokról 1994-ből. Az utolsó forrásokat közlő fejezet a rendszerváltások utáni időszakból válogatott, 1990 és 2004 között kelt politikai dokumentumokat tartalmaz. A legfrissebb forrást Ukrajnának a határon túli ukránokról 2004-ben elfogadott törvénye képezi. A forrásközléseket rövidítésjegyzék és személynévmutató követi. A dokumentumok eredeti megjelenésének könyvészeti adatai, fordítások esetében az eredeti cím, a fordító, illetve a korábban nyilvánosságra nem hozott dokumentumokat illetően a forrás jelzete és más információk az egyes szövegek után a legendában olvashatók.

A vizsgált forráskiadvány változatos típusú dokumentumokat tesz elérhetővé, melyek egy szinte egy évezredes időszakot fednek le.

A kezdeményezés igen jelentős, hiszen a népcsoportot vagy a régiót érintő történeti, néprajzi, nyelvészeti, társadalomtudományi kutatások egyik mai napig nehezítő körülménye az, hogy a források több különböző ország állami és egyházi archívumaiban őrződtek meg, sok esetben nehezen hozzáférhetőek, továbbá, változó a források nyelve. Az ismertetett kötet tehát egy lényegi feladatot vállal magára, hiánypótlóként figyelmet érdemel, viszont ebben a formában a gyakorlati alkalmazás lehetőségei minimálisak. A közölt források egy túl tág időintervallumot és tematikai palettát fednek le, a dokumentumok történeti és diskurzív kontextusai tisztázatlanok, ezért a kötet csak korlátozottan hasznosítható tudományos kutatómunkában. Amennyiben tudás-népszerűsítő kiadványként vesszük kézbe, hasonló, de ugyanakkor más problémák is felmerülnek. A jegyzetekben közölt információk sok esetben nem elegendőek a források megértéséhez, a szerzői nézőpont, pozíció beazonosításához. Az olvasók könnyebb eligazodását szolgálta volna az, ha a bevezető tanulmány mellett vagy helyett az egyes fejezeteket, szövegtömböket kísérték volna rövidebb magyarázatok. A célszerűtlenség forrása, úgy tűnik, nem a kötetben magában, hanem a sorozat koncepciójában keresendő. A projekt a nemzeti-ségeket és azok együttélését Magyarország nemzeti kulturális örökségeként kezeli, így a cél elsősorban (kulturál)politikai. Ennek értelmében, bár a tárgykört jól ismerő szakemberek szerkesztik a kötetet, és jegyzetelik a közölt forrásokat, mozgásterük korlátozott. Az örökségésítés kapcsán vissza-visszatérő kérdés, hogy átjárható-e a határ a tudomány és a kulturális örökség diskurzusai között. A kortárs tudományelméleti gondolkodásban egyre inkább elfogadottá vált az a nézőpont, miszerint a tudás termelése nem (lehet) politikamentes. Ez viszont az önreflexivitás szükségességének imperatívuszát vonja maga után. A reflexivitás hiányában az olvasó jogosan bizalmatlanná válik, ahogyan e kiadvány kapcsán is, és megkérdőjelezi, hogy valójában kinek az érdekeit szolgálja.

Lingvay Julianna

Medvefolklor (ki)alakulóban

Nagy Zoltán: *Medvék, vadászok, történetek. A medve és az ember a Vaszjugán mentén [PNEKAT füzetek 1.]. Pécsi Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék–L'Harmattan Kiadó, Pécs–Budapest, 2021. 208 old.*

2022 márciusában a kolozsvári Magyar Néprajz és Antropológia Intézet szervezésében Nagy Zoltán néprajzkutató, kulturális antropológus tartott előadást *A medvétől mindenki reszket egy kicsit* címmel. Etnobotanikai, etnoökológiai gyűjtéseket végző, az erdélyi tájat emiatt sokat járó kutatóként magam is jól tudom, milyen egy viszonylag elzárt településre, terepre úgy eljutni, hogy közben az ember fél a medvétől. Néhány éve egy zárt patak völgyben gyalogosan haladva találtam szembe magam anyamedvével, mely bocsait féltette, menekítette. Hogy a támadást hogyan és miért úsztam meg egy komolyabb figyelmeztetéssel és az ezzel járó ijedtséggel, ma sem tudom, de ez a találkozás sok mindenben meghatározó volt a későbbiekben: azóta figyelek tudatosan a medve és ember kapcsolatát taglaló történetekre; olvasom a medvékről szóló, egyre szaporodó híradások mellett a fotósok, vadőrök és mások tollából született ismeretterjesztő publikációkat; követem a téma igen gazdag szépirodalmi reprezentációját. Mindez – úgy gondolom – a félelemkezelési és -feldolgozási mechanizmusom része. S talán ezen előzmények és személyes élmények, illetve érdeklődések mentén vettem nemrég kézbe Nagy Zoltánnak a fent említett előadása alapjául szolgáló, 2021-ben napvilágot látott kötetét is, melynek címe *Medvék, vadászok, történetek. A medve és az ember a Vaszjugán mentén*.

Az Orosz Föderációban, a nyugat-szibériai Vaszjugán folyó mentén, Kargaszok járás Tomszk megyéjében (pontosabban Novúj Vaszjugánban és Ozernojében) a hanti kisebbség tagjai között végzett három évtizedes, rendszeres gyűjtőmunkája és kutatásai során (a terepen töltött összesen mintegy közel 2 éve alatt) Nagy Zoltán is számtalan esetben botlott medvékről, medve és ember kapcsolatáról

szóló történetekbe, s ezen szövegeket egybegyűjtve most önálló kiadványban adta közre. A magával ragadó stílusban megírt könyv immár a néprajzos-antropológus szemüvegén keresztül látja és látatja a „homo narrans” és medve kapcsolata mellett a terepen félve mozgó kutatót is. Nemcsak a kutató társadalom tagjai, a megszólaltatott adatközlők, de az antropológus nagyvadhoz való viszonya is szépen kirajzolódik e kötet hasábjairól. És miként keltette fel Nagy Zoltán érdeklődését a téma? Hasonló módon, mint jelen recenzens fent leírt esetében: 1992-ben, terepre való megérkezésekor szinte rögtön a helyiek megtanították, hogyan kell „minden eshetőségre felkészülni” vasvillával szűrni, ha támad a medve. „Az elszabadulóban lévő zsigeri félelmet” később a kutató, Nagy Zoltán is csak úgy tudta „visszaszorítani”, hogy eltökélte, erről a számára abszurd helyzetről egyszer még kötetet ad közre: „Ekkor határoztam el véglegesen [...], hogy saját félelmemet leküzdendő, megpróbálom tudományos vizsgálat tárgyává tenni az ember és medve viszonyát, és hogy tanulmányt írok a medvéről, illetve a medvéhez kapcsolódó félelemről is” – írja a bevezetőben. Nagy Zoltán mégsem autoetnográfiaírt („jómagam medvével sosem találkoztam” – árulja el kötet legvégén), hanem saját élményei tükrében próbálja megérteni a helybeliek kapcsolatát a nagyvaddal.

Érdekes módon a medvékkel szembeni erdélyi és vaszjugáni attitűdökben, a nagyvadra vonatkozó ismeretanyagban, a nagyemlősről szóló történetek fő típusaiban lényegi különbségek (látszólag) nincsenek. Bár tény, hogy utóbbi térségben (s általában az obi-ugor népek kultúrájában) még mindig dokumentálhatóak a nagyvadhoz köthető bizonyos kultikus képzetkörelemek, illetve az állat vadászatának is sokkal színesebb, gazdagabb

Nagy Zsolt (1991) – doktorandusz, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Hungarológiai Doktori Iskola, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, nagyczszolt@yahoo.com

kultúrája, hagyománya alakult ki, illetve maradhatott fenn, mint Erdélyben. A medvék szakralitása mellett azonban mindkét térségben megvannak az ún. profán tulajdonságok, a medve „az erdei hétköznapi meghatározója is”. Hasonló az asszimiláló, sajátos identitás- és etnicitásalakzatokat mutató hantikhoz és erdélyiekhez (ezen belül pedig a székelyekhez) való viszonyulás a többségi társadalom (az oroszok és románok), az ún. „kívülállók” részéről is. Gyakran asszociálják, kapcsolják össze például őket a medvével, tartják számon, fejezik ki (írásban, szóban, képen), hogy életükben kiemelt szerepet játszik e nagyvad. A területi, etnikai sztereotípiák megfogalmazásában, a sztereotípiák sokszor kényszeres megalkotásában, a lokális kulcsszimbólumok teremtésében, fenntartásában mindkét esetben fontos szerep jut a medvének. Kétségtelen tehát, hogy a medve mindkét esetben a kultúra egyik megragadható csomópontja, a róla való beszélésben pedig nem igazán lehet olyan elemeket, sajátosságokat, stílári vagy tartalmi vonásokat tetten érni, amelyek csak a hantikra vagy csak az erdélyiekre, székelyekre lennének jellemzőek. Nagy Zoltán és az általa kutatott hanti társadalom esetében itt talán kivételt csupán a medve különlegességére, tiszteletére vonatkozó olyan megjegyzések jelentenek, amelyeket a kutató is szívesen hoz kapcsolatba a korábban a Vaszjugán mentén létező medvekultusszal. A két kisebbség módszeres összehasonlítása ebből a szempontból természetesen külön kutatás tárgyát is képezhetné, de tereptől, kutatott társadalomtól szinte függetlenül, a medve és ember kapcsolata mint téma talán önmagában is elegendő, hogy Nagy Zoltán kötete az erdélyi olvasók és szakemberek érdeklődését is felkeltse.

A kiadványban a szerző először a „szakralis medve”-koncepció legfontosabb elemeit mutatja be a (vaszjugáni) hanti kultúrában. Mindezt Nagy Zoltán csupán azért végzi el a rendelkezésre álló – viszonylag gazdag – etnográfiai, folklorisztikai szakirodalom alapján, a kutatástörténeti előzmények felvázolásával (a néprajzi leírásoktól a medvéneket, medveünnepi színjátékokat tartalmazó folklorgyűjteményekig), hogy az olvasó is átfogó képet kapjon arról, mi is az a képzetrendszer, amelyben és amelyhez képest,

amely mellett a „profán medve” képe megjelenik, jelen van. A medvék rendkívül összetett és ma már csak töredékeiben élő helyi kultuszáról, közép-kelet-európai emberek számára kissé nehezen (meg)érthető szakralis aspektusairól lehetetlen is lenne egy ilyen kötet keretein belül részletesen, kimerítően írni, viszont még a témában járatlan, laikus olvasó is viszonylag elegendő információt kaphat, ha fellapozza azt: a medve horizontális és vertikális világszférák közötti mediatori szerepétől a különböző eredettörténetekig, a medvehús szertartásos, vallásos cselekedetek közben való fogyasztásától a medveeskü szokásáig, az ölési tabuktól a medvetor megülésétől, az álmefjétésektől a hiedelmekig, a medvekoponya kultikus hasznosításától a periodikus, sporadikus vagy alkalmi szertartásokig, medveünnepig valamennyi fontosabb kulturális elem említésre, bemutatásra kerül. Sőt, utóbbinak, a medveünnepnek még a felelevenített, színpadra vitt formájáról, valamint a szatirikus játékokban való továbbéléséről is mint folklorizmusjelenségekről információkat kaphatunk. Mára azonban az egykor gyakori rítusok, ünnepek a többségi társadalom, az oroszok hatására a primitívség, az elmaradottság kifejezőivé váltak, így azok fokozatosan kikoptak a hanti kultúrájából, a 20. századi gyors akkulturáció hatására „feloldódtak”. De feledésbe merültek többek között a – székelység körében is dokumentálható – medve testrészeinek, szerveinek népi gyógyászati hasznosítására vonatkozó ismeretek és egyéb tudáselemek is. Ami pedig e fokozatosan profanizálódó világban a „profán medvéhez”, a hanti mindennapi életét befolyásoló élelényhez kapcsolódó ismeretanyagot illeti, Nagy Zoltán három különböző módon próbálja az általa összegyűjtött történeteket bemutatni és értékelni:

1. Egyrészt közelebb próbál bennünket vinni annak a szerepnek a megismeréséhez, amelyet a medve tölt be a hanti világában, azaz a szerzőt az foglalkoztatja, hogy milyen kapcsolatok figyelhetőek meg az emberek és a medvék, valamint az istenek között, és hogyan válik a medve is az emberi társadalom részévé. Az első, amivel szembesülnünk kell, az, hogy „a medvét az emberhez rendkívül hasonlatosnak tartják” – írja, általában sajátos személyiséggel,

karakterrel, viselkedéssel rendelkező lényként írják le. Ebben a viszonyrendszerben a két élőlény, ember és medve viszonyát társadalmi viszonyként, kapcsolatrendszerként értelmezi Nagy Zoltán („erre minden okunk megvan” – vallja egy helyen), amelyben a felek motivációi, érzelmei, gondolkodási módja alapjaiban megegyezik (ahogy az ember fél a medvétől, úgy a medve is fél az embertől). A második fontos megállapítás az, hogy a medve és ember közötti kapcsolat alapvetően hierarchikus, s a medve az, „aki feljebb áll” (erősebb, okosabb, gyorsabb, ügyesebb stb.). Talán emiatt nemcsak az emberhez tartják hasonlóknak, hanem az istenekhez is, így gyakran természetfeletti képességekkel ruházzák fel, melyektől akkor sem lehet eltekinteni, ha az erdőben „hús-vér alakban” megjelenő medvéről beszélünk.

2. Másrészt a medvéhez kapcsolódó érzelmeket mint közösségi képződményt, kulturális eseményt, társadalmi viszonyt veszi górcső alá a szerző, a nemzetközi antropológia eredményeibe ágyazva a mondanóját. Részletesen a legfontosabbal, a félelem-érzettel foglalkozik, azaz azzal, hogy hogyan lehet együtt élni a félelemmel, hogyan lehet azt kezelni, negligálni, visszajára fordítani stb. Mindez a szerzőnek lehetőséget teremtett arra, hogy a medve és az ember kapcsolatának tematikus csomópontjait végigkövesse, s a félelem által eredményezett viselkedési mintákat, gondolkodásnormákat és a helyiek által a félelem esetén elutasított (pánik) vagy elfogadott (a félelem semmibevétele) kulturális forogatókönyveket részletesen megismerje. E fejezetből végül is az olvasó számára is egyértelműen kirajzolódik, hogy a hantik és a medvék közötti viszonyt a félelem mellett alapvetően még a tisztelet, a harag vagy épp a szeretet, barátság érzései határozhatják meg.

3. Végül pedig egy hosszabb, közel kétórás interjú kötetbe való beemeléseivel a medvéről való „szó szót hoz”-beszélés dinamikáját, a kalandra kihelyezett történetmesélést is dokumentálta a szerző. A nem stilizált, nem cenzúrázott, nem szelektált, nem javított (tehát szövegű), anonimizált beszélgetés – a lejegyzés nehézségei (orosz nyelvről fordítás, egyes terminusok megfeleltetésének problematikája stb.)

ellenére – révén a szerző a mai folklorisztikai gyűjtésekre jellemzően a teljes narrációgyakorlatból, a beszélésből, a beszédmódokból, a beszédhelyzetekből is lényeges elemeket megmutatott. E fejezetet áttekintve azonban több kérdés is felmerülhet. Így például, hogy vajon a medvére vonatkozó ismereteknek milyen szintjei vannak, honnan, milyen forrásokból szerezhették, gyűjthették a helyiek a tudásukat? Nagy Zoltán ennek megválaszolására nem vállalkozik, holott az adatközlők beszélgetéséből is kitűnik, hogy bizonyos esetekben például könyvekből, televízióból stb. szerzett ismeretekről, nem pedig tapasztalati vagy más, hagyományos úton szerzett tudáslemekről van szó. A közölt interjú és általában a kötetben leírtak illusztrálására ugyanakkor úgy gondolom, jó lett volna a kötetvégi mellékletben nemcsak térképlapokat, hanem néhány fényképfelvételt is közreadni, közelebb hozva ezáltal a hazai olvasókhoz e távoli terep nehezebben elképzelhető jellegzeteségeit (élő- és szálláshelyeket stb.). Ugyanitt teszem azt a megjegyzést, hogy orosz, illetve angol nyelvű kivonat kötetvégi közzététele ugyancsak indokolt lett volna e mű esetében.

Mindent egybevetve, Nagy Zoltán a medvét végül is mint kulturális kulcsfajt vette górcső alá, s a szakrális aspektusok helyett tudatosan fókuszált olyan kérdésekre, melyek a „profán medvéhez” kapcsolódnak. Tette mindezt úgy, hogy figyelmét elsősorban azok a történetek keltették fel, melyek jórészt olyan férfítársaságokban hangzottak el, ahol egyébként még akkor is meghatározta az emberek viselkedését, gondolatait a medve, amikor éppen nem volt jelen az állat, vagy nem beszéltek róla. A szerző azonban úgy tűnik, végig bizonytalan maradt abban a kérdésben, hogy e történetek megjelölésére, tipologizálására, műfaji, tematikai besorolására, összegző leírására mely „terminus technicus” a legalkalmasabb. Az „igaztörténet”, az „élménybeszélés”, a „hőstörténet”, a „családi történet”, a „rémtörténet”, az „oktató történet” kifejezések mellett a leggyakrabban feltűnő „vadásztörténet” kifejezés használatát még annak ellenére sem érzem minden esetben megfelelőnek az általa dokumentált, összegyűjtött és közzétett szövegekre, szövegtípusokra, hogy tudjuk,

ezeknek a történeteknek a mesélési alkalmai – a direkt gyűjtési szituációt leszámítva – általában maguk is jórészt a vadászatokhoz kapcsolódnak, s e szituációkban viszonylag könnyen elő is hívhatóak. A „találkozástörténet” kifejezés, bár még csak néhány éve kezdett erőteljesebben használatba kerülni az etnográfiai szakirodalomban, talán találébb, „összefoglalóbb” lett volna. Annál is inkább, hiszen e történetek – függetlenül attól, hogy vadászat alatt, avagy direkt gyűjtési szituációban hangzanak-e el, függetlenül attól, hogy mesélője és hallgatója milyen mértékben éli meg igazként, függetlenül attól, hogy személyes, esetleg családi élményt mesél-e el, hősiesség helytállásáról közvetít információt, vagy célja az elrettentés, esetleg az oktatás – mégiscsak szinte kivétel nélkül a medvével találkozó és a találkozást elkerülni kívánó emberről szólnak, az etnoökológiai ismeretrendszer részeként a medvével való találkozás szabályait rögzítik. Néhány éve szerkesztőként arra adódott alkalmam, hogy sajtó alá rendezhettem egy medvék történeteket egybegyűjtő kötetet, mely munka során magam újból rádöbbenhettem, a vélemény- és tényközlő sajtóműfajok mellett a mindennapok története, az adoma, a vadásztörténet, az igaz- és realisztikus történet, az élmény-, kaland-, baleset- és rémtörténet, a memorat, a vicc, a moralizáló vagy a neves személyhez fűződő elbeszélés, a falucsúfoló és rátótiáda, a szólás, a hőstörténet, az oktatótörténet és megannyi más különböző műfajba, típusba sorolható szöveg alkalmasnak mutatkozik arra, hogy egy-egy medvével való találkozást (és itt is a „találkozáson” van a lényeg) az adatközlők elmeséljenek, különböző nézőpontokat érvényesítsenek. Egy helyen maga a szerző, Nagy Zoltán is jelzi kötetében egyébként, hogy az általa összegyűjtött történetek is „műfajilag heterogének”, máshol meg éppen azt fejtí ki, hogy „a találkozást [...] nem minden esetben kell medvevadászatnak követnie”. Mindezeket túl nem szabad megfedkezünk arról sem, hogy a Nagy Zoltán által is hivatkozott Hermann Bausinger *A hétköznapi elbeszélések szerkezetei* című tanulmányában éppen a „találkozást” tekintette az igaztörténeteket hordozó világ kulcsszimbólumának. Ez esetben tehát nemcsak medve és adatközlő találkozója válik

lényegessé, hanem a terepmunkát folytató kutató és az adatközlő találkozója is, amely révén megvalósulhat a hétköznapi, azaz a medvével való találkozások elbeszélése.

Nagy Zoltán kötetéből ugyanakkor egy érdekes, furcsa kettősség is kirajzolódik: miközben az internet, a napi sajtó tele van medvékről szóló híradásokkal, mindennek ellenére a medvék jelenléte nem hétköznapi, nem mindennapos valóság egyetlen hanti településen sem. A medvékről szóló mindennapi történetmondás jellegzetes hagyományos alkalmi ebben az esetben a vadászatokra, az erdőlésre, a halászatra, gyűjtögetésre stb. korlátozódnak.

Az idézetek, a közzétett hosszabb-rövidebb szövegek, a közel húsz kulcsadatközlővel készített interjúk a szerző saját gyűjtéseiből kerültek a kötetbe, s a szerző saját fordításában adta azokat közre, ráadásul – helyesen eljárva – a jó ízlést, szemérmert esetenként sért(het)ő, „vaskosabb” kifejezéseket sem „cenzúrázta”. Az adatközlések mellett a szakirodalom idevonatkozó eredményeit, a sajtó híradásait és egyéb forrásokat (naplójegyzetek, irodalmi művek, expedíciós feljegyzések, visszaemlékezések stb.) is hasznosított. Maga a Nagy Zoltán által körvonalazott kutatás és az általa publikált adatok, eredmények, úgy gondolom, kiváló alapjai, kiindulópontjai lehetnek későbbi, további célzott etnoökológiai vagy etnoökológiai, de akár etnobotanikai kutatásoknak is, így a kötet az említett tudományágak, -területek képviselőinek figyelmére is számot tarthat, számot kell, hogy tartson. Maga írja kötetének utószavában, hogy az általa kutatott témának számos aspektusáról nem volt lehetősége részletesebben értekezni. „Írásomat nem tekintem befejezettnek” – vallja, így talán magától Nagy Zoltántól is várhatunk újabb résztanulmányokat és köteteket, melyek a most leírtakat kiegészítik, tovább árnyalják.

Végül hadd jegyezzem meg, hogy számomra a kötetnek két különös értéke körvonalazódott. Egyrészt a medve és ember viszonyát a szerző nem korlátozta a konfliktusok bemutatására. A medvék túlszaporodását, a vadkárokat, a medvetámadásokat és magát az ún. medveveszélyt is igyekezett antropológiai, ökológiai, politikai, gazdasági,

kulturális kontextusba ágyazva, komplex módon magyarázni (erdőtűzek, védelmi intézkedések, kilövéses hatósági szabályozása, medveprém relatív értéktelensége a piacon stb.). Másrészt a kötet valódi értékét leginkább abban látom, hogy a szerző olyan „néprajzi apróságokat”, olyan történeteket emelt méltó helyre, melyekre korábban – egyes nyelvészeti szövegközlések kivételével – esetleg csak a gyűjtések melléktermékeként tekintettek a kutatók, s ezért hiába is keresnénk azokat a (hanti) folklórkivadványokban, a narratív hagyomány

gyűjteményeiben. Egyetértek Keszeg Vilmos megállapításával is, aki egy hozzám címzett személyes levelében fogalmazta meg nemrégiben: „a medvefoklór előbb-utóbb kialakul”. A „profán medvéről” szóló találkozástörténetekre is ideje tehát valódi, folyamatosan alakuló és emiatt dokumentálásra, vizsgálatra érdemes folklór(elemek)ként tekinteni, nemcsak mint a klasszikus folklórműfajok hagyományán megjelenő másodlagos jelenségekre.

Nagy Zsolt

Középkori testviszonyok

Jack Hartnell: Medieval Bodies. Life, Death and Art in the Middle Ages
London, Wellcome Collection, 2019. 352 old.

Jack Hartnell angol művészettörténész könyve több kiadásban is megjelent: A Wellcome Collectionnél 2018-ban és 2019-ben, valamint a W. W. Norton & Company is kiadta 2019 novemberében. A Wellcome Collection kiadásában 2019-ben jelent megjelent könyv vizuálisan is felettébb elragadó. A színes és kissé zsúfolt borító Hieronymus Bosch németalföldi festő festményeinek képi világát idézi. A borítókép egy ég felé néző embert ábrázol fejtől mellkasig. Az emberi arcon kívül testének többi megjelenített része fel van fedve a bőr takarása alól, így láthatóvá válnak a befogadó számára az izmok, erek, csontok és még a szív is. A boncolt testre emlékeztető kép azt üzeni vizuálisan, amit a könyv is tesz írott formában, tartalmában: „benézünk a bőr alá is”. A feltárt test pedig csöppet sem üres, sőt igen mozgalmas és organikus: a könyvben szereplő középkori képek figurái, szentek, királyok, lovagok, angyalok és egyéb emberi és fantázialények vannak a borító rajzán felsorakoztatva. Ezek az ábrázolások szintén a könyv egy-egy részletének kiemelései, amire akkor jöhet rá a befogadó, ha elolvasta a könyvet. A könyv elolvasásával egy sokszínű képet kapunk

arról, hogy miként éltek és hogyan viszonyultak a testükhöz a középkori emberek Európában és Közép-Keleten. Mindez középkori történetekre, irodalmi, szent és orvosi szakmai szövegre, művészeti tárgyra támaszkodva tárul a szemünk elé. A borító pedig ezt tükrözi vizuálisan.

A könyv írója, Jack Hartnell művészettörténész, jelenleg óraadó a Kelet-Angliai Egyetemen (University of East Anglia). Kutatóként és oktatóként a művészet és vizuális kultúra történetére összpontosít, mint a művészeti tárgyak és készítőik, a befogadó és az eredeti kontextus közötti kapcsolatra. Számos anyagot tanított a klasszikus világtól napjainkig, legújabbban a középkori és a kora modern Európa és Közép-Kelet vizuális kultúrájával foglalkozik.

A hagyományos könyvismertetés mellett a középkori testképek, testhez kapcsolódó normatív viszonyokat is bemutatom a könyvben talált válaszok alapján. A következő a kérdésfeltevés: Hogyan viszonyultak a középkori emberek a testük kinézetéhez? Milyen az elfogadott, illetve az elutasított test a középkorban? Hogyan értelmezték a testet mint homlokzatot, jelentésteli felületet?

Miron-Vilidár Vivien (1991) – fotográfus és testképkutató, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Hungarológia Doktori Iskola, Kolozsvár, vivienmironvilidar@gmail.com

A mű szerkezeti felépítése jól átlátható. A bevezetés után a szerző minden fejezetben egy testrészt tárgyal, és kibont egy asszociatív gondolkodásmódot: a fej a gondolathoz vezet, a bőr a ruhához, a csontok a temetkezéshez, a lábak az utazáshoz. A fejezetekben megnevezett testrészeket fentről lefelé, tehát fejtől a lábakig veszi sorba. Az utolsó fejezet kitekintés, amely az aktuális kutatásokról, kutatási technikákról, felfedezésekről és a jelenben megtalálható középkori testek helyéről szól.

A bevezetés és a többi fejezet hasonló felfogásban íródtak: az író tárgyakkból, dokumentumokból indul ki, és megpróbálja nemcsak a tudományos vetületét bemutatni az adott objektumnak, hanem a történetét is. A bevezetésben szereplő első objektum egy mumifikálódott test, amelyből már csak a fej és a vállak maradtak épen. A tudomány segítségével megtudhatjuk, hogy az illető férfi volt, körülbelül 45 éves, a 13. században élhetett, de arról, hogy ki volt ő, és hogy mi az ő története, keveset tudunk meg. Ahhoz, hogy a mumifikálódott test történetét el tudjuk képzelni, többre van szükségünk: egy rekonstruált kontextusra és abból kiindult gondolat kísérletre.

A felvilágosodás óta a 300-tól 1500-ig tartó időszakot a sötétség, a nyomor és a nyomorúság koraként jellemezték. Hartnell szerint ez a torzult kép él a köztudatban a középkorról, számtalan egyéb előítéllettel együtt, ami nem feltétlenül igaz. Ilyen előítélet például, ami számomra igen meglepő információ, hogy a középkori emberek nem voltak sokkal alacsonyabbak, mint mi. Jack Hartnell a BBC History Extra rádióműsorában is elmondja, hogy a legnagyobb különbség nem a kinézetben mutatkozik meg a mai ember és a középkori emberek között, hanem abban, ahogyan gondolkodtak a testükről, és ahogyan viszonyultak hozzá.

Ahogy Hartnell könyve mutatja, a középkori orvostudomány és a test akkori felfogása a kézzelfogható és a fantasztikus között ingadozott. Ilyen az egész koncepciója a könyvnek is: az olvasó számára elmosódik a határ a tudomány és a misztikus történetek között. Azt gondolom, hogy ez által a koncepció által a szerző egy sokkal színesebb és rétegzettebb tudást ad az olvasónak a középkori

gondolkodásmódról, és egyben befogadhatóbbá, olvasmányosabbá teszi a munkáját.

Az a kép, amit már a bevezető lefest a középkori világról és az emberi testről, úgy tűnik, közelebb áll a középkor valóságához, és ilyen eszközökkel a mumifikálódott test esetleges történetét is kitalálhatjuk, ami túlmutat a régészeti kutatásokból kinyerhető „száraz” adatokon. „Tovább lehet vinni a középkori testek gondolatát. Nemcsak ők voltak a középkori emberi létezés központja. Ez a képlekeny egész nyitva áll a betegség és egészség közötti oszcilláló körforgás előtt. A kreatív test ugyanakkor egy erőteljes metafora volt, amelyet a gyógyítók, írók és kézművesek alakítottak. Mindenben megállták helyüket, az örök-ké tartó metafizikai üdvösség helyétől az évszakok és a bolygók visszatérő machinációjáig.” (25. old., saját fordítás)

A továbbiakban a könyv szerkesztésének koncepcióját a szívről szóló fejezet révén próbálom meg bemutatni. A kötetben minden fejezet alfejezetekre van bontva, a szív fejezetének esetében ezek a következők: *Healing the Heart* (A szív gyógyítása); *Heartfelt* (Szívélyes); *Looking at love* (Szeretetre nézve); *For the love of God* (Az Isten szerelmére). Az alfejezetek a testrészhöz kapcsolódó témákat mutatják be. A szívet bemutató fejezet egy figyelemfelkeltő történettel kezdődik, mégpedig a szívhez mint szervhez tartozó csoda történetével: az 1268–1308 között Umbriában élt Montefalcói Szent Klára (Chiara Vengente apátnő) szent történetéből kiderül, hogy az apátnő holttestéből kiemelt szívének megjelent egy apró fészület.

A következő alfejezet (*A szív gyógyítása*) a szívet mint a lélek helyét tárgyalja. Az ókori görög filozófusok úgy tartották, hogy a szív a lélek helye. Ebből a részből az is kiderül, hogy a középkori emberek sokkal nyitottabban álltak a szívhez, és keveset tudtak működéséről, igazi szerepét csak 1500-as évek végén fedezték fel. A *Szívélyes* alfejezet a szívhez kapcsolódó nyelvi kifejezéseket sorakoztatja fel, amelyek érzelmi állapotokat jelölnek, mindezt egy zsidó–arab versen, egy trubadúrversen és egy német szerelmes dalon keresztül, a kivágott szív fogalmát pedig a Boccaccio Dekameronjából vett két történeten

keresztül illusztrálja az író (145.). A *Szeretetre nézve* című fejezet szerelmes verseket, dalokat tárgyal, valamint egy, a kéziratban megjelent festett képet mutat be, amely egy szívét átadó férfit ábrázol. Az író itt tér rá a szív szimbolikus ábrázolására, ami a középkorban még nem volt összekapcsolva a szív jelentésével. Az utolsó alfejezetben a szeretet típusairól van szó: baráti szeretet, önmagunk szeretete, az isteni szeretet. Az író ebben az alfejezetben bemutatja a Jézus szíve mint szent szív fogalmát és az ehhez asszociálható arma Christi-motívumokat, például a lándzsát, amellyel Krisztus szívét megsebeztek. A fejezetben még két illusztrációt is láthattunk a lándzsaképekről, amelyek olyan szent képek, melyek Jézus megsebezett szívét ábrázolják. Az író ebben a fejezetben is hoz egy muszlim példát is a Közel-Keletről, mégpedig a fiatal Mohamed szívhez kapcsolódó történetét, akinek a szívét az angyalok megtisztítva helyezték vissza a testébe.

Amint ezt a szívre vonatkozó fejezeten keresztül láthatjuk, a könyv egy-egy fejezetében mindig egy-egy adott testrészhöz kapcsolódó fogalmakat, szimbolikus képeket tárgyal az író. Egy fejezetben a profán és szent történetek békésen megférnek egymás mellett. A szív esetében nemcsak a szervi működéséről olvashatunk, amelyről a középkorban keveset tudtak, hanem a testrészt spirituális és érzelmi kapcsolatairól is. A példákat, amelyeket bemutat, vallási, művészeti és irodalmi forrásokból ragadja ki, és a korabeli jelentések teljességét igyekszik megragadni: „Az ehhez hasonló személyes, bonyolult tárgyak mindennél jobban felfedik azt, hogy a középkori szív mélyen intelligens szerv volt, és egyedülálló módon kapcsolta össze az embert az emberrel, vagy a személyt a szentséggel. Annak ellenére, hogy keveset tudtak tényleges működéséről, még így is kiemelkedően a középkori érzésvilág középpontjában állt. Mind a szövegekben, mind a képeken a vallásos és romantikus élet legalacsonyabb és legmagasabb csúcsainak kifejezésére szolgáló szimbólumot képviselte. Visszatérve Montefalcói Szent Klára történetére, az alig kézzelfogható szentség utáni buzgó keresés a testében valójában a szív fiziológiai és érzelmi gyökereinek megfelelő tükröződése. Ha a

szív nyitott, átható, érzéki és spirituális volna, hol máshol akarna Krisztus a középkori testben lakni, mint a lélek megrendítő házában?” (155–157. old., saját fordítás). A koncepcióhoz tartozik az is, hogy nemcsak európai példákat mutat be, hanem ebben a fejezetben például közel-keleti példát is találunk. A könyv további fejezeteiben is érinti az iszlám világot éppúgy, mint a keresztény Keletet és Nyugatot, és ezek mellett a zsidó közösséget is.

A kötet a középkor képzelt lényei vonatkozásában is sok érdekes adatot tartalmaz. A középkorban ugyanis a testtel kapcsolatban számos hiedelem terjengett, és az ezekről szóló bestiáriumok Európa-szerte elterjedtek voltak. Hartnell a *Fej* című fejezetben például egy nagyon érdekes emberi szerzeményre hívja fel az olvasó figyelmét, a Blemmyae-re, azaz a Fejetlen emberre. Az ezekről szóló első híradás egy római írótól származik (29. old.), majd később egy régi angol kézirat az 1000-es években úgy ír róluk, mint gigantikus méretű lényekről, de olyan középkori szöveg is akad, amelyben kannibáloknak tekintik őket. Ezenkívül az író egyéb groteszk, emberszerű lényeket is bemutat (30–31. old), és ezeken a lényeken keresztül egy nagyon fontos témát érint: a testfikció és testtény fogalmait. A Fejetlen ember a mai olvasó számára egyértelműen egy testfikciót tükröz, de ez a középkori ember számára nem volt ennyire magától értetődő. Egy átlagos középkori ember nehezen vagy egyáltalán nem tett nagy utazásokat, tehát miért ne hihette volna azt, hogy egy távoli földrészen ilyen lények élnek? Az író fel is veti, hogy napjainkban, amikor a modern migráció és technikai vívmányok világát éljük, szintén vannak olyan kételkedést előidéző lények, mint ahogy a középkor számára a Fejetlen ember volt: az űrlények, naprendszerünk határain túlról (31. old.).

Mindemellett ezek a szörnyek tágabb középkori elképzeléseket is tükröztek arról, hogy milyennek kell lennie egy „normális”, elfogadott testnek. Nemes egyszerűséggel ebből arra következtethetünk, hogy az az elfogadott, ha a fej a nyakon pihen. Ebben a fejezetben Mondino dei Liuzzi testkoncepciói is említésre kerülnek, miszerint: az emberi testtartás egyenes, ez az alapvető különbség az állatok és

emberek teste között, ami felsőbbrendűvé teszi az embert a többi élőlényel szemben. Valamint az emberi test tökéletes formával rendelkezik, mert Isten saját képére teremtette az embert, tehát az emberi test „Isten képéhez” hasonló.

Mint tudjuk, a szépségideál koronként, társadalmanként változik, ezért meghatározni, hogy mit jelent a szép test, csak kontextustól – helytől és időtől – függően lehetséges. Ahogy Hartnell is említi a *Nemi szervek* fejezetben, a középkorban a nő csak egy alsóbbrendű és alárendelt változata a férfinak (233). Úgy tartották, hogy a férfiak teste forróbb, több hőt áraszt, és ezért dicsérték is egymást a férfiak. A nőket, nők testét a gyerekekéhez hasonlították: kisebb, hidegebb, simább. Mivel azt gondolták, hogy a férfi teste több hőt termel, ezért szőrösebb is. Az viszont, hogy miként viszonyultak a testszőrözethez, nem igazán derül ki a könyvből, mint ahogy az sem, hogy elfogadott volt-e a szőr a női testen. A *Fej* című fejezetben a szerző felsorol néhány szépnek számító jellemzőt: fehér bőr, vörös ajkak, karcsú derék, kicsi mellek, magas homlok (az utóbbi érdekében képesek voltak kitépni a hajukat is). (43.)

A könyv szövegét a képek mint bizonyítékok segítik és hitelesítik. Érdekes, hogy amikor a könyv a szépnek számító jellemvonásokat felsorolja, nem hoz rá konkrét tárgyi példát. Feltehetően azért, mert ebben a korban a művészek a vallásos történetek megelevenítéséhez nem használtak valószerű emberábrázolást, az ókori görög szobrászokkal szemben, akik az arányos és tökéletes testet próbálták reprodukálni anatómiai pontossággal. E. H. Gombrich *A művészet története* című könyvben így ír a középkori művészekről: „A festőnek már nem az volt a dolga, hogy szépet teremtsen, erről nem volt szó. Isten kegyelmére és hatalmára emlékezteti a híveket.” (94.) A merev emberábrázolásokból majd a későbbiekben Giotto di Bondone tör ki azzal, hogy a gótika élethű szoboralakjait átülteti a festészetbe, a perspektivikus ábrázolás segítségével (Gombrich, 156.).

A könyvben található néhány nőt ábrázoló kép is: kéziratban fennmaradt festett alakok, domborművek és szobrok. Ezek közül szeretnék kiemelni egy Szűz Mária-ábrázolást, nem a női szépség példájaként, hanem mint az elfogadott-nem elfogadott test témakörére való reflektálást. A *Nemi szervek* fejezet legelején található a

kis Jézust szoptató Szent Anya. Rajkó Andrea *Tabu és képzőművészet* című vizuális esszéjében (online: <http://www.kulturaeskozosseg.hu/pdf/KEK202101.pdf> – utolsó megtekintés: 2022. 02. 07.) kifejti, hogy évezredek óta meglepően sok az olyan festmény, szobor, melynek témája a szoptatás, és ezalól a keresztény művészet sem kivétel, tehát önmagában a laktálás megjelenítése fellelhető a művészettörténetben. Közlebről szemlélve ezt a képet a szoborról, és magát a szoptató jelenetet látva azt gondolom, hogy Jack Hartnellnek helyes a leírása: „A kisgyermek olyan érzést kelt, mintha utólag került volna a anyja bal karjára egy meglehetősen esetlenül elhelyezett mell mellé.” (229., saját fordítás) Ebből is arra következtethetünk, hogy nem volt fontos a középkori művész számára az, hogy élethűen ábrázoljon egy szoptató jelenetet, viszont a kismell-ideál ezen a szobron keresztül szemmel láthatóan alá van támasztva.

A női test illatáról egyetlen történetet lehet találni az *Érzékszervek* fejezetben: Szent Irén csodás történetét. Hartnell úgy tarja, hogy a középkori ember a jó illatot inkább a szentséghez, a paradicsomi léthez kapcsolja. Az átlagembernek alig volt ruhája, és azt sem sűrűn cserélte. (64.) Ebből arra következtethetünk, hogy az illatos női test egy magasabb társadalmi rétegre volt jellemzőbb, az átlagos ember számára nem igazán volt elérhető.

Érdekesség a középkori hajról, hogy annak állapota, színe, milyensége jelezte az adott személynek karakterét: a bozontos, borzos hajkorona az örültség jele, a vörös haj lobbanékonyaságról, indulatosságról, a vastag és kócos haj eredendő brutalitásról, a ritka szőke haj megtévesztő, csalárd természetéről árulkodott. (42.)

Amit mutatunk magunkból, arckifejezés, testtartás, kinézet – Erving Goffman terminusával élve –, *homlokzatnak* tekinthető. Hartnell könyvében a bőrt mint felületet hívja homlokzatnak, amely a test külső rétege, ezért a szerveket védi és elfedi a szemünk elől. (81.) A középkorban nagyon sokáig tabu volt emberi testet boncolni (86.), éppen ezért sokáig rejtély övezte, hogy mi van a bőr mögött. A ruhát Hartnell a második bőrnek nevezi, mivel a középkorban a ruházat nemzeti, politikai, vallási hovatartozást jelzett, tehát része volt az identitásnak: „Az a gondolat, hogy a ruhák tükrözhetik a

tulajdonosukat, fontos volt az életben és a halálban is” (103.).

Uniformisok és a ruhákon megjelenő szimbólumok jelölték, hogy az adott katona kinek az oldalán harcol. A ruhák színe, stílusa például a szerzeteseknél és nővéreknél azt jelölte, melyik vallási felekezethez tartoznak. A társadalmi hierarchiai rangot kifinomult módon, kódolt ruhákkal, magas minőségű szövetekkel jelezték: például rövidre vágott kabát, tölgyfalevéllal mintázott ingujj, szorosan illeszkedő mider változó nyakkivágással stb. (103.) Regionális különbségek is voltak az öltözködésben: a skandinávok drága bundákat, a kínaiak és perzsák mintás selymeket, a nyugati utazók egzotikus, színes ruhákat viseltek. A szerző megjegyzi, hogy a középkori ember viselete nem a saját döntésétől függött. (Uo.) Kiterjedt jogi kódexek alakultak ki, amelyek szabályozták a ruhák készítését és azok viselését. Ezeket a közismert törvényeket a helyi hatalom léptette életbe, és megfelelő stílusokat és divatot szabott meg a különböző „típusú” embereknek. Ez részben a helyi szabók védelmének érdekében volt, mivel büntetéseket szabtak ki azokra, akik idegen szöveteket viseltek, ezzel is védelmet biztosítva a helyi ruhakészítőknek. A textíliák készítése jövedelmező volt ebben a korban az állami támogatásoknak köszönhetően. A törvények másra is kihatottak: például az Olaszországban található Aquilában nem hordhattak olyan nadrágot, amely nem fedte el a nemi szerveket. (105.) Nürnbergben a gyöngyöket vagy divatos cipőket

viselő parasztokat tetemes pénzbírsággal sújtják. (105.) A mamluki Kairóban a nem muszlimok különböző színű ruhákat kellett, hogy viseljenek, ezzel hangsúlyozva vallási hovatartozásukat: a zsidók sárgában, a keresztények kéken jártak. A prostituáltak is a legtöbb városban megkülönböztetett viseletet kellett, hogy hordjanak, hogy ne legyenek összetéveszthetők az átlagos emberekkel. Nem lehetett fekete vagy sárga ruhájuk, és kis csengőt kellett viselniük. (105.)

A könyv nyitottsága miatt többféle olvasót is magával tud ragadni: gondolok itt a középkori művészet, az irodalom, a vallás vagy az orvoslás iránt érdeklődőkre. Mégis illethetném a könyvet azzal a kritikával, hogy sok témát érint, de ezek egyikében sem mélyül el igazán. Az író maga is leírja a könyv utolsó fejezetében, hogy „mindig lesz még mit mondani a középkori testről”, és hogy „csak a felszínét kapargatta meg azoknak a különböző módozatoknak, ahogyan a középkori emberek magukat látták”. (289.) A szerző egy interjúban elmondja, hogy akár egyetlen testrészről – tehát a könyv egyetlen fejezetéről – is lehetne írni egy teljes könyvet. Mindemellert azt feltételezem, hogy az író célja ezzel a könyvvel az volt, hogy végigjárja az emberi test részeit s az azokhoz kapcsolódó egyéb témákat, hogy a befogadóban kialakuljon egy részleteiben gazdag és élesebb kép a középkori testről. Ez a szerzői cél pedig megvalósult.

Miron-Vilidár Vivien

Múlthasználat, örökségváltózás, varázsok

Present and Past in the Study of Religion and Magic (Edited by Ágnes Hesz–Éva Pócs)

Religious Anthropological Studies in Central Eastern Europe No 7.

Balassi Kiadó, Budapest, 2019., 389 oldal, 14 képmelléklet

Szakmai körben, de ezenfelül az érdeklődők széles körében sem kell sokáig keresgélni a hivatkozásokat, szerzői műveket, tanulmányköteteket és konferenciakiadványokat, melyeknek

szerzői-szerkesztői sorában Pócs Éva neve szerepel. Több sorozatban is sorozatszerkesztőként, tudományos kutatási programok indítójaként és összefogójaként, nemzetközi rangú tekintélyként ontja

A. Gergely András (1952) – politológus, kulturális antropológus, az Eötvös Loránd Tudományegyetem, Társadalomtudományi Kar, Pécsi Tudományegyetem DTI oktatója, a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság volt elnöke, Budapest, andrasgergelya@gmail.com

végtelen energiákkal az izgalmasnál is feldülőbb, lenyűgözőnél is ámulatosabb műveket, nem egyet az utóbbiak közül már Hesz Ágnes közreműködésével és szerzőtársi-kutatói részvételével vagy Vidacs Bea segédletével. *A Vannak csodák, csak észre kell venni. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben I.* (Pócs Éva szerk., L'Harmattan–PTE, 2008) már a nyolcadik kötet volt a *Studia Ethnologica Hungarica* sorozatban, a *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben* (Balassi, 2010. már a VII. kötet a *Tanulmányok a Transzcendensről* sorozatban, s azóta újabb kettő jelent meg), de hasonló a helyzet a *Hiedelemszövegek, a Religious Anthropological Studies in Central Europe* tíz kötetével, A magyar folklór szövegvilága újra kiadott kötetivel (2014) – s mentsenek fel alóla, hogy mindegyiket fölsoroljam alaphangkeresés címen. Egyszerűbben kimondva: a vallásetnológiai, szakrális néprajzi, akár modern jelenségek gyökereit illető vagy a hivatalos vallástól a mágiáig, okkultizmustól a boszorkányságig terjedő valláskutatás, varázslások, hiedelemkutatások évtizedek óta nincsenek meg Pócs Éva akut munkái és kutatásai nélkül.

Több korábbi ismertetőmben írtam már egyes köteteiről, itt most „futtamban” kell ismertetnem ezért azt a négyszáz oldalas opust, melyhez huszonegy szerző adja anyagát. Lévéen a sorozat is angol nyelvű, a kötet írásai is azok, „saját interpretációban” kell tolmácsolnom, mégpedig egy 2017-es nemzetközi konferencia előadótól való szövegválogatást, akiket csakis saját írásaik mutathatnak be érdemben, viszont tárgyköreik és vállalásuk alapvonalait a Hesz Ágnes és Pócs Éva összegezte *Introduction* fejezet (7–31. old.) mély, áttekintő keretbe illesztve jelzi. A szerkesztői felvezetés kiemeli a jelen és a múlt közötti kapcsolatformák lényegi vonását, beleértve tematikus vonzásoköröket, kutatási főirányokat, szerzői irányultságokat, módszertanokat és megismerési vagy feltárási produktumokat, mégpedig külön hangsúllyal a komplex kölcsönhatásokra, melyek az időiségben jelentől a múltig s onnan visszafelé is egyaránt hatnak. E történeti látószög, avagy értelmezési mező magukat a kutatókat is úgy foglalkoztatja,

mint annak talánya és lehetősége, miként segít a múltbeliségek belátása a jelen aktuális képeihez, avagy a kortárs szemléletmódok árnyalt visszképe a múltból való lenyomatok, a szakrális örökség értékeinek megnevezéséhez, örökségként definiálásához. Még egzaktabban: „what connections between present and past could be studied today, and how and for what purposes present day societies 'use' the past” (8. old.).

E tanulmányokban annak sokoldalú és látványos megjelenítése történik meg, ami nem független magától a múlt kutatásának tradícióitól, a szemléletmódok, irányzatok, lehetséges metodikák, kimunkált módszertanok és értékrendek hordozható örökségétől, avagy a ma lehetséges új és még újabb kérdésfeltevések sorozataitól. Így messze nem véletlen, hogy a tematikus tanulmányok ilyenénképpen összeállított kínálata önmagában is kutatásmódszertani alapkérdéseket hoz a terítékre, avagy olyan újabb rálátásokat és kérdezőmódokat indukál, melyek a megismeréstudományi eljárások e téren egyre gazdagabb eszköztárhoz segítenek közelebb kerülni, egyben forráskutatásoknak is bázisául szolgálni. A szerkesztők már első körben hangsúlyt adnak annak, hogy az európai folklórkutatás eleve történeti szemléletmódnak volt része, így a vallási jelenségek kutatása is szükségképpen tükrözi a szinkrón vagy diakrón szemléletmódokat, alkalmasint ezek kombinációit is, a hagyomány jelenségének történeti, összehasonlító vagy monotematikus irányelveit, az „eredet” kutatásának, a gyökerek keresésének aspektusait a jelenben még tapasztalhatóval párba állítva, a népi vallásosság fogalmának és a hitvilágok rendszereinek leképezési eljárásait, az adatgyűjtés és rendszerezés megokolható szempontjait, a vallástudománynak a folklórral érintkező felületeit és leágazásait, a periodicitást és elkülönítő klasszifikációk megoldásait stb. Például a brit hatást tükröző szemléletmódok között megállapodott helye van a tradíciók, a karakter, a jellegzetes személyiségjegyek, a ceremóniák és hitek, jelenségek és interpretációik írott forrásokra támaszkodó alapozásának, de olykor ez keveredik az írásbeliségre épülő áttekintésekkel. Az „eklektikus” megközelítések lehetősége a

felekezeti, a kalendáris szokásokban jelen lévő, a szertartásokban kifejeződő, a születési, házasodási vagy temetési rituálék nagy klasszikus témaköreire épülő sokszálú összefüggések kibontásában egyre több új vagy újonnan társult kutatási szemléletmód bekapcsolódását is lehetővé teszi, s ha ezt a magyar folklórkutatás történeti aspektusával (Ipolyi Arnold, Katona Lajos és mások klasszikus munkásságával) hozzuk harmóniába, akkor mintegy kényszerűen kimarad a hitvilágok és rítusok számos európai irányzata, James Frazer életműve, a törzsi vallások egész historikuma, a kontinuitások mellett a diszkontinuitások rendszere, az európai adatbázisokban most már egyre gyakoribb „vernakuláris vallásosság” és az új szellemi irányzatok, intézmények, hitek teljes „alternatív” szegmense, s talán egyszerre sérül a „kívülről” és „belülről látás” (az *etic* és *emic* hangsúlyok Nagy Ilona írásában külön is kiemelt dilemmaként) együttes lehetőségeinek antropológiai szempontja, meg elmarad a megújuló hagyományok innovatív hatásainak regisztrálhatósága is. A doktrinális vallásosság mellett a kultuszok szerepe ugyancsak hiányozhat, s ha rendszerező feltárást, tudástárépítést és kontextuális elemzést remélünk a hazai kutatásokat földrajzilag is, kutatói kapcsolathálókkal is körülvevő szakmai jelentől, akkor már a forrásfeltárást is újra kell vizsgálnunk a lehetséges, a tényleges, továbbá a rejtekező tudásbázisokban. Így például messze nem ugyanaz a múlthoz való viszony egy várostörténeti aspektusú elemzésben (Németh Ildikó soproni tanulmányában), mint a baskír és udmurt szintér megújulási formái között (Tatiana Minnihakhmetova és Sargarita Suleimanova tárgykörében), az új moldvai karizmatikus vallásközösség formálódásának terepén (Peti Lehelnél) vagy az „ateista nép” jelszó mögötti belorusz folklórhagyomány túlélési gyakorlatai (Anastasiya Fiadotava) és az antik görög múltépítésben érdekelt lokális történeti tudás (Evy Johanne Håland) konkrét értelmezési változataiban. Még olyan esetekben is, ahol a kutató azonos vagy hasonló terepen járatos (Balatonyi Judit vagy Peti Lehel, Pócs Éva vagy Hesz Ágnes), esetleg éppen ezek feltárásának metodológiája épül a már kialakult szemléletmódokra (Farkas Judit, Mirjam Mencej,

Tuczay Ágnes Kriszta, Smid Bernadett) és ezek új szempontokkal gazdagítására törekszik, ugyancsak megesik, hogy valamiféle „meta”-narratíva lehetőség kecsesgetet inkább, vagy alapos módszertani szemléletváltás formálódik (utóbbira Klaniczay Gábor vagy Povedák István tanulmánya is épít).

A kötetet a szerkesztők (a tartalomjegyzékből nem kisugárzó beosztásban) két részre tagolhatónak mondják (lásd a kötet hátoldali szöveget). Az elsőben kiemeltebb hangsúlyt kap a múlt és jövő közötti kapcsolatrend, a folytonosság és változás mikéntje, a másodikban meg nem az elválasztásnak ez az időhorizontja, hanem a kortárs hívőközösségek válaszási módjainak, múltértelmező szemléletkészségeinek, társadalmi tudat és közgondolkodás kontrasztjával erősített vagy gyengített verzióinak mikrouniverzumai tárulnak föl, rendre a rekonstruált múlt vagy az újrainterpretált értelmezési tartomány felmutatásával. Erről nyert összképem azonban – éppen a teremtett múlt és a felhasználó jelen idői dimenziói között – nem pont ezt a felosztást mutatja. Talán meghatározóbb az, ami a képzeleti konstrukciók, a társas-társadalmi(-tudományos) interpretációk és a hitgyakorlás életviteli bensőségességében rejlik, s viselkedési stratégiákat, láthatatlan közösségeket, intim partnerségeket, remélhetőbb jövőt tételez a múltba forduló gyakorlatok terén is (erre példák nemcsak Nagy Ilonánál, de Peti Lehelnél, Povedák Istvánnál, az irodalmi hősök népszerű idollá válásának folyamatát kiválóan felmutató Gordana Galic Kakkonen és Maja Vbrat tanulmányában, Maria Tausiet vagy Smid Bernadett dolgozatában ugyancsak található). A szinte protohörtória és poszthörtória szemléletmódváltásra ugyancsak több példa adódik (Klaniczay Gábor, Farkas Judit, Kis-Halasz Judit vagy Laura Jiga Iliescu írásában), melyeknek újdonságuk formákba szerveződése vagy narratív konstrukcióba illeszkedése figyelhető meg. De a népi vallásosság kutatásának talán egész újabb problémaköre, az ember- és emberiségfelfogások vagy teremtésmagyarázatok teljesebb mezője érvényesül itt is a történetiség válság- vagy váltás szempontjai mellett (itt ugyancsak Nagy Ilona, Smid Bernadett és maga Pócs Éva táltos-dobolás tárgyköre, Farkas

Judit vaisnava megújulásinterpretációja is hivatkozható példa, de a középkori prófétálás mai romániai fesztiválba szervezése vagy a vallásellenes szovjet humor példatára sem elhanyagolható).

Ama fennebbi utalás, hogy Pócs számos korábbi kötetről már írtam ismertetőt, a látszat ellenére nem rólam szól („csupán”), hanem inkább arról a vallomásról, hogy írásainak, munkáinak, köteteinek érdeklődő olvasójaként is kötetről kötetre újra meg újra meglep tárgyválasztásaival. S vélhetően nemcsak engem. A korábban „talán valahol és valamiképpen” olvasott kérdésfeltevések, témakörök, helyszínek, kutatói megfontolások, egymásra rakódó megoldási tapasztalatok egész tömege sem elég ahhoz, hogy mindezek lassú észrevételezése közben ne szülessen egy újabb kötet a múltó időben, melyben egészen új tónusok, aspektusok, tárgyi keretek, összehasonlítások, térségi kiterjesztések, párhuzamok (vagy épp mindezeket is részben áthangoló szempontváltások) ne okoznának ismételt meglepetést. Talán példa erre, hogy e könyv legutóbbi, egy, a Balassi Kiadónál megjelent sorozatban újabban kiadott további kötetekkel közös könyvbemutatóján a méltató és leíró interpretációk mellett Heszl Ágnes, Peti Lehel, Klaniczay Gábor, Gyórfy Eszter is önálló előadást

tartott saját tárgykörében, azaz a már leírt, már éppen megjelent, de újabb kontextusokkal gazdagítható szellemiséget tükröző anyaghoz is egy friss narratívát mellékeltek – talán nem stílustörésképpen, hanem éppen a jelenből a múltat, idővel a jelenségeket, térbeli összefüggésekkel a kiterjedéseket s lehetséges átbeszéleési programmal (amilyen a „Kelet–Nyugat” Vallásethnológiai Kutatócsoport projektjének eredményessége Pócs Éva összefoglalójaként) a már tudhatónak vett tüneményeket is mindmeggannyi további értelmezési sorba rendezve. Az illusztris *Present and Past...* kötet (a címlapjára emelt görög nemzeti büszkeségekkel és a Hålandtanulmányban gazdagon feltárt női- és férfikultuszépítéssel ellenpontozott ikonikus kontrasztokkal) izgalmasan jelzi a további interpretációsorozatokat lehetőségét a megértő jelen múltba forduló aspektusai között. Mintegy a jövőt megidézve az időiség vonalán: ha a kelet-európai vallásantropológia immár nehezen felülmúlható, iskolateremtő személyisége Pócs Éva volt, szinte csak „rajta áll”, hogy a jövő egy része is kutatásainak és köteteinek jelene lehessen...

A. Gergely András

IN MEMORIAM

Kerekes László
(1951–2022)

Kerekes László gépészmérnök, minőségfejlesztési szakértő, cégigazgató, a Kolozsvári Műszaki Egyetem, a Bogdan Vodă Egyetem, valamint a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem professzora, az Erdélyi Múzeum-Egyesület alelnöke. Egyesületünk alapító, tiszteleti tagja s kitüntetettje volt. Elhunyt a pótolhatatlan vesztesége az erdélyi tudományos életnek.

Kerekes László 1951-ben született Kolozsváron. Közéiskolai tanulmányait a Brassai Sámuel Líceumban végezte 1970-ben, majd a Kolozsvári Műszaki Egyetemen gépészmérnöki, gépgyártás-technológia szakirányon szerzett mérnöki diplomát 1975-ben.

Alma materében kapta meg 1989-ben a PhD-fokozatot műszaki gépgyártás-technológia szakterületen. Doktori dissertációja címe: *Kutatások és tanulmányok forgácsolási adatbázis létrehozására.*

Mérnöki pályafutását a kolozsvári Napomar közsőrűgyárban kezdte (1975–1979 között), ahol hamar kitűnt a szakmai felkészültsége mellett a kiváló szervező- és vezetői készsége. A maróműhely vezetője lett, illetve a fémmegmunkáló műhely vezetőhelyettese. Ebben az időszakban a gyártási folyamat koordinálása a mechanikai feldolgozóosztályon, a gyártási technológiák kidolgozása, a gépek működésének koordinálása és karbantartása, illetve a munkavédelmi és környezetvédelmi felelős tevékenységek voltak a meghatározó feladatai.

Immár tapasztalt, gyakorlatban jártas mérnökként 1979-ben a Kolozsvári Műszaki Egyetem Gépgyártás-technológia Tanszékére kerül, tanársegédként kezdi akadémiai pályafutását. Végigjárta az egyetemi oktatói ranglétrát, 1984-ben adjunktus, 1990-ben egyetemi docens, 1995-től egyetemi tanár lett.

Tanársegédként a Gépgyártás-technológia Tanszéken laboratóriumi tevékenységeket vezetett a forgácsolás és a felületgenerálás területén, valamint szemináriumok és éves projektek lebonyolítása volt a fő feladata a gépgyártástechnika területén. 1984-től előadásokat tart, a forgácsolás és a felületgenerálás alapjait a gépgyártás területén, nappali és esti tagozatokon egyaránt.

1990-től a Kolozsvári Műszaki Egyetem Szerszámgép és Ipari Robotok Tanszékének docense, később professzora. A technológiai folyamatok optimalizálásának (BOPT-tanfolyamok) alapjait és a minőségbiztosítását mint új tananyagot kezdi oktatni a nappali alap- és mesterképzésben 2000-ig.



Ez időszakban Kerekes László behatóan foglalkozott a minőségbiztosítással, képezte magát, számos külföldi képzésen vett részt, és ezen új szakterület szakmailag meghatározóvá vált számára. 2000-tól a kolozsvári Bogdan Vodă Egyetem professzora, ahol minőségirányítás, sportmenedzsment szakirányon oktatott mesteri képzésen, valamint az egyetem szenátusának tagja volt.

Ugyanakkor a 2004–2008. időszakban a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem csíkszeredai Gazdaság- és Társadalomtudományi Kar, Műszaki és Természettudományi Tanszékének professzora volt, ahol minőségirányítást és környezetgazdálkodást tanított.

Időközben, 1998-ban megalapította a kolozsvári S.C. CONSACT Consulting Kft.-t, melynek ügyvezető igazgatója volt.

Pályafutása során számos hazai és külföldi szakmai képzésen vett részt Budapesten, Ausztriában és Németországban (Brunswicki Műszaki Egyetem, Prestoni Műszaki Egyetem, Bécsi Műszaki Egyetem, Jénai Műszaki Egyetem, Budapesti Műszaki Egyetem). 42 év tapasztalattal rendelkezik a felsőoktatásban, 26 év tapasztalattal a minőségirányítás, a környezetirányítás, valamint a munkahelyi egészség- és munkabiztonsági menedzsment rendszerek területén. Tíz könyv társszerzője, többtucatnyi tudományos dolgozat szerzője/társszerzője, melyeket magyar, román, angol és német nyelven közölt több országban (Románia, Németország, Magyarország, Ausztria, Szlovénia, Horvátország, Csehország, Svájc és Izrael).

Számos szakmai projekt programszakértő résztvevője. Több mint 30 kutatási szerződése volt a gépgyártás-technológia és menedzsment területén. Tanácsadó a minőségirányítás, a környezetirányítás, valamint a munkahelyi egészség- és munkabiztonsági menedzsment rendszere területén. Ezen a területen 650 szerződéses projektje volt különböző romániai, magyarországi és albániai szervezeteknél, vállalatoknál.

Ugyanakkor több mint 15 éve szakmai tudását, tapasztalatát vezető auditorként is hasznosította különböző nemzetközi tanúsítócégeknek (Németország, Svájc).

Tagja a Romániai Mérnökök Országos Egyesületének, alapító tagja az Erdélyi Múzeum-Egyesületnek, az Erdélyi Magyar Műszaki Tudományos Társaságnak, a DAAAM Bécsi Nemzetközi Bizottságának (Danaube Adria Association for Automation & Manufacturing) tagja, valamint a Brassai Sámuel Alapítvány alelnöke volt.

Kerekes Lászlót az Erdélyi Múzeum-Egyesület Műszaki Tudományok Szakosztálya 2021-ben Jenei Dezső-emléklappal tüntette ki, az erdélyi magyar műszaki tudományosságért kifejtett tevékenység elismeréseként és az Egyesületnél végzett áldozatos munkájáért.

Vállalta és támogatta – még betegen is, egészségi állapotával való küzdelmében is – az Erdélyi Múzeum-Egyesület tudományszervezési feladatait, magáénak tekintve az intézmény célkitűzéseit.

Laci, Te voltál az igazi gyakorlati mérnök, az a ritka egyéniség, aki az ötlettől a megvalósításig átlátta a (gyártási) folyamatokat, aki kiváló menedzseléssel és kommunikációs érzékkel vitte véghez a kitűzött feladatokat, rátapintva az optimális megoldásra. Ehhez járult hozzá a mérnöki (alap)képzésen felüli menedzseri, minőségirányítási, projektmenedzseri tudáshalmaz, melyet folyamatosan bővítettél, frissítettél, naprakészen tartottál s adtál át, osztottál meg diájakkal, kollégáiddal.

Neked mindenre volt ötleted, elképzelésed, tanácsod, jó szakmai hozzáállásod. Ezzel a rendkívüli tudással és sokrétű kompetenciával úgy párosult a segítőkészség, az elegancia, a mosoly, a szerénység, hogy számunkra mindig egy szelíd, határozott, nagy tudású ember maradsz.

Itt vannak szeretteid, családod, remek gyermekeid, akikről mindig nagy szeretettel meséltél. Fiadat az idei márciusi Fiala műszakiak tudományos ülészakára is bekapcsoltad, előadását büszkén hallgattad, szekcióelnökséget is vállalva. S az ezelőtt egy hónappal tartott közgyűlésen ott ültél a frissen megválasztott elnökségben, mert te bátor voltál, s mi hittük, s te úgyszintén, hogy közösen visszük tovább...

Sokszor gondolkoztam el azon, hogy vajon a mérnöki pályád mellett, mely sikeresen vezetett vissza az egyetemre, hogy tanárként adhasd át a sok elsajátított anyag gyakorlatba átültetett többletét a következő generációnak, vajon mindemellett a mérnöki-gazdasági, minősítési-jogi érdeklődésed otthonról indult? A hírneves jogász-közgazdász Kerekes Jenő édesapa hatása is nyomon követhető ebben az érdeklődésben? Remek egyéniség volt ő is, mint szakember, egyetemi oktató, az EME egykori elnökségi tagja. Bizonyára te is magadban hordoztad a szellemét, s ennek a többletkisugárzását élvezhettük általad mi is.

Emlékeinkben örökre megmarad a szelíd, békés, mosolygós arcod, a határozottságod, a kedvességod, a szakszerűségod, a barátságod. Az a sok terv, az EME minőségbiztosítási terve, amely most nyitott könyvként áll előttünk, nélküled már nem lesz olyan hozzáértéssel megvalósítva, de gondolatainkban, igyekezetünkben mindig ott leszel, még ha a kérdésekre válasz nem is tudsz adni, a hited és a töretlen optimizmusod bennünk él tovább.

Legyen békés nyugalmaid itt a Házsongárdi Pantheonban.

Bitay Enikő akadémikus, az EME elnöke

(Elhangzott 2022. május 7-én Kerekes László temetésén, Kolozsváron, a Házsongárdi temetőben)

Contents

Attila Mátéffy: “The Devil Has No Other Bird than the Peacock.” On the Correspondences between Hungarian and Central Eurasian Creation Myths (A810, A812, K483)	1
Zoltán Magyar: The Legends of Saint Ladislav in Turda Area	26
Péter Bálint: The Man sent by God in Folktales	50
Laura Iancu: The Role(s) of Universal Catholicism and Vernacular Popular Religion in the History of Moldavian Hungarians	63
Éva Pócs: Religious Life Strategies in a Romanian Hungarian Community. The Themes of Research and Methodological Problems	79
Péter Halász: “ <i>We Mourn by Day, We Watch by Night.</i> ” Preparing for Death and Customs Related to the Dead among the Csángó Hungarians of Moldavia	92
Klára Filep – Eszter László – Melinda Székely: The Functions of Traditional Women’s Costume in Szék	102
Mária Irén André: Plant Knowledge and Plant Use of Three Generations of a Family from Lunca de Jos in the Light of Knowledge Transfer	120
Mária Orsolya Tóth: The Consolidation of the Colony Near Luduş (1901–1915).....	131
Julianna Lingvay: Aspects of Journalistic Discourses about Rurality in the 19 th Century Hungarian Provincial Press. The Case of Máramaros.....	147
György Ruzsa: St. Mitrofan of Voronezh and His Folk Art Icon.....	163

Workshop

Problems of Anonymisation in Ethnographic Research

Áron Bakos: Without a Name: Problems of Anonymisation in Ethnographic Research.....	167
Zsuzsanna Bögre: Dilemmas of Anonymisation and the Golden Rule: A Sociologist’s Viewpoint	175
László Bulcsu: The Problem of Anonymisation with Regard to a Method	178
László Fosztó: Decisions and Strategies for the Protection of Research Subjects. Contributions to Áron Bakos’s Keynote Paper <i>Without a Name</i> : <i>Problems of Anonymisation in Ethnographic Research</i>	181
József Gagyi: On Anonymisation	185
Vilmos Keszeg: Why and How Do We Speak about People?	187
Dénes Kiss: Some Thoughts Regarding the Anonymisation-Debate.....	191
Tünde Komáromi: Fields, Subjects, Dilemmas	194
Lehel Peti: Anonymously from the Field.....	197
Árpád Töhötöm Szabó: <i>Törököt fogtam, de nem ereszt...</i> (I’ve Caught a Turk and Wouldn’t Let Me Go...) Notes on Áron Bakos’s Paper <i>Without a Name</i> : <i>Problems of Anonymisation in Ethnographic Research</i>	200
Enikő Szöcsné Gazda: Thoughts on the Legitimacy and Illegitimacy of Anonymity	206
Erika Tekei: The Problem of Anonymisation in Text Folklore Collections. „Witchcraft Accusation” - Scholarly Representation and Local Reception of a Belief Story	207

Gábor Wilhelm: Anonymisation and Private Life. Contribution to Áron Bakos's Paper <i>Without a Name: Problems of Anonymisation in Ethnographic Research</i>	210
--	-----

Reviews

György Takács: Notes on the Second Piece of a “Latent Trilogy”	214
Erika Tekei: St Ladislav – “Pillar of Christian Knights”	219
Gabriella-Nóra Tar: Schola Ludus – Source Research and Playful Teaching in Comenius's Spirit	221
Péter Halász: The Past of a Szekler Village on the Limit of Orality and Literacy	224
Brigitta Ágoston-Szűcs: Past and Present of the Hóstát of Cluj-Napoca	227
Ákos Nagy: A Dozen Studies about the Region(ality) of the Carpathian Basin.....	229
András A. Gergely: Beliefs and Boundaries between Pasts and Presents	231
Julianna Lingvay: Documents of the History of Rusyns as National Heritage	234
Zsolt Nagy: Bear-Folklore in Formation	237
Vivien Miron-Vilidár: Medieval Body-Relations	241
András A. Gergely: Use of the Past, Heritage Change, Magic	245

In memoriam

Enikő Bitay: In Memoriam László Kerekes (1951–2022).....	249
--	-----

Cuprins

Attila Mátéffy: „Diavolul nu are altă pasăre decât păunul”. Despre corespondențele dintre mituri de creație maghiare și central-eurasiatice (A810, A812, K483)	1
Zoltán Magyar: Legendele Sfântului Ladislau în zona Turdei	26
Péter Bálint: Omul trimis de Dumnezeu în basmele populare.....	50
Laura Iancu: Rolul catolicismului universal și religiozitatea populară în limba maternă în istoria maghiarilor din Moldova.....	63
Éva Pócs: Strategii de viață religioasă într-o comunitate maghiară din România. (Subiectul de cercetare și probleme metodologice)	79
Péter Halász: „Noi plângem ziua, veghem noaptea”. Pregătirea pentru moarte și obiceiurile legate de morți la ceangăii din Moldova	92
Klára Filep – Eszter László – Melinda Székely: Funcțiile portului popular femeiesc din Sic (jud. Cluj)	102
Mária Irén André: Cunoașterea și utilizarea plantelor de către trei generații dintr-o familie din Lunca de Jos prin prisma transferului de cunoștințe	120
Mária Orsolya Tóth: Consolidarea Coloniei Luduș (1901–1915)	131
Julianna Lingvay: Maramureșul rural: Aspecte ale discursului jurnalistic local despre ruralitate în săptămânalul „Máramaros” în perioada 1865-1874.....	147
György Ruzsa: Sfântul Mitrofan de Voronej și icoana sa de artă populară	163

Atelier

Problemele anonimizării în cercetarea etnografică

Áron Bakos: Fără nume: Problemele anonimizării în cercetarea etnografică.....	167
Zsuzsanna Bögre: Dilemele anonimizării și regula de aur: Punctul de vedere al unui sociolog	175
László Bulcsu: Problema anonimizării în privința unei metode	178
László Fosztó: Decizii și strategii de protecție a subiecților cercetării. Contribuții la lucrarea lui Áron Bakos, Fără nume: Problemele anonimizării în cercetarea etnografică	181
József Gagy: Despre anonimizare.....	185
Vilmos Keszeg: De ce și cum vorbim despre oameni?.....	187
Dénes Kiss: Câteva reflecții privind dezbaterea despre anonim	191
Tünde Komáromi: Terenuri, subiecte, dileme	194
Lehel Peti: Anonim, de pe teren.....	197
Árpád Töhötöm Szabó: Törököt fogtam, de nem ereszt... (Am prins un turc și nu mă lasă...) Note la lucrarea lui Áron Bakos: Fără nume: Problemele anonimizării în cercetarea etnografică	200
Enikő Szöcsné Gazda: Gânduri despre legitimitatea sau ilegitimitatea anonimului	206
Erika Tekei: Problema anonimului în colecțiile de folclor textual. „Acuzația de vrăjitorie” - Reprezentarea științifică și receptarea locală a unei povești de credință.....	207

Gábor Wilhelm: Anonimizarea și viața privată. Contribuție la lucrarea lui Áron Bakos: Fără nume: Problemele anonimizării în cercetarea etnografică	210
---	-----

Recenzii

György Takács: Note despre partea a doua a unei „trilogii latente”	214
Erika Tekei: Sfântul Ladislau - „Stâlp al cavalerilor creștini”	219
Gabriella-Nóra Tar: Schola Ludus - Cercetare de surse și predare prin joacă în spiritul lui Comenius	221
Péter Halász: Trecutul unui sat secuiesc la limita oralității și a alfabetizării.....	224
Brigitta Ágoston-Szűcs: Trecutul și prezentul Hóstát-ului din Cluj-Napoca.....	227
Ákos Nagy: O duzină de studii despre regiunea Bazinului Carpatic.....	229
András A. Gergely: Convingeri și limite între cele trecute și prezente.....	231
Julianna Lingvay: Documentele istoriei rutenilor ca patrimoniu național.....	234
Zsolt Nagy: Folclorul urșilor în formare.....	237
Vivien Miron-Vilidár: Relații corporale medievale	241
András A. Gergely: Utilizarea trecutului, schimbarea patrimoniului, magie.....	245

In memoriam

Enikő Bitay: In memoriam Kerekes László (1951–2022).....	249
--	-----

Tartalom

Mátéffy Attila: „Az ördögnek ögyéb madara nincs, mind a páva.” A magyar és a közép-eurázsiai duális teremtésmondák (A810, A812, K483) összefüggéseiről.....	1
Magyar Zoltán: Szent László Torda-vidéki hagyományköre.....	26
Bálint Péter: Az „istenküldötte” ember a népmesében.....	50
Iancu Laura: Az egyetemes katolicizmus és az anyanyelvű népi vallásosság szerepe(i) a moldvai magyarság történetében.....	63
Pócs Éva: Vallásos életstratégiák egy romániai magyar közösségben (a kutatás tárgya és módszertani problémái).....	79
Halász Péter: „Nappal siratjuk, éjjel virrasztjuk.” A haláleset és a halott felkészítése a moldvai csángómagyaroknál.....	92
Filep Klára–László Eszter–Székely Melinda: A női viselet funkciói a mai széki társadalomban.....	102
André Mária Irén: Egy gyimesközéploki család három generációjának növényismerete és növényhasználata a tudásátadás tükrében.....	120
Tóth Mária Orsolya: A marosludasi telep konszolidációja (1901–1915).....	131
Lingvay Julianna: Máramaros népe, nemzetiségei a helyi újságírói diskurzusból (1865–1874).....	147
Rusza György: Voronyezsi Szent Mitrofan és népművészeti ikonja.....	163

Műhely

Az anonimizálás kérdései a néprajzi kutatásban

Bakos Áron: Név nélkül: az anonimizálás kérdései az etnográfiai kutatásban.....	167
Bögre Zsuzsanna: Az anonimizálás dilemmái és az arany szabály – egy szociológus nézőpontja.....	175
Bulcsu László: Az anonimizálás kérdése egy módszer tükrében.....	178
Fosztó László: Döntések és stratégiák kutatási résztvevők védelmére. Hozzászólás Bakos Áron <i>Név nélkül: az anonimizálás kérdései az etnográfiai kutatásban</i> című vitaindítójához.....	181
Gagy József: Anonimizálásról.....	185
Keszeg Vilmos: Miért és hogyan beszélünk az emberekről?.....	187
Kiss Dénes: Néhány gondolat az anonimizálásvita kapcsán.....	191
Komáromi Tünde: Terepek, témák, dilemmák.....	194
Peti Lehel: Névtelenül a terepről.....	197
Szabó Árpád Töhötöm: <i>Törököt fogtam, de nem ereszt...</i> Megjegyzések Bakos Áron <i>Név nélkül: az anonimizálás kérdései az etnográfiai kutatásban</i> című írásához.....	200
Szőcsné Gazda Enikő: Gondolatok az anonimitás jogosságáról vagy jogtalanságáról.....	206
Tekei Erika: Az anonimizálás kérdése szövegfolklor-gyűjteményekben. „Boszorkányvadász” – egy hiedelemtörténet tudományos reprezentációja és helyi recepciója.....	207

Wilhelm Gábor: Anonimizálás és a privát szféra. Hozzászólás Bakos Áron <i>Név nélkül</i> : <i>az anonimizálás kérdései az etnográfiai kutatásban</i> című írásához.....	210
--	-----

Szemle

Takács György: Sárkány, vasfű, prikulics... Jegyzetek egy „látens trilógia” második darabjához.....	214
Tekei Erika: Szent László – „Keresztény lovagoknak oszlopa”.....	215
Tar Gabriella-Nóra: Schola ludus – Comenius lelkületével forrást kutatni és játszva tanítani.....	221
Halász Péter: Egy székely falu múltja a szó- és írásbeliség határán.....	224
Ágoston-Szűcs Brigitta: A kolozsvári Hóstát múltja és jelene.....	227
Nagy Ákos: Egy tucat tanulmány a Kárpát-medencei vidék(iség)ről.....	229
A. Gergely András: Hitek, határok a múltak és jövők között.....	231
Lingvaj Julianna: A ruszinok történetének dokumentumai mint nemzeti örökség.....	234
Nagy Zsolt: Medvefolklor (ki)alakulóban.....	237
Miron-Vilidár Vivien: Középkori testviszonyok.....	241
A. Gergely András: Múlthasználat, örökségváltozás, varázsok.....	245

In memoriam

Enikő Bitay: In memoriam Kerekes László (1951–2022).....	249
--	-----

ISSN 1453-0961



9 771453 096100