

Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

132. évfolyam

2021

3. szám

Pócs Éva

Megszállottság-eszmék és ördögellenes gyakorlatok néhány keleti magyar közösség vallási életében

1. rész

Tanulmányom Zempléni Andrással közös projektünk keretében született, amelynek egyik fő célkitűzése volt a történeti forrásokból megismert és a jelenkori, illetve az európai és Európán kívüli népek *megszállottság*ként kutatott jelenségeinek és kutatói kategóriáinak, rokon jelenségekkel összekötő és tőlük elválasztó határainak a pontosítása.¹ E célkitűzés jegyében az alábbiakban néhány keleti magyar, római katolikus közösség helyi vallásában fellelhető émikus megszállottság-kategóriákat próbálom körvonalazni, majd megvizsgálni, hogy létezik-e koherens, helyi megszállottság-kategória, vagy a helyi megszállottság-jelenségek csak szétszórta, különböző ontológiákba ágyazódó jelenségek halmazának tekintendők; és mindez hogyan függ össze a vallás-antropológia isteni és ördögi megszállottság kategóriáival.

A megszállottság – nagy valószínűséggel – az emberi kultúra egészére kiterjedő vallási jelenség. Ez a tény csak azt a tág meghatározást engedi meg, miszerint a megszállottság az emberi és a természetfölötti világ közti kommunikációnak egy olyan formája, amely során egy vagy több szellem az embert és birtokait uralma, befolyása alatt tartja;² illetve benne vagy körülötte lakozó másik entitásként személyiségét megváltoztatja.³ Ha azonban a jelenség és a hozzá tartozó rituális gyakorlatok vallási

¹ E célkitűzés jegyében szerveztük 2012-es nemzetközi konferenciánkat Pécsen, *Spirit possession. „European contributions to comparative studies”* címen. A konferencia résztvevőinek tanulmányaiból ez évben jelenik meg angol nyelvű kötetünk a CEU Press kiadásában: vö. Pócs–Zempléni 2021. Jelen cikk ebbe a kötetbe írt angol nyelvű tanulmányom (Pócs 2021) enyhén módosított változata. Néhány ponton rövid ismertetéseket tartalmaz egy régi, az európai megszállottság-jelenségeket vázlatosan összefoglaló tanulmányomból (Pócs 2003).

² Crapanzano 1987, 12.: „... phenomenon of abnormal behaviour, which are interpreted by the members of the society as evidence that a spirit is controlling the person's action and probably inhabiting his body”.

³ Bourguignon 1976: 8.

és társadalmi közegét, egy-egy helyi rendszer szereplőit, a megszálló ágenseket és a megszállottakat, a „megszállás” indítékait és módját, a megszállottságnak és gyógyításának ideológiáit és technikáit, továbbá az egyénre, a testképre, a Selfre és identitásra gyakorolt hatását tekintjük, végtelen sok változattal találkozunk, és pedig sokszor egyetlen idősíkban, egyetlen közösségen belül is.

A múlt század második felében intenzívvé váló történeti, történeti antropológiai, vallástörténeti, mentalitástörténeti kutatások Európa vonatkozásában sokáig óhatatlanul a hivatalos egyházi meghatározások, illetve a keresztény polaritás: az isteni és démoni megszállottság, valamint a hivatalos ördögűzés – fémjelezte keretekben zajlottak. Mégis számos fontos tanulmány született a történeti forrásokból megfejthető „népi” megszállottság-eszmék és gyakorlat, és ezek étikus kategóriákkal való kapcsolatainak vonatkozásában is. Nancy Caciola vizsgálatai a halotti megszállottság populáris és elit nézeteinek párhuzamos, egymással összefonódó alakulásáról, Peter Brown a kegyhelyek mirákulum-jegyzőkönyveiből, Peter Dinzeltbacher, Sari Katajala-Peltomaa vagy Klaniczay Gábor a középkori szentek *Vitae*-iből és a szenttéavatási perek aktáiból kibányászható megszállottság-jelenségekről írott művei, Michael Ostling írásai a lengyel boszorkányperekből megfejthető populáris ördögmegszőlésről, Báráth Dániel 18. századi erdélyi illetve zombori megszállottság- és ördögűzés-esetekre, illetve ördögűzőkre vonatkozó vizsgálatai az egyházi nézetek sokrétűségét és a népi nézetekkel való bonyolult kapcsolathálóját is bemutatják.⁴ Peter Dinzeltbacher, Moshe Sluhovsky, Nancy Caciola, Klaniczay Gábor a 13–14. századi misztikusok, élő szentek, extatikus vizionálók kapcsán a helyi, émius reflexiók vonatkozásában (is) vizsgálták a megszállottság-jelenségeket és -gyakorlatokat, a szubjektív élményekből és érzelmekből táplálkozó egyéni értelmezések és az egyházi demonológia – végül ördögűzésbe torkolló – minősítései közti diszkrétanciát. E művekből ismételtelen fény derül az ördögi és isteni megszállottság képlékeny határaitra is, mind a külső tanúk, mind az átélők szemében, aminek természetes következménye volt e századokban a *discretio spirituum* (‘szellemek megkülönböztetése’) elve és gyakorlata.⁵ Az „alulról”, az élmények megelőinek szempontjait is figyelembevevő vizsgálatoknak az is fontos tanulsága, hogy az egyéni tudás és érzelmi hozzáállás szerepe igen nagy a megszállottság-jelenségek minősítésében és kategorizálásában.⁶ Richard Greenfield nagyszabású ortodox demonológia-összefoglalásának egy terjedelmes fejezete a kelet-európai „alternatív” démon- és megszállottság-tanokról, Christine Worobec könyve és tanulmányai a 19. századi, orosz, boszorkánysággal kapcsolatos népi megszállottság-konceptiókról valamint az egyházi és orvosi nézetek és gyakorlatok konfliktusairól⁷ további két kiemelkedő példája ama törekvéseknek, hogy a szerzők áttekintést nyújtsanak az átélők és gyakorlók szemszögéből is a megszállottságnak a „megélt vallás”-ban el-

⁴ Caciola 1996.; 2016.; 2021.; Brown 1980.; Dinzeltbacher 1988.; Katajala-Peltomaa 2020.; Klaniczay 2016.; 2021.; Ostling 2012.; Báráth 2004.; 2008.; 2016.

⁵ Lásd: Sluhovsky 1996.; 2007.; Caciola 2003.; Klaniczay 2007: 229–245.

⁶ Lásd például Sarah Ferber tanulmányát, mely szerint egy 17. századi apáca – extázisa során – mennyei látomás helyett, érzelmi alapon, a boszorkányszombat számára kíváncsatos földi gyönyörökkel terhes másvilágát éli meg (Ferber 2021).

⁷ Greenfield 1988: 153–306.; Worobec 2001.; 2021.

foglalt helyéről, változatos interpretációiról, a populáris eszméknek, a helyi klérus nézeteinek és a hivatalos egyházi, valamint orvosi, pszichiátriai tanoknak az egymásra gyakorolt hatásáról.⁸

A történeti vizsgálatok számos eredménye ellenére is nyilvánvaló, hogy a jelenkori eszmék és gyakorlatok résztvevő megfigyelésen alapuló vizsgálata több lehetőséget ad arra, hogy egy-egy egyén vagy vallási közösség émius fogalmi kategóriáit, a vallási élet tágabb kontextusában, rokon jelenségekkel való kapcsolataiban és a helyi vallási élet különböző regisztereiben elhelyezve vizsgáljuk. A helyi, antropológiai terepmunkán alapuló mélyfúrások szükségessége Európában meglehetősen későn merült fel, Ernesto de Martino úttörő műveinek inspiráló hatása ellenére is, kevés ilyen született.⁹ E kevesek közül kiemelkedik Charles Stewart példaadó műve, amely a szerző Naxos szigetén végzett terepmunkája nyomán ad leírást a kereszténnyé vált népi demonológiáról és a gyakorlatok szemszögéből vizsgált ördögűző eljárásokról, valamint Olga Hrisztoforova könyve és tanulmányai a jelenkori orosz boszorkányságról és demonológiáról.¹⁰

E kutatások nyomán világossá vált, hogy feltehetően az egész keresztény világban sajátos „népi” megszállottság-eszmék és gyakorlatok léteztek és léteznek, amelyek nem azonosíthatók az európai kultúrát, mentalitást uraló keresztény – isteni és ördögi – megszállottság-paradigmáival, bár azok nagymértékben felülrétegezték, összeolvadtak vele, és ily módon sokféle hivatalos egyházi–népi, vernakuláris, ill. keresztény–nem keresztény ötvözet jött létre; emellett változatos formái léteznek az elit és populáris nézetek és rítusrendszerek egymás mellett élésének is.

Ami az általam jobban ismert közép-délkelet-európai térséget illeti, ezek a népi rendszerek a halottak szellemeivel, és az itt honos, helyenként ma is élő, változatos népi démonvilággal (lidérc, tündér, vámpír, boszorkány különböző helyi változatai) illetve a helyi vallás szentjeivel, istenségeivel folytatott kommunikáció változatos stratégiáival és technikáival kapcsolatosak. Tehát a démoni és isteni megszállottság mellett a halotti megszállottság eszméi is mindenütt jelen vannak, – bár nagy mértékben keresztény, ördögi megszállottsággá „változva”, azzal átmeneti, „vegyes” kategóriákat alkotva. Emellett ez mintegy alapja az egész itt említett démon és szellemvilág megszállottság-formációnak is: „alulról” nézve ezek mind a halotti megszállottság egy-

⁸ Az orvosi szempontú minősítések már az ókortól jelen voltak. Már akkor is, majd korszakonként változóan örültségnek, epilepsiának, a középkori értelmiségi dialógusokban melankóliának (depresszió), méhbetegségnek, a 17. századtól kezdve hisztériának, magnetizmus hatásának illetve a legújabb korban alvásparalízisnek is tulajdonították a megszállottság-jelenségeket; a modern pszichiátria általában a disszociatív vagy többszörös személyiség kórképével azonosítja (lásd: Newman 1998: 737–742.; Worobec 2001.; De Waardt et al. 2005: 37–143.; Rivière 2010.; Davies 2003).

⁹ A dél-itáliai népi katolicizmusról, néphitről, valamint a tarantizmusról: De Martino 1959.; 1961.

¹⁰ Stewart 1991.; Hrisztoforova 2010.; Khristoforova 2010. Leander Petzoldtnak a nyugati kereszténység területéről, Ljudmila Vinogradovának a kelet-délkelet-európai szlávorságról adott összefoglalása is fontos – bár vázlatos – dokumentumai a megszállottság népi nézeteinek és a démonelhárító gyakorlatnak (Petzoldt 1964–1965; Vinogradova 2000: 8.1.fejezet: ‘Az embert megszálló szellemek’). Az egységesség kedvéért itt és a továbbiakban, valamint a bibliográfiában a cirill írással írt szerb, bolgár, macedón és orosz bibliográfiai adatokat nem az angol, hanem az egységes nyelvészeti átírásban közlöm, tekintettel arra, hogy ez egyezik a (szerb átíráshoz amúgy is általában használt) horvát írásmóddal.

egy sajátos változatának (is) tűnnek. Felülről, az erősen leegyszerűsített keresztény kategóriarendszer felől tekintve pedig: mindez az ördögi illetve isteni megszállottság egy-egy sajátos változatának látszik. Hogy még sokrétűbb legyen a kép: a keresztény Sátán hite és a vele kapcsolatos elhárító, gyógyító, megelőző rítusok sem képeznek homogén kategóriát, a hivatalos, egyébként is sok átalakuláson keresztülment, változatos keresztény „Sátán és démonai” kép kiegészül sokféle népies ördöggképzettel és cselekvéssel: átmeneti kategóriákkal a keresztény és nem keresztény démonvilág között. A privát szférában zajló kommunikáció és a démonokat távoltartó, elűző rítusok mellett az ortodox Balkán szinte egész területén éltek, és nyomokban, illetve átalakulva, modernizálódva sok helyen ma is élnek közösségi megszállottság-kultuszok is (a szerb és bolgár *ruszalje*, *ruszália*, a bolgár, macedón *nesztinársztvo*, a román *călușarii*¹¹). Szintén az ortodox Balkánról ismerjük a szerbek, szerbiai vlachok és románok körében gyakorolt, keresztény ünnepekhez kötött, rituálisan indukált transszal és sokszor a tündéreknek adott áldozatokkal is egybekötött közösségi médiumizmus többféle változatát. E rítusok néhol még a jelenben is élnek, gyakorlásuk általában egy-egy híres, széles vonzáskörzettel rendelkező látó illetve jós személyiséghez kötődik.¹²

Tanulmányom az említett közép-kelet-európai térségnél jóval szűkebb területre, a magyarság néhány, a keleti és nyugati kereszténység határázónájában, románok szomszédságában – velük különösen a vallási élet területén sok szellemi kölcsönhatásban – élő, római katolikus vallású csoportjára (öt romániai, Hargita és Bákó megyei községre) szorítkozik. E falvakban 1996–1998 és 2002–2016 között összesen tíz hónapot töltöttem terepen, de saját anyagomhoz kiegészítésül sok, mások által gyűjtött adatot is felhasználhattam.¹³ E térségek tágabb környezetében, további székelyföldi és moldvai falvak római katolikus lakóinak körében végzett gyűjtések ide vágó anyagait is igyekeztem elérhető teljességükben megismerni; elsősorban Gagy József székelyföldi gyűjtései voltak számomra hasznosak.¹⁴ A belső, csíki, gyimesi magnak és székelyföldi környezetének e téma köré rendeződő hiedelmei és gyakorlata nagyjából egységesek, inkább csak meny-

¹¹ Ezek legfontosabb irodalmából: Küppers-Sonnenberg 1954.; Zečević 1978.; Kligman 1981.; Puchner 1981.; Danforth 1985.; Antoniević 1990.; Benga-Neagota 2010.; Scharankov 1980.; Stefanova 2013.; Petrovska-Kuzmanova 2019.

¹² Sikimić-Hristov 2008.; Vivod 2018.; 2021.

¹³ 1996–1998 között Csíkkarcfalván, Csíkjenőfalván és Csíkszenttamáson, pécsi néprajz-szakos hallgatóimmal közösen végzett gyűjtésem anyagán kívül elsősorban Derjanecz Anita, Györgydeák Anita, Hesz Ágnes, Jankus Kinga, Varga Attila ott gyűjtött adataiból tudtam sokat hasznosítani. 2002–2016 között kilenc hónapot töltöttem Gyimesközépleken, eközben kis időszakokat Gyimesbükkön és Gyimesfelsőleken is. E helyeken, továbbá a Hargita és Bákó megyei gyimesi kirajzásokon (Gyepce, Kosteleg, Magyarcsügés, Csinód, Egerszék) már az 1960-as évek óta többen végeztek gyűjtőmunkát a jelen tanulmányban érintett témákban: Kallós Zoltán (Vö. Kallós 1966), Salamon Anikó (Vö. Salamon 1975.; 1987), Daczó Árpád (Vö. Daczó 1981), Salló Szilárd (Vö. Salló 2012); Magyar Zoltán (Vö. Magyar 2003.; 2009); Takács György (Vö. Takács 2004.; 2014.; 2018), valamint 2002-től a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék hallgatói és doktoranduszai: Csörge Barnabás, Hesz Ágnes (Vö. Hesz 2007.; 2012a.; 2012b), Mondok Ágnes, Schoblocher Judit. Mindnyájuknak köszönettel tartozom publikált anyagukért, illetve adataik rendelkezésemre bocsátásáért, publikálásra vagy megtekintésre. Az adatok közlésénél a gyűjtőket nevük két kezdőbetűjével tüntetem föl; a névvel nem jelölt adatok saját gyűjtésük.

¹⁴ Teljes székelyföldi adatanyagát lásd: Gagy–Dyckiss 2015.

nyiségi és aránybeli különbségek vannak az egyes jelenségek megoszlásában; tehát ez az anyag – néhány helyi sajátástól eltekintve – kezelhető volt egy vizsgálati egységként.

Írásom fő célja megállapítani, hogy milyen megszállottság-képzetek és ezzel kapcsolatos vallásos gyakorlatok élnek e közösségek világképében, gondolatrendszerében és mindennapi életében, felderíteni a jelenségek émiikus kategóriáit és összevetni őket a hivatalos (tudományos, egyházi és esetlegesen orvosi) kategóriákkal. A korlátozott terjedelem miatt csak a démoni megszállottság helyi megjelenési formáinak részletes bemutatására vállalkozhatom, az isteni megszállottságként illetve médiumizmusként értelmezett jelenségeknek csak egészen rövid összefoglalást szentelhetek. Vizsgálatom tárgya a helyi, illetve megélt vallás,¹⁵ amelyben nem válik el mereven a népi vallás a hivatalos vallástól, a kettő szembenállása¹⁶ helyett kölcsönhatásaikon, együttélésükön van a hangsúly. Mivel a gyűjtés során még nem kezeltem kiemelten a megszállottság jelenségeit, nagy kiterjedésű anyagomból utólag szűrtem ki a kutatási kategóriák alapján megszállottságnak tekinthető jelenségeket (ami talán szerencsés is a helyes arányok felmérése szempontjából.)

A vizsgálatomba bevont adatok származási helyein a gyűjtések idején a jelenben végbemenő szekularizációs folyamatok hatása még kevésbé érvényesült. Egyfajta, a peremhelyzetükkel kapcsolatos megkésettség volt jellemző e közösségekre e vonatkozásban, amihez a gyimesi közösségekben még a szétszórt településrendszer, a templomok, papok nagy távolságok miatti nehéz elérhetősége is hozzájárult.¹⁷ Ez utóbbi tény a múlt században még az egyház hivatalos dogmáinak relatíve csekélyebb hatását, a magánritusok, egyéni ájtatosságok nyomatékosabb szerepét, némely esetben sajátos magánáhitati formák kilakulását jelentette.¹⁸

Kutatott terepemen is létezett – mint feltehetően minden zárt falusi közösségben – egy hagyományos, adott esetben axiómaként kezelhető hiedelemkészlet, amely a megszállottság-jelenségek értelmezésének és interpretálásának referenciakeretétül szolgálhatott. Ennek legfontosabb pontjai:

Az ember szellemi lényege („lelke”) a halál után tovább él. A halál nem egyetlen történés, hanem folyamat, a túlvilágra vezető út átmeneti állomásaival; az ember diffúz, átmeneti, élő–halott, ember–szellem alakváltozataival. Léteznek szellemek/démonok, amelyek közömbösen, jóindulatúan vagy támadólag viszonyulnak az emberekhez (speciálisan a vizsgált területen, a vallás istenségein, szentjein kívül: lidérc, szépasszony, boszorkányok, ördögök, és még néhány homályos, alig megfogalmazott alak: széldémonok, gyermekágyas démonok stb.). Az ember bizonyos körülmények között szellemé, démonná, állattá változhat. Az átváltozások megnyilvánulási formái és testi jegyei: állati jegyek (szőr, szarv, fark, szárny), eltorzult test, szellem/démon sajátosságok (repülés, levitáció, testenkívüliség-élmények). Léteznek kettős (félíg ember félíg szellem/démon; félíg ember félíg állat) lények; emberek szellem vagy démon

¹⁵ Primiano a népi vallás(osság) meghatározásával kapcsolatos problematika bemutatása során írja: „...vernacular religion is, by definition, religion as it is lived” (Primiano 1995: 44).

¹⁶ Amit Primiano joggal rótt fel a folkloristák, etnológusok módszertani hibájául (Primiano 1995: 3).

¹⁷ Némely Bákó megyei településen tényleges paphiány is.

¹⁸ Lásd erről legújabban Takács 2018: 11, 48–49.; Györfy 2021: 6. fejezet.

hasonmással; emberek állati hasonmással); az ember halála után szellemmé/démonná változik. Létezik egy szellemi lényegű túlvilág és egy földi szellemvilág; a kettő között az (ideiglenes vagy végleges) átjárás mindkét irányban lehetséges. 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.).

E referenciakeret feltehetően az egyes hiedelmekre, hiedelemlényekre, kommunikációs módozatokra vonatkozó konkrét adatokból illetve narratívumkészletből áll össze.¹⁹ Minden mozzanata poliszemantikus jellegű, sokféle értelmezési lehetőséget rejt magában, változatos szituációkban aktivizálható. Hozzá tartozik az evilág–másvilág kapcsolathálózatának a helyi narratív hagyományból leszűrt szimbólum- és metaforakészlete is, amely különösen gazdag a túlvilág és a túlvilággal ápoltságok, a szellemvilággal folytatott kommunikáció vonatkozásában. Konkrét esetekben, például egy megszállottság-élmény elbeszélésekor e hiedelemtudás aktivizálódik, az élmény magyarázatául és hitelesítéséül szolgál. Pontatlan tudás, homályosan ismert jelenségek kommentálása esetén is segíthet valamiféle általánosító kategória létrehozásában (ilyen eset például, ha egy megszállottság-jelenséget nem kötnek konkrét démonikus lényhez, hanem csak: valakit „megszálltak”, „megnyomtak”, „meglovagoltak”, „elragadtak” stb.), és hozzájárul egyes pontos kategóriák felbomlasztásához (például különböző hiedelemlények megállapodott tulajdonságainak keveréséhez, összemosásához).²⁰

A megszállottság-élmények interpretálásának további fontos meghatározói bizonyos testi-lelki, valós, vagy valósnak vélt élmények és tapasztalatok: álmok, spontán látomások, testenkívüliség- illetve halálközeli élmények, hagyományosan természetfeletti jelenlétével (is) magyarázott testi tünetek, testi-lelki kondíciók, betegségek (például alvásparalízissel kapcsolatos éjszakai „nyomás”-élmények, erotikus álmok, epilepsziás rohamok, spontán önkívületi állapotban tapasztalt látomások stb.). A több összetevőjű folyamat során kialakult interpretációs kategóriák vissza is hatnak az egyéni tapasztalatokra, mintegy létrehívják azok „értelmezett” változatát. Végeredményben elmondhatjuk, Sari Katajala-Peltomaa-val egyetérve (aki ezt a középkori szentek *Vitae*-inak tanulmányozásából szűrte le), hogy a „démon jelenlét” élményének laza kategóriája a megélt vallásban elfogadott valóság volt, a démoni megszállottság azonban már nem axióma, hanem a kollektív reflexiókon alapuló kategória.²¹

Az alábbiakban a megszálló ágensek alakjai köré csoportosítva mutatom be a helyi, émius megszállottság-kategóriákat, ennek alapján próbálom fényt deríteni a határokat, megfelelésekre, különbségekre és kapcsolatokra a rokon kategóriákkal és az étikus rendszerekkel. Mindazokat az eseteket ide soroltam, amelyek elbeszélései arról

¹⁹ Én magam a vizsgálatba bevont térségek teljes hiedelemkorpuszának és az említett tágabb középkelet-európai térség hiedelemvilágnak áttekintéséből szűrtem le.

²⁰ Lásd részben e kérdésekről, a szellemélmények létrejöttének illetve magyarázatának vonatkozásában: Honko 1962: 91–126. A hiedelemlények poliszemantikájáról: Koski 2008.

²¹ Katajala-Peltomaa 2020: 178–183.

tanúskodtak, hogy az egyén egy idegen szellem, entitás befolyása alá kerül, az esetleg be is lép testébe, benne lakik, személyiségét megváltoztatja, illetőleg „testet ölt” az uralma alá vont „gazda” személyben. Ezek az adatok nagyjából besorolhatók a kutatás *konkrét*, testi megszállás (*possessio*), illetve *lényegi* megszállás (kívülről támadás, „környékezés”, mintegy szellemi uralom alatt tartás: *obsessio*, *circumsessio*) kategóriáiba, de a megszállás-jelenségek többsége a szélesebben értelmezett, *obsessio* illetve *circumsessio* kategóriájába tartozik. Az előbbi kategória az, amit az egyház és nyomában általában a kutatás is tulajdonképpen ördögi megszállásnak tekintett, de már a kereszténység korai századai óta felmerült a tágabb értelmezésű megszállás is, mint „démoni befolyás”.²² A késő ókorban illetve a korai kereszténység korában a forrásokban az *exorcizmus* szó még főleg általános értelemben, tárgyak, élőlények és életterek démonoktól való megtisztítását jelenti; a 3. századtól már az ördögűzés ekkor lerögzített rítusát is. A 15. században állandósultak az ördögűzésre használt exorcizmus-kézikönyvek, a 16–17. századtól kapott az egyház szemében különösen nagy súlyt a testi megszállás és a megszállottak viselkedése, testi tünetei.²³ Az egyház a „nagy” illetve „kis exorcizmus” alkalmazásával mindig is különbséget tett a *possessio* és *obsessio* jelenségei között,²⁴ az elválasztás azonban nem volt következetes.²⁵ A papság az exorcizmusok rítusait az ördögi megszálláson túl is alkalmazta: gyógyításra, zivatar elhárítására, és az alsópapság, szerzetesek mindenütt, de különösen Európa ortodox térségeiben, népi gyógymódokat, tisztító és ördögelhárító eljárásokat is használt, a helyi szokásokhoz és igényekhez alkalmazkodva.²⁶

A megszállottság módozatai mindenképpen laza, mind a kulturális, mind a szubjektív értelmezéstől erősen befolyásolt kategóriák. Mint ahogy Crapanzano is megjegyezte, a kulturális interpretáció befolyásolja a pszichobiológiai állapotot, ezért Stuart Clark joggal hangsúlyozta a „kulturális viselkedés” és az interpretáció változékonyságát a megszállottság-események kapcsán.²⁷

Vizsgálatom több tekintetben korlátokba ütközött. Községi megszállottság-rítusok, a Balkán több térségében gyakorolt megszállottság-kultuszok e térségben nem léteztek, tömegek részvételével – legalább is a közelmúltban – nem zajlott nyilvános ördögűzés (csak távolabbi, moldvai ortodox kolostorokban történtek híre jutott ide). Az ördögtől megtisztító szertartások magánrítusokként, az egyéni vallásosság

²² Lásd e kategóriákról Oesterreich 1921, XII. fejezet; Benz 1972.; Holm 1982.; Siikala 1982: 103.; Crapanzano 1987.; Greenfield 1988: 141.; Ferber 2006a; Levack 2013: 13–17.

²³ Goddou 1980.; Midelfort 1992: 105.; Levack 2013: 20.; Csordas 2017.

²⁴ A kis exorcizmusok nem a testből az ördögöt kiűző, hanem csak az ördögtől megtisztító, tőle védő szertartások, szabadító imák illetve áldások (*benedikciók*). Ezek végrehajtása a felsőbb papi hatóságok engedélye nélkül folyt és folyik a mai napig. Lásd erről: Rodewyk 1963: 67.; Thomas 1973: 569–571.; Bárh–Pócs 2008.; Bárh 2010.; Schweighofer 2013. Lásd például egy ördögűző tapasztalatát: átok okozta ördögi jelenlét vagy lidércnyomás esetén csak tisztító szertartásokat végzett, nagy exorcizmust csak tényleges megszállottság esetén alkalmazott (Amorth 1994: 33–36).

²⁵ Vö. Burke 1987: 207–220.

²⁶ Burke 1987: 211–218.; Greenfield 1988: 141.; Papademetriou 1974.; Levi 2001: 70–72.; Bálán 2002.

²⁷ Clark 1997: 393–397. Vö. I. M. Lewis meghatározását: „If someone is, in his own cultural milieu, generally considered to be in a state of spirit possession, the he or she is possessed” (Lewis 1978: 46).

részeként zajlottak; ilyeneknek nem lehettem résztvevője vagy szemtanúja. Tehát itt nem rekonstruálhatók a helyi társadalom „közös” reakciói, „szent színháza”.²⁸ Csakis az egyéni esetekről szóló elbeszélések vagy a gyűjtőt is bekapcsoló diskurzusok szolgálhattak tanulságul a megszállottság-jelenségek helyi értelmezésére nézve. A megszálló szellemlényekre, a megszállottság indítékaira, módozataira és okozataira, a megszállott személy testi-lelki kondícióira vonatkozó diskurzusok témái voltak például: az adott jelenség valósága illetve nem valósága (mese, képzelődés, babona); a paptól vagy vallásos olvasmányokból származó tudás illetve saját vélemény; a jelenség természetes (természettudományos, orvosi) illetve vallásos magyarázata. Némely esetben e diskurzusok szinte a megszállottság késő ókor óta folytatott értelmezési kísérleteinek, az egyházi, orvosi, pszichiátriai nézetek ütköztetésének a populáris ideológiákkal ötvöződött, kicsinyített másaként tűntek fel.

A téma természeténél fogva nem csak a természetfeletti kommunikáció valósnak hitt, megélt élményeit, tüneteit, hanem (néhány kivételtől eltekintve) még a védekezés és elhárítás gyakorlatát is a beszélgetések szövegvilágából kellett megfejtenem. E szövegvilág a kutatók kezén sokszor egy „élő” vallás és hiedelemvilág lenyomataként tételeződik fel, tudjuk azonban, hogy 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 seholsem, sohasem élt képzetek hordozói,²⁹ bár elbeszélésük aktivizálhat, életre keltet nem létezett, vagy már halottnak hitt hiedelmeket is.³⁰ Már az álmok, látomások vagy a képzelet szellemélményeinek közvetlen, első személyű elbeszéléseiben is jelen vannak az „elmondhatatlan” numinózust a konkrét valóság nyelvére fordító metaforák és a másvilág narratív szimbólumai,³¹ amelyek nemzetközi vándormondák, vallásos ponyvákban megismert legendák révén és számos más úton is, kívülről is bejuthattak a közösség narratívum-készletébe. Vizsgálatom során igyekeztem megoldani a hitvilág szövegvilágából való megfejtésének problémáit; módszereim részletesebb kifejtésére azonban most itt nincs terem.³²

²⁸ A dél-itáliai tarantizmusra illetve a kora újkori, látványos, nyilvános egyházi ördögűzéseknek használt kifejezés (Garrett 1987: 4–7.; Chave–Mahir 2011: 178).

²⁹ Finn és magyar folklóristák úttörő tanulmányai óta (Honko 1968.; Dégh–Vázsonyi 1976.; Dégh 1995; 2001; stb.) a vallás fogalmi rendszere és a folklórisztikus szövegvilág viszonyának vizsgálata egyre nagyobb teret kap a kortárs folklórisztikában; a gazdag irodalomból két fontos tanulmány: Blécourt 2008.; Valk 2015.

³⁰ Mint ezt Ülo Valk is megállapítja (Valk 2015).

³¹ A tülvilágszimbolika konkretizálásáról lásd például Benz 1969: 311–410. („Die Bilderwelt der Visionen”); Patch 1950.; Dinzelbacher 1987.; Pócs 1997b; 2002b; a transzcendens élmények „megtestesüléséről” az elbeszélés révén, illetve az élmények és a nyelv viszonyáról általában: Csordas 1994.

³² Lásd a problematika részletes bemutatását, az e tanulmányban is érintett gyimesközéploki közösség vonatkozásában: Pócs 2008a.

A HALOTTAK

A vizsgált térségben ismert megszállottság-jelenségeknek talán legrégebbi gyökerű és sok esetben mai napig élő változatait jelentik a halotti megszállottság megnyilvánulásai. Itt is, mint feltehetően a keresztény Európa egészén, a vallási élet egyik központi magját képezték a *halál és a túlvilági sors* képzeleti és az ezekkel kapcsolatos megelőző, elhárító és áldozati rítusok.³³ Ezek gyakorlását elsősorban az üdvösségre törekvés, az elkárhozástól való félelem tartotta életben, és éltető talaja volt az élők és holtak szoros közössége. A családba a halott ősök még emlékezet által őrzött generációi is beletartoztak, a túlvilági sors iránti felelősség rájuk is kiterjedt; az életstratégiák egyik vezéreszméje volt a saját kárhozat kivédése mellett halottjaik túlvilági sorsának elrendezése (a „jó halált” biztosító rítusok, a temetés nélkül vagy keresztetlennül meghaltak számára a halál után végzett, pótlólagos rítusok, a halottakért mondott misék és értük adott alamizsnák).³⁴ E szükségletek vezérelték a halottakkal folytatott kommunikációt, melynek során a halott ősök mint segítő, tanácsadó, túlvilágról közvetítő, segítséget kérő, köszönetet mondó és az élőket támadó szellemek egyaránt szerepet kaptak. E keretekben jelentek meg a megszállottságként értelmezhető jelenségek is.

Az embereket „megszálló” halottak változó, egymásba átmenő ember–szellem alakváltozatai jelennek meg az elbeszélésekben. Ezekben nyomon követhetők a test és lélek, illetve az ember és szellem viszonyára vonatkozó sajátos nézetek, melyek szerint ezek bizonyos tekintetben diffúzan egybefolyó kategóriák. A halál után – a halottakkal való kommunikáció viszonylatában – mind a holttest, mind a halott továbbélő szelleme egyfajta átmeneti állapotban van, mint testi kondícióit csak félig elvesztett „élő holttest”, élőhalott, vagy mint végleges másvilágra jutása, halotti státusának elnyerése híján az evilág–másvilág közötti köztes térben tartózkodó szellem, illetve élő holttest.³⁵ Az ember élete során is (átmenetileg) szellemmé illetve félig ember, félig szellem lényvé változhat.

A család halottaival való kommunikáció leggyakrabban álmokban, látomásokban, képzelgésekben észlelt találkozások során megy végbe. A családdal jó viszonyt ápoló, segítő halottak ritkán lépnek fel megszállóként, csak néhány adat utal a tényleges, testbe hatoló megszállásra. Például egy csíkkarcfalvai memorat szerint valakiből éjszakánként öregapja lelke beszélt, és adott utasításokat a családnak; hasonló esetet jegyeztem fel Hidegségen, egy apa vonatkozásában. Egy csíkkarcfalvai lányt álmában szállt meg rendszeresen a sógora szelleme, hogy közölje „hogyan mit tervez velük”.

A barátságos halottak gyér eseteivel szemben változatos adatanyag képviseli az egyénekre, vagy a családi otthonra „kívülről” támadókat (a kutatás *obsessio*,

³³ A halotti megszállottságról írt vázlatos összefoglalásom egy tágabb térség vonatkozásában: Pócs 2001a.

³⁴ Lásd e rítusokról Gyimesben: Hesz 2012.; egy tágabb körzetben: Virt 2001.; Pócs 2012a.

³⁵ Lásd erre vonatkozóan: Wiegmann 1966.; Lecouteux 1987a.; Schmitt 1994.; Caciola 1996.; 2016.; Warner 2015.; a halotti megszállottság kontextusában: Caciola 2021.

circumsessio kategóriáját). Ezek sokszor kimondottan túlvilági státusukat el nem nyert, átmeneti helyzetben lévő halottak, akik nem részesültek a temetés, vagy a keresztelés szertartásában,³⁶ vagy bűnös, kárhozatra ítélt lelkek, akik még nem jutottak a pokolba. Helyi terminusaik *gonoszok*, *rosszak*, *tisztátalanok*, *bolygó* vagy *bódorgó lelkek*, *bolyongók*, *kirekesztett lelkek* és a (csak Gyimesben és a gyimesi kirajzásokon használt néven) *rekegő*,³⁷ akik, mint Hidegségen mondták: *nem tudnak Isten elejbe menni*.³⁸

Különösen a támadó halottakról folytatott diskurzusokból tapintható ki egy, az élők-holtak közti kommunikáció egyetemes keretének látszó, az emberek lakta univerzum kettős tér-idő szerkezetére vonatkozó mentális modell.³⁹ Ennek megfelelően az univerzum élők és halottak világára tagolódik: a tér egy darabja, egy-egy időszakasz vagy az élőké, vagy a holtaké. Bizonyos időszakaszokban – például a keresztény naptár halotti periódusaiban (karácsony és Vízkereszt, húsvét és pünkösd között,⁴⁰ vagy haláleset után 40 napig és halottak napja körüli időben), valamint az emberek kirekesztett helyzeteiben (az átmeneti rítusok során megélt liminális állapotokban), a halottak birtokba vehetik a terepet, az élők mintegy a szimbolikus halál állapotába jutnak, illetve a „kirekesztett” élők fokozottan ki vannak téve a megszállás veszélyének. A halottak terei és időszakaszai az élők számára tilosak, tabukkal terheltek, ugyanakkor lehetőséget nyújtanak a másvilággal folytatott kommunikációra. E mentális modell az értelmezési kerete Európa folklórjában a veszélyes, tilalmakkal sújtott időszakokra, helyekre és állapotokra, valamint a halottakkal való találkozásokra, túlvilágra jutó élőkre, élőket elragadó halottakra, halottakkal folytatott kommunikációra utaló szövegmotívumoknak.⁴¹ Ez a tér-idő szerkezet a halotti megszállottságra vonatkozó hiedelemtudásnak is egyik szervező elve.

A vizsgált közösségekben a támadó halottak megszállásának három fajtájáról tudtak. Az élők tereibe hatoló halottak agresszivitásának egyik jellemző megnyilvánulása: elfoglalják az emberi településeket és azokat rossz befolyásuk alá vonják. A csiki, gyimesi elbeszélések egy általános típusa szerint a *rosszak*, *gonoszok* megszállnak egy-egy emberi települést, és ott zűrzavart keltő *poltergeist*-jelenségeket produkálnak, „elrontják” az élők berendezéseit, használati tárgyait. Erről számos egyéni, mély hitből fakadó, félelemmel teli élménybeszámoló tanúskodott. Például egy homoródalmási adat szerint ajtó

³⁶ Alakjuk egész Európában ismert az ókori–középkori veszélyes halottaktól a Balkán „kereszteletlen” démonaiig, akik levegőben, viharfelhőben csapatosan száguldoznak, rossz időt hoznak, és saját közösségüktől elrabolják az éltető nedveket: a csapadékot vagy az anyatejet. Lásd erről bővebben, részletes bibliográfiával: Pócs 2002d; 2012a.

³⁷ Utóbbinak sajátos helyi vonásai is vannak (Daczó 1981).

³⁸ Ismeretes a „visszajáró” halottaknak egy harmadik kategóriája, a purgatóriumban szenvedők kísértetei, akik szenvedéseik megrövidítését kérik az emberektől imák, misék, alamizsna révén. Lévn ezek nem támadó halottak, e kategória most nem témánk.

³⁹ Hasonló témában, az élők-holtak közti viszonylatok vonatkozásában, Kaarina Koski három mentális modellről különböztetett meg a túlvilággal való kapcsolatfelvételek lehetőségei alapján (Koski 2008).

⁴⁰ A karácsony és vízkereszt közti időszak általában a kereszténység egész területén, míg a húsvét–pünkösd elsősorban az ortodox vallás keretében „halotti” periódus (Murko 1910.; Ranke 1951.; Worobec 2001: 64–75).

⁴¹ A kettős tér-idő szerkezetéről Pócs: 2002a; 2008b.

csapódott, edények csörögtek...: *Szellem, holt lélek, vagy ki szállta meg a házat a kommentátor szerint.*⁴² Vagy (a néha szélvészben, forgószelelben is megjelenő halottakról):

*... Egyszer csak nagy üvöltözés ... a kalibától errefele jött, s átütte a a kaliba ajtaját, hát-racsapta az ajtaját, és akkor olyan szél jött be, forgószelel, a kalibába, hogy úgy kipucolta az kapcát, s az bocskort, s az tűzhelyet, hogy tiszta száraz vót minden, hamu, minden, össze vót gyűlve. Semmi sem maradt benn. Aztán imádkozni kezdtek...*⁴³

Az elbeszélések egy másik – általánosan elterjedt – típusa arról szól, hogy a halottak kihívják éjszaka a megtámadott embert, akit megkísérelnek elragadni, *meghordozni*, illetve halálba, kárhozatba vinni. Ez az Európában nagy elterjedtségű „Nachzehrer” hiedelmek⁴⁴ körébe tartozik, amelynek sokféle változata ismeretes; ezekben közös „a halottak az élőket megölik, maguk után viszik a halálba” axiomaticus eszméje.⁴⁵ A gyimesi, székelyföldi variáció szerint: ha éjjel kopognak, vagy *dergetnek* (dörömbölnék az ajtón), nem tanácsos kimenni, mert a kilépőt magukkal viszik a halottak. Például:

*...hallja éjszaka, hogy kiáltják, és akkor biztos valaki halott jött érte [...]. A tiszta lélek háromszor szólít, a gonosz lélek csak egyszer vagy kétszer.*⁴⁶

*...megjelent valami halott egy ilyen szellemképében, és akkor volt úgy, hogy éjjel es kicsalták, s muzsikaszót hallottak, akkor kimentek, s elvették [elvittek] valahova messze az erdőbe, s ott letették...*⁴⁷

A halottak általi elragadásról sokan mint személyes (álom vagy látomás) élményről beszéltek, amit pszichikai zavarként: megzavarodásként, eltévedésként érzekelték illetve mondtak el. Az elbeszélések az *ész*, *elme* (egyfajta émiikus lélek-kategória) elragadásáról szólnak, ugyanakkor beléjük szövődnek a testi elragadás, testi kimerültség képei és az eltévedés másvilág-szimbólumai is.⁴⁸ Például: aki éjjel kiment [a hívásra], *annak az eszt elvitték*,⁴⁹ nem szabad kimenni, *mert aztán akkor az elméjét úgy elveszik, hogy valahova elviszik [...], úgy megzavarodik, hogy valahol – erdőn vagy me-*

⁴² Gagy 2001: 68.

⁴³ Hidegség 2006.

⁴⁴ Wiegmann 1966.

⁴⁵ Ezzel a jelenséggel rokon egy, a latin kereszténység területén általánosan elterjedt képzet, a karácsony-újév körüli átmeneti, „halotti” időszakaszban az élők között megjelenő elkárhozott, vagy purgatóriumi lelkekből álló halotti csapatok képzete, amelyek az ilyenkor az élőkől elfoglalt „útjaikon” vonulnak, és az útjukba eső élő személyeket magukkal ragadják. Lásd erről például: Waschnitius 1913.; Beitz 1964.; Ginzburg 1983: 33–68. (II The Processions of the Dead); Schmitt 1994: 115–145. (V La mesnie Hellequin); Tuczay 2014: 135–147., 160–165.

⁴⁶ 1996, Csíkjenőfalva, JK.

⁴⁷ 1998, Csíkjenőfalva.

⁴⁸ Az eltévedés, illetve egy szellemlény általi „elvezetés” hiedelemelbeszélések elterjedt másvilág-szimbóluma; vö. Mencej 2020.

⁴⁹ 1996, Csíkkarcfalva JK.

*zön, vagy valahol, ott tér magához.*⁵⁰ Vagy: valakinek *kiabáltak* éjszaka, mire kiment *s akkor úgy elment, ment, ment, ment, s aztán magához jött, s akkor úgy tért vissza, hogy ő hol van [...]* úgy álmosan, mikor fölkel, úgy kikapcsolódik, vagy elveszi az eszt az a szellem, vagy tudja a fene, úgy mondják...⁵¹

A halottak támadásának egyik leggyakoribb megnyilvánulása az éjszakai fekvőhelyen észlelt nyomás (*megnyom, reá megy, reá jár, megjárja*). A nyomásképzetek tünet- illetve valóság-kiindulásúak: sajátos, nyomásérzetekkel, légzési nehézségekkel járó rosszullétekhez, rémálmokhoz, erotikus álmokhoz, illetve az egészséges emberekénél is gyakori *alvásparalízis*hez kapcsolódnak. Ez az alvás és ébrenlét határán jelentkezhet, és további testélményekkel (erős mellkasi nyomás, remegés, bizsergés) és élénk hallási és látási hallucinációkkal (látomásokkal), sőt olykor repülés- és testenkívüliség-élményekkel járhat. Mint egyetemes neurobiológiai jelenséget, Európa majd minden népénél leírta a vallás-antropológia: az ilyenkor jelentkező látomások során a „hívők” általában egy helyileg számontartott, rosszindulatú démonikus lényt, vagy egy támadó halottat érzékelnek.⁵²

Sok egyéni élménybeszámoló vall e kontextusban a démonfélelemre, különösen az egyének válságos helyzeteiben, elsősorban a gyermekágyas anya, valamint újszülöttje átmeneti, „kirekesztett” állapotában, amely a szüléstől az egyházi asszonyavató szertartásig, illetve a keresztelőig tart. Az anyák démonhitéről és félelmeiről sok élményelbeszélés tanúskodott. Egy hidegségi memorat szerint:

*...engem es nyomott, mikor gyermekágyba vótam [...] az ajtón bájott valami, s há, lépik az ágy elébe. Há egyszer valami úgy nyom, nem tudtam megszusszanni se, kezemet felemelni se...*⁵³

A csecsemőket elrabló, kicserélő, vagy megölő gyermekágyas démonok⁵⁴ hiedelmei e vidéken nem éltek (a magyarság más területein sem). Az elbeszélések személytelen támadókról, illetve gonosz halottakként vagy szépasszonyként megtestesülő szellemekről szólnak, akik *megnyomják*, megbetegítik, elragadják, vagy *kicserélik* a csecsemőt.⁵⁵ A keresztelés előtt védeni kellett az újszülöttet, *nehogy ezek a gonoszak megjárják [...]* *nehogy megnyomják...*⁵⁶ Általános volt még nemrégiben is a kisbaba védelme feje köré helyezett szentélményekkel, szentképekkel, olvasóval, mert a *rossz szellem kicseréli; nehogy a szellem kicserélje.*⁵⁷

⁵⁰ 1996, Csíkkarcfalva. Kiemelések tőlem, PÉ.

⁵¹ 1996, Csíkkarcfalva, JK.

⁵² Hufford 1982.; Kiessling 1997.; Davies 1996–1997; 2003.; Rivièrre 2010.

⁵³ 2002.

⁵⁴ Alakjuk az ókori Mezopotámiától, héber, görög, római démonalakokon át a Balkán szinte mai napig ismert démonaiig változatos variációkban ismert (*Lilith, gello, strix* stb.); vonásaik a boszorkányt, valamint sokféle népies ördög alakját is gazdagították. A csecsemőkkel kapcsolatos nyomás és „kicserélés” jelenségeit már késő ókori és középkori szerzők is Lilith, gello stb., alakjaihoz kapcsolják. E démonokról részletesebben lásd Gaster 1883.; Pócs 1990.

⁵⁵ Saját torz gyermekükre cserélik, vö. *váltott gyerek* hiedelmek: Piaschevski 1935.; Csonka-Takács 1999; Doulet 2002.

⁵⁶ 2006 Hidegség.

⁵⁷ 2005 Hidegség.

Egy másik, az embereket démontámadással fenyegető életszakasz a családi halál-
esettől a temetésig tart; ilyenkor a saját halott „kirekesztésétől” való félelem is szá-
mottevő lehetett. A következő memorat elbeszélőjét nagynénje „nyomta”, amíg el nem
temették, majd a nyomás-sorozatot más családi halottakkal folytatódott:

*...már meg vótam ébredve, de még osztan nem vótam teljesen visszaalva, [...] hallottam,
hogy az ajtó nyílik, lépteket hallottam, [...] mintha valaki eléjött volna az ágy elejibe. S akkor
én azt éreztem csak, hogy olyan érdekes, mint amikor a hideg ráz ki, [...] olyan érdekes bizser-
gés a testemen végigment, [...] se fordulni, se mozdulni, se szólani, semmit sem [tudtam. ...]
akkor úgy képzeltem, hogy, mondom, visszajött valamelyik, vagy bátyám, vagy Jancsi. Vala-
mit elfelejtettek, visszajöttek...*⁵⁸

A nyomással, vagyis az alvásparalízissal kapcsolatos megszállottság-képzetek téma-
körében a természetes magyarázatok keresése a halálfélelemmel és démonhittel ösz-
szefonódva létezett. Ez bizonyára a jelenség valós magjával, a tényleges testi-lelki
tünetekkel és a valódinak megélt látomás-élményekkel függ össze. (A „váltott gyerek”
jelenség esetében pedig a testi hibákkal, fejlődési rendellenességekkel született cse-
csemők tapasztalati ténye lehetett a természetes illetve hiedelem-magyarázatok dis-
kurszusainak indítéka). Ugyanakkor, mint egyetemes, tünet-kiindulású jelenségek, már
az ókor óta tárgyai a filozófiai, teológiai és orvoslási elmélkedéseknek, folyamatosan
az újkorig. Az orvosi ill. természetfeletti magyarázatok elit diskurzusa kimutathatóan
hatással volt (a témát a kora újkori Anglia vonatkozásában tárgyaló Janine Rivière
szerint) az orvoslás világának felvilágosodás-kori „varázstalanítására”.⁵⁹ A rokon je-
lenségekkel: az erotikus álmok lidérc-szerű démonaival, az egyházi szerzők *incubus*
démonaival és az ördögökkel kapcsolatban még visszautalunk mindezekre.

A halotti megszállottság némely formája úgy is értelmezhető, hogy a liminális státu-
sú halottak a közösségből való kirekesztettségüket mintegy kompenzálják; a megszáll-
lás kísérlete integrációs törekvésük erőszakos változata, a közösségbe való durva beha-
tolással. („Szelidebb” változatot képviselnek a nem támadó, csak miséket, alamizsnát
kérő kísértetek.) Agresszív támadásaik kivédésének fontos eszköze lehetett az átmeneti
rítusok halál utáni, pótlólagos vagy ismételt elvégzése (például a fiktív keresztelő, a
„második” temetés⁶⁰), vagy a túlvilági jó sorsot biztosító imák, alamizsnálkodás, me-
lyekkel a liminális állapotú átmeneti lényeket visszaintegrálják családjukba, nemzetsé-
gükbe. Egy „megszállás”-eset során például a gyimesbükki ortodox papokhoz fordul-
tak, akik *misét szolgáltak*, [...] a pap] *asszondda, hogy olyan lelkek vannak, hogy nem
tudnak pihenni, mer nagy bűnösök. S nem fogadják bé, mit tudom hova... ilyen lelkek,
„kirekesztett lélek”, vagy minek mondják.*⁶¹ Mindez egyben jelzi, hogy e falusi közössé-

⁵⁸ 2006 Hidegség.

⁵⁹ Lásd a lidércnyomás-jelenségek természetes okaira vonatkozó orvosi elméletekről (gyomorbántal-
mak, vérkeringés zavarai, a testnedvek egyensúlyzavara a galenos-i orvoslás értelmében, a 17–16.
századi Angliában: Rivière 2021. Galenos görög orvos (129–200) Hippokrates nedvelméletét vette
át. Szintén e témáról, elsősorban angliai vonatkozásban: Davies 2003.

⁶⁰ Lásd ezekről: Pócs 2012a.

⁶¹ 2006 Hidegség. Kiemelés tőlem, PÉ.

gekben valamikor fontos normatív szerepe lehetett a halotti megszállás képzeinek és elhárító gyakorlatának az élők és holtak kapcsolatainak karbantartásában.

Ami a halottak által megszállottak pszichobiológiai kondícióit illeti, a megszállott személy hirtelen támadt rossz testi-lelki állapotán van a hangsúly, amit adott esetben idegen szellem rossz befolyásaként élnek meg és határoznak meg, illetve a kívülálló a megszállott testi-lelki tüneteit ekként értékeli. A szellem, akár belésszállt valakibe, akár csak „környékezi” őt, rossz állapotot okoz. Azonos élmények, azonos testi-lelki tünetek jöhetnek létre a megszállott éber állapotában, álmában, képzelgéseiben ugyanúgy, mint bármilyen ok miatti önkívületi állapotában, vagy alvásparalízis esetén, illetve a tranz különböző fokozatain. E megkülönböztetések az élmény szempontjából tehát nem relevánsak; a halotti megszállottságot illetően a tranz nem látszik a megszállottság-jelenségeket meghatározó, elkülönítő kategóriának. A test-lélek képzetek vonatkozásában is bizonytalanság, diffúz, „vegyes” kategóriák látszanak körvonalazódni; nincs határozottan megkülönböztetve a testi illetve szellemi „elragadottság”. Az egyén esetleges szubjektív élményeit a narratív diskurzusok „konkretizált” nyelvén beszélték el, amiből aligha következtethetünk ilyen vagy olyan test-lélek *képzetekre*. Ami a „lélekutazás” kérdését illeti: a magam adatbázisából is azt szűrhettem le, amiről elsősorban Owen Davies lidércnyomás-jelenségekkel kapcsolatos érvelése győzött meg: a testek-lelkek elragadásának (a túlvilágra, mennybe, pokolba), valamint a testből kiszálló lélek „utazásának”, csakúgy, mint a hasonló tematikájú halálközeli élményeknek feltehetően sokszor az alvásparalízis rendkívül elterjedt jelensége az alapvető indítéka, illetve természetes magyarázata (az ezzel együtt, vagy az alvás és ébrenlét határán ettől függetlenül is jelentkező hipnagogikus hallucinációk mellett).⁶² Nem lehet véletlen, hogy az „elragadás” hiedelmei korunkban is élnek egész Európában (posztmodern ezoterikus eszmékként is: vö. ufók általi elragadás élményei⁶³). Owen Davies David Hufford megállapítására hivatkozik, amellyel egyet kell értenünk: „the pattern of the experience and its distribution appear independent of the presence of explicit cultural modell”.⁶⁴

Amellett, hogy a halotti megszállás formációi, mint alább látni fogjuk, *lidérc* és *tündérek* általi megszállottságként is léteztek, ezek mindegyikét számontartották ördögi megszállásként is. A halottak *gonoszak*, *rosszak*, *tisztátalanok* megnevezései ördögre, vagy a „rossz” halottak és ördögök közti diffúz, átmeneti kategóriákra is vonatkozhatnak.⁶⁵ Ezt sokszor adatközlőim is kifejezték, ilyesféléképpen: *Az ördög*

⁶² Lásd Davies meggyőző példáit (Davies 2003). Vö. Blackmore és Cox felmérését, amely szerint az alvásparalízissel repülés- és testenkívüliség-élmények is járhatnak (Blackmore–Cox 2000).

⁶³ Vö. European+Journal+of+UFO.

⁶⁴ Hufford 1982: 245.

⁶⁵ Hasonló, az egyházi démon-tanok és a népi képzetek ötvözetéből létrejött kategóriák egész Közép-Kelet-Európában ismertek: az ördöggel és kárhózzal valamilyen kapcsolatban álló halottat, például ördögtől megszállott egyénből lett halottat, sokszor vámpírt illetve rendkívüli halállal meghalt, bolygó, mennybe vagy purgatóriumba sem jutó lelkeket jelentenek, akiknek az alakja többé-kevésbé egybemosódik az ördöggel. (Az orosz hiedelmekben lásd Maksimov 1994: 5–27.; Ivanits 1989: 39–49.; szerbeknél: Zečević 1981: 128.; románoknál: Mușlea–Bîrlea 1970: 163–170). Magyar vonatkozásban ilyen lény a mezőségi *tisztátalan* (Keszeg 1999: 91–95., 313–331), és sok helyen vélték félig ördögi lényeknek a *gonoszoknak*, *rosszaknak* nevezett támadó halottakat is.

[...] *kopogtat, derget, az ember mikor egyedül van, ijesztgeti [...], az is lehet, hogy halál jelentkezik...*⁶⁶

A „visszajáró” halottak alapvetően nem keresztény képzetének kereszténységbe integrálása (a halottakkal való kommunikáció illetve a megszállás eszméjével együtt) sok, a vallási és világi elit közti, illetve keresztény felekezetek közti vitával tarkított, kacsaringós utat tett meg⁶⁷ – és e viták voltaképpen a mai napig nem jutottak nyugvópontra, legfeljebb egyházpolitikai töltetük szűnt meg; a vizsgált térségek egyházi személyiségeinek hozzáállása a kérdéshez legalábbis ingadozó. Hittek, vagy nem hittek a „visszajárás” lehetőségében, ezzel együtt tisztító szertartásaikkal, kis exorcizmusok végrehajtásával segítettek híveiknek ezek megelőzésében, és ezzel hozzájárultak az embereket támadó halottak „ördöggé” minősítéséhez, a nyugtalan, bolygó lelkekért mondott imáikkal, miséikkel pedig azok mennybe juttatását, egyszóval a „pogány” halottak kereszténységbe integrálását támogatták. A halottak és ördögök mint megszállók egyidejű illetve összefonódott megjelenésére, a poltergeist-jelenségek diabolizációjára a középkortól az újkorig egész Európában számos adat vall,⁶⁸ a halotti megszállók „ördöggé válása” egyetemes keresztény jelenségnek látszik. A latin kereszténység egész területéről (a reformáció után már csak a római katolikus közösségekből) tudunk a kísértetek papok által végzett exorcizálásáról.⁶⁹

E folyamatok, az elit diskurzusokkal párhuzamosan és tőlük nem függetlenül, a köznép nézeteiben és gyakorlatában is sok nyomot hagytak. Nem tudjuk pontosan követni az integrálódás helyi változatait, de tény, hogy a jelenkori helyzet Gyimesben és Székelyföldön is hasonló az Európa más vidékein tapasztalthoz. Itt is kapcsolatba kerültek a támadó halottak az ördöggel; a megszállók távoltartására szentelményeket, imákat, ördögelküldő gesztusokat alkalmaztak, súlyos esetekben papok segítségét kérték. Élménybeszámolók sokasága jelzi a halottaktól védő, vagy tőlük megtisztító szent tárgyak és imák mellett a papi közreműködést is. Például egy hidegségi történet szerint zajongtak, zörögtek a kísértetek egy régi házban, reszkettek a lakók a félelemtől, vé-

⁶⁶ 1998, Csíkjenőfalva.

⁶⁷ A visszajáró halottak illetve kísértetek léte már a korai egyházatyákat foglalkoztatta, és sokáig nem kérdőjeleződött meg az egyház szemében. Bár Szent Ágoston (354–430) határozottan megkülönböztette a visszajáró halottakat a Sátán démonaitól, a velük való azonosítás is hamar végbement; a 3–6. századi egyházatyák vitatkoztak azon, hogy a jelenség rossz álom-e, vagy illúzió, avagy démonáadás. Már a középkori exorcizmus-formulákat is alkalmazták az ördöggel azonos módon a halottakra is. A reformáció Európa protestáns-dominanciájú vidékein megakasztotta e folyamatot; az egyházak közötti teológiai harc fegyverévé tette a kísértet-kérdést (Franz 1909: II. 549.; Paxton 1990.; Kiessling 1997.; Caciola 2008.; Hersperger 2010).

⁶⁸ Halottiból ördögbe átváltó jelenéseknek a középkori keresztény látomások kontextusában is számos példája van. Peter Dinzelbacher 13–14. századi szentek ördögi kísértéseivel kapcsolatban ír erről (Dinzelbacher 1988: 160–161). A történeti kutatások számos példával szolgálnak. Egy 16. századi esetben valakit saját környezete szerint halott nagyapja szállt meg, a közvélemény nyomására ez ördögi megszállottsággá „változik” (Sluhovsky 1996). Máskor a papok egy ördögtől megszállottat exorcizáltak; ugyanakkor a megszállott családtagjai egy ismerős halottat véltek megszálló ágensnek (Caciola 2021).

⁶⁹ Lásd például: Schmitt 1994: 156–157.; Thomas 1971: 570.; Brown 1979: 54.; Davies 2007: 73–79.

gül Gyergyóból hívtak papot, megszentelték a házat, misét mondtak az elhunytakért, s utána többet nem hallottak semmit se.⁷⁰

Ez az ördöggé válási folyamat az alább tárgyalt lidérc és szépasszony támadásaira is érvényes, és sokat mond az ördögi megszállás keresztény eszméinek „népi” összetevőiről.

A LIDÉRC

A *lidérc* (helyi nevén *lödérc* is) az embereket megtámadó, éjszakai, nyomásérzettel, mozgásképtelenséggel, nehéz légzéssel kapcsolatos rosszullétet, erotikus álmokat, látomásokat okozó „nyomó”, *incubus* vagy *succubus*⁷¹ démon, amely a megszállott ellenkező nemű szexuális partnereként ölt testet. A gyimesi, székelyföldi néphit egyetlen nem-keresztény alapokkal rendelkező, de kereszténnyé vált démonalakja, amelynek határozott karakterű lénye és belé vetett erős hit nyomai még a 21. század elején is regisztrálhatók voltak. A magyarság által már a középkorban is ismert hiedelemlény,⁷² a róla szóló történetek még az ezredforduló körül is fellelhetők voltak sok falusi közösségben,⁷³ különösen a nyelvterület keleti részein még hitt lényekről szóló élménytörténetek formájában is. A lidérc az embereket nyomó démonokként megszálló halottak „erotikus” változata; az ő esetében is tapasztalat- illetve tünet-kiindulású démon-képzetről van szó; amely, mint fentebb említettem, egy-egy helyileg ismert hiedelemlényben testesülhet meg. Ilyesféle démonok több fajtája volt ismert Európában az ókori *ephialtes* óta (*mor*, *mara*, *Mahr*, [*night*]*mare*, *cauchemar*, *mora*, *mòre*, *mura*, *zmóra*, *Alp* stb.);⁷⁴ amelyek mindenütt, de különösen a délszláv népek körében nagy mértékben hozzájárultak a boszorkány komplex hiedelemalakjának formálódásához is.⁷⁵ Mindezek az alakok *kettős lények* (keleti szláv terminusukkal *kétlelkűek*); élő és holt, illetve egyidejű ember- és szellem-változataik, testi vagy szellemi hasonmásaik lehetnek; helyileg változóan hol egyik, hol másik jellegzetességük dominál (orosz kutatók az állandó megszállottakra is a *kétlelkű* terminust használják).⁷⁶

Székelyföldön, Gyimesben (mint a magyar nyelvterületen általában) a lidérc alapvető jellegzetessége, hogy egy élő ember hasonmásaként tölti be a megszálló ágens szerepét. Közép- és Észak-Európa hasonló, szexuális töltetű démonalakjaihoz képest

⁷⁰ 2003.

⁷¹ A késő ókori, kora középkori egyház terminusa a démon által a nemi aktus során elfoglalt testhelyzetre vonatkozóan (lásd például: Stephens 2002: 23).

⁷² Lásd az erre vonatkozó adatokat: Pócs 2007.

⁷³ Részletesebb ismertetését, egyéb, szerteágazó vonatkozásait lásd: Pócs 2007.; 2008a. A tágabb magyar körzet legfontosabb irodalma: Szendrey 1955.; Muraközi 1968.; Keszeg 2002.; 1999: 81–85., 291–306.; Csögör 1998: 90–100.; Magyar 2003.; 2009.

⁷⁴ Alejandro Campagne „pan-European nocturnal demon”-nak nevezi (Campagne 2008). Néhány jelentős összefoglaló munka: Roscher 1900.; Ranke 1927.; 1933.; Peuckert 1960.; Tillhagen 1960.; Lixfeld 1971.; Strömbäck 1976/77; Lecouteux 1985.; 1987b; 1992.; Raudvere 1993.

⁷⁵ Lásd a *mora*/*Mahr*/*mara*-boszorkány-kapcsolatokról: Pócs 1997a.

⁷⁶ Kettős lényekről lásd: Peuckert 1960.; Lecouteux 1972.; Pócs 2002b; 2005.; 2014.; Vinogradova 2000: 289–290.

egy többlet-sajátsága van: ez a lény egyúttal az éjszakai égbolton látható fényes, tüzet szóró jelenségként (tüzes rúd, tűzgömb, – villámot, meteort vagy repülőgépet, műholdat is vélhettek lidércnek) repülő démon, amely a földre szállva, (a kéményen át) behatol egy házba, és ott egy férfi (vagy néha nő) vágyakozással odaidézett hasonmásaként megszáll, illetve *obsessio* formájában megtámad egy ellenkező nemű személyt. E vonatkozásban rokonai a kelet-délkelet-európai tüzes sárkány/démonikus szerető *latawiec*, *letavec*, *letun*, *ljubak*, *para*, (*ognyonnij*) *zmej*, *zmaj*, *zmija*, *zmeu*, *zburator* stb. nevű alakváltozatai.⁷⁷

A lidércről mesélt történetek nagy része élményelbeszélés (saját tapasztalatokról is), amelyekben sokszor a gyűjtő számára is kitapinthatók voltak a hit-szülte vágyakozás és a démonfélelem erős emóciói. Álom, jelenés vagy képzelgés keretében, testi sajátságokkal rendelkező, nemi aktusra képes, láthatatlan szellemként is észlelték a lidércet, de leggyakrabban távollévő vagy meghalt szerető, házastárs hasonmásaként, annak „képében”, „formájában”, testileg látták megjelenni:

*A lidérc, azt mondják, [...] nyomással volt. [...] hogy valaki valakit annyira vár, például elvan a legény katonának, s így a leány szeretője annyira várta, s beképzelte, hogy kell érkezzen, s jöjjön, s várja, s annak megjelenik.*⁷⁸

Gyakran ló, ritkábban lúd, tyúk, pulyka alakban megjelenő lidércről is szó esett:⁷⁹ ... *mintha az urával volna, úgy jelent meg a lüderc [...], hol úgy megy be a házba, mint egy ló, hol kotkodácsol, mint egy tyúk.*⁸⁰ A lidérc áldozatának *lüderces nyomása van*,⁸¹ a lidérc *megnyomta*, összerágta. Szexuális kapcsolatba lép a vágyakozó személlyel, és ez által beteggé teszi, elsorvasztja, megöli őt: *annyira ölte, annyira járta a lidérc, hogy aztán belehalt*;⁸² a lidérc *nyúvasztotta meg*.⁸³ A lidérc okozta betegség tüneteiről szólva általában elsorvadást, lassú pusztulást említettek, másrészt az ördögi megszállottsággal kapcsolatban is számon tartott lelki betegségekről, depresszióról beszéltek. A halotti megszállottsághoz hasonlóan a lidérc esetében is látható volt, hogy a természetes, illetve orvosi magyarázat igénye nem zárja ki a démoni hatásba vetett hitet, mint ezt a gyűjtővel folytatott diskurzusok és önellentmondásos vallomások tanúsítják. Valaki Hidegségen elmagyarázta például, hogy a lüderc *tönkretett* egy leányt, az ideges lett, majdnem megbolondult, az *elméjére hatott*, és: szerinte ez az, amit ma *búskomorság*-nak mondanak.

A „külső támadás”, vagyis az *obsessio* kategóriájába sorolható szexuális tartalmú *nyomás* jelenségeit a vizsgált településeken nem kezelték határozott, a megszállottság

⁷⁷ Vinogradova i.m. 316–325.; Muşlea–Bîrlea 1970: 189–194.; Evseev 1997: 499.; Pamfile 1916: 244–277.; Georgieva 1985: 80–86.; Dordević 1953: 151–154.

⁷⁸ 2002, Hidegség.

⁷⁹ A ló-alak Ny- Közép- és É-Európában elterjedt *mara/Mahr/mare* változat; a baromfi-félék a délszláv *mora* stb. démonok kedvelt alakjai.

⁸⁰ 1995, Gyimesbükk, TGy.

⁸¹ 1996, Csíkjenőfalva.

⁸² 2003 Gyimesközéplek.

⁸³ 2005 Gyimesbükk, CsB.

egyéb jelenségeivel összefogó fogalomkörként, ehelyett az „éjszaka támadó démonok” és a „nyomással kapcsolatos tapasztalatok” kategóriái körvonalazódnak. Ezt támasztják alá a megszállásra utaló kifejezések (*járja, környékezi*) is, amelyek részben közősek a halotti és ördögi megszállottság terminusaival.

A lidérc ördöggel való azonosítása, egybemosása mind az élmények, mind a narratívumok szintjén gyakran előfordult. Az élménybeszámolók sokszor utaltak *gonosz, gonosz lélek, gonosz szellem, rossz szellemek* nevekkel ellátott diffúz lidérc–halott–ördög alakokra, vagy lidérc–ördög váltásra egyetlen elbeszélésen belül. Például egy válasz a gyűjtő „mi a lidérc” kérdésére:

...én szeretek valakit erőst. Erőst, erőst szeretek. És várom, várom, hogy jöjjön, és nem jön. Ha meghal, akkor es várom, hogy jöjjön haza, és nem jön, nem jön, nem jön és akkor megérkezik az ördög neked, mint ő, hogyha élne. [... Asszonyként is jön,] úgy képzelheted, mint egy fehérnépet...⁸⁴

Az éjszakai *nyomás* tapasztalati tényét a lidérc esetében nemzetközi ördögmondák konkretizáló motívumai is segítettek ördögi támadásként értelmezni. Ezek a motívumok az európai folklórnak egy alvilágias démonalakját írják körül (a kéményen behatoló tüzes lény, a lidércet leleplező *fél* lóláb vagy lúdláb, a boszorkány- és ördögmondákból is ismert alvilágias lakoma, ahol az ételek-italok ganévá és lóhúggá változnak).⁸⁵ Az imák és szentelmények általános lidérc-ellenes használata,⁸⁶ az ördögöt távoltartó gesztusok és varázsigék a beszélgetések során,⁸⁷ valamint a helyi papság által vállalt tisztító szertartások⁸⁸ nemcsak az ördöggel való azonosulást, hanem az ördöghit fontos fenntartó szerepét is bizonyítják. Íme egy éjszakai lidérc-látomás, amelyet átélője a pap intelmei nyomán értelmezett az ördög megjelenéseként:

Hát itt a szomszédban [...], az ura meghalt, s örökké mondta az öregasszony, jaj Istenem, Istenem, úgy szeretném, ha az öregem hazajönne, úgy szeretné meglátni. Mondta a lelki atya neki, a másik lelki atya: Hagyja el Katalin néni, mondja, a Jóisten nyugtassa, s imádkozzék érte, de nem szabad, azt mondja, mert az ő képében az ördög megjelenik, azt mondja, magát úgy megkínazza, maga belé fog halni. [Jöttek az ördögök, megkínózták.] Aztán kilencszerig mondott misét a lelki atya, akkor aztán eltávolodtak.

A magyarországi történeti források tanúsága szerint a lidérc–ördög azonosítás már a 13. században folyamatban volt. A lidérchez hasonló megszálló ördögre már 1270-től kezdve, Árpád-házi Szent Margit legrégebb legendájából, Szent Erzsébet legendájából, Szent Hugó Érdy-kódex-beli legendájából van adatunk (a vágyott férfi képében ördög

⁸⁴ 2003 Gyimesbükki, AR és SchJ.

⁸⁵ Vö. Frenschkovski–Draschek 2010, további irodalommal.

⁸⁶ Sokan hangsúlyozták, hogy a „lidércjárás” csak pap segíthet.

⁸⁷ Például egy, Takács György által Gyimesbükön 1995-ben feljegyzett történet részlete: *...elkezdtek, hogy a lidérc jár hézza, s így, s úgy [...] Éjszaka vót. Isten őrdöjzön meg! S a papok, azok tudtak segíteni...*

⁸⁸ Az ördögtől megtisztító papokról (a lidérccel kapcsolatban) lásd Czégényi 2014: 175–192.

száll meg valakit, és ezt esetleg ördögüzés követi).⁸⁹ A „lidércszerető” jellemzői egybevágóak a középkori egyházi szerzők nézeteivel a férfi és női incubus és succubus démonokról és a velük közösülő emberekről. E tanokat a görög-római *ephialtes*nek (’nyomó’ succubus démonnak), *nimfáknak*, *lamiának*, erdei és háziszellemeknek és sokféle egyéb népi démonalaknak, köztük a *mora/mara/mare* stb. lényeknek a keresztény demonológiába benyomuló hagyományai is befolyásolták. Az erős szkepticizmus korszaka után (az incubus démonokat a középkori teológusok legtöbbször, például Szent Ágoston 354–430, Sevillai Szent Izidor 556–636, Guillaume d’Auvergne 1190–1249 illúzióknak, erotikus álmok, egészségtelen képzelődés kivetítődéseinek vélte), a 12. századtól egyre inkább az egyházi demonológia megszálló ördögének alakváltozataiként jelentek meg e démonok, amelyekhez az ördögüző rítusok elhárító gyakorlata társult.⁹⁰ A 14. századtól nyomon követhető az ördöggel való szexuális érintkezés képzele, ami inspirálta a boszorkányüldöző demonológia ördögsvettség-tanait is, és természetesen bekerült – boszorkányvadászként – a boszorkányüldözés felülről irányított folyamataiba is.⁹¹

Az Európa nagy részén létrejött, lidércnyomás-lényekkel fuzionált, változatos ördögfogalmak egyikét testesítette meg a gyimesi, csíki közösségek lidérce, amelynek „hitt”, embereket megszálló démonként való fennmaradása, az említett tapasztalati tények mellett, az itt élők szilárd ördöghitének is volt köszönhető.

A SZÉPASSZONY

A *szépasszony* az Európa-szerte ismert tündérszerű lényeknek egy sajátos magyar variánsa, amelynek sok közös vonása van a Balkán tündéréivel.⁹² A Balkán népeinek 20. században gyűjtött néprajzi adatai szerint a falusi társadalmak megélt vallásában a tündéreknak még normatív, csapásmagyarázó és viselkedésszabályozó szerepe is volt. Gyűjtésünk során ennek (nem tudhatjuk, másodlagosan-e) a székelyföldi, gyimesi magyarság körében kevés nyomát leltük fel, az érzelmi attitűdökből fakadó mély tündérhit jelei csak elvétve bukkantak fel az egyébként gazdag narratív szépasszony-hagyományban.

A Balkánon a tündérek ambivalens – egyszerre démonikus és istennői karakterű – lényekként jelennek meg a narratívumokban. Egyrészt pártfogó, áldást hozó, istennőszerű alakok, akik a faluközösségek vagy egyének őrzőszellemei, gyógyítók, valamint kultusztestületek patrónusai, elhívó és beavató szellemei is lehetnek. Másrészt halotti

⁸⁹ Lásd ezt részletesebben, bibliográfiával: Pócs 2007.; illetve a Szent Erzsébet-legenda adata: Klaniczay 2021.

⁹⁰ Az egyházi forrásokról: Cohn 1993: 260–261.; Kiessling 1997.; Metzger 2012.

⁹¹ Stephens 2002.; Tuczay 2014: 109–120.; az angol boszorkányperek vonatkozásában: Davies 2003.; német vonatkozásban: Roper 2006: 83–103. („Sex with the Devil” fejezet); a lengyel boszorkányperek aktáiban: Ostling 2012: 208–226. („Demon Lovers” fejezet).

⁹² A magyar néphit tündéréiről lásd bővebben: Zentai 1976.; Pócs 1986.; 2005.; 2014a. A gyimesi, székelyföldi tündérvilágról: Salamon 1975.; 1987.; Magyar 2003.; 2009.; Pócs 2008a; Gagyí-Dyekiss 2015.

karakterű démonok, amelyek a zivatarfelhőkben, a halottak széldémon-lelkeiként jelennek meg, akik az embereket büntetik, megszállják, megbetegítik. Lehetnek továbbá a természeti környezet sajátos helyein: forrásoknál, ligetekben, vizek partján, fák tetején lakozó természeti szellemek. Amint fentebb már említettem, a románoknál, szerbeknél, bolgároknál tündérek okozta betegségek gyógyítására szerveződött kultusztöbbségek, és rituálisan indukált transzban gyógyító „tündérlátók” is működtek.⁹³ Mindez – a megszállottság-kultuszok és a tündérlátók kivételével,⁹⁴ – székelyföldi és gyimesi terepünkön is fel volt lelhető, de mintegy „halványabb” változatban. A gyimesi, székelyföldi elbeszéléskincs nagyobb része ismeretlen „mások”-ról szóló, múltba vetített történet, vagy a helyi viszonyokra úgy-ahogy alkalmazott, nemzetközi tündérmonda, illetve egy-egy boszorkánymonda-típus „tündéri” változata.⁹⁵ Noha a lakosság nagyobb részére a hitetlenség vagy legalább is a szkepticizmus volt jellemző, ebből a narratív anyagból mégis kirajzolódik némely helyi megszállottság-képzet, és a démontámadásoktól való félem indukálta védelem és elhárítás közelmúltbeli gyakorlata.

Az elbeszélések egy kis hányada a tündérek természetfeletti világával való közvetlen találkozásokról szól; adatközlőim olykor személyes élményként is meséltek a levegőben lebegő, szélben repülő, forgószéllel száguldó, vagy éneklő, zenélő, táncoló csapatokban megjelenő, gyönyörű nőekkel való találkozásairól, amelyek belőlük a gyönyörködést és a numinózustól való félelmet egyaránt kiváltották:

...Hát olyan muzsika szólt, s hát jönnek, azt mondja, úgy fenn, úgy libeckeltek s úgy táncoltak, s olyan örömben elváltak.⁹⁶

...Mulattak, sikoltoztak, s olyan volt, úgy megijedtünk, szekérrel voltunk, mentünk haza. Úgy megijedtünk, [...]. Úgy megirtóztunk tőlük. Ezeket tudom a szépasszonyokról.⁹⁷

A szépasszonyokkal való találkozások kereteiben jelennek meg az *obsessio* helyi eszméi (a testbe hatoló, *possessio* jellegű megszállottságra nincs adat). A megszállás adatainak hátterében kirajzolódik egy (a halotti megszállás kapcsán tapasztalhatóhoz hasonló), élők és halottak világára tagolódó kettős univerzum, különösen a kihívás, elragadás, valamint a tabusértők büntetésének történeteiben: a szépasszonyok *elviszik, elragadják, meghordozzák, megütik* a „helyeiket” bitorló embereket, az ő időszakaikban az útjaikra, ösvényeikre lépőket, az éjszaka a szabadban járókat. Egy, a gyűjtővel folytatott gyimesközépleki beszélgetés során például tisztázódott, hogy Szent György nap előtt nem szabad kint aludni, lefeküdni,

⁹³ A Balkán tündéreinek legfontosabb irodalmából: Lawson 1910, 3–173.; Marinov 1914.; Ardalić 1917: 301–302.; Muşlea–Bîrlea 1970: 206–218.; Đorđević 1953: 5–255.; Blum–Blum 1970: 31–50.; Stewart 1985: 219–252.

⁹⁴ Amelyeknek azonban múltbeli nyomai magyar vonatkozásban is kimutathatók egyes történeti forrásokban: lásd: Pócs 2005.

⁹⁵ Patkolás, lóvá tevés; forgószélbe vágott kés; repülés seprűn, varázsigével, boszorkányszírral a mulatságba; a félreértett, rosszul használt varázsigé; szent szóra leesés: lásd mint boszorkánymondák nemzetközi motívumait: Gerlach 1988–1990.

⁹⁶ 2003 Hidegség

⁹⁷ 2002 Hidegség

...mert akkor már a gonosz kiveszi az eszméjét [elragadja a lelkét]. *Le van gyengülve az, nem dolgozik. El van menve az ereje.* [Mi az a gonosz, ami elveszi az erejét?] *Ilyen szépasszonyok, szépasszonyok. Van neki útja. Az ösvenbe lefekszel, ő ott az útban..., akkor már baj van.*⁹⁸

A tündérelragadás gyakori módja (a szépasszonyok egyébként is megnyilvánuló szél-démon-természetének megfelelően) a felemelés a forgószéllal. Például: a gyereket ijesztik, ha forgószél jön: *Vigyázz, mert a szépasszonyok elvisznek és este nem szabad kimenni.*⁹⁹ A legtöbb elragadás-történet éjszakai kihívásról szól, ami a halotti megszállás kapcsán leirtakkal azonos módon megy végbe: az embereket a szépasszonyok éjjel álmukban kihívják, elragadják, meghordozzák. Például:

*Az álmába felvették az ágyából, s elvitték, s aztán, hogy hol ebredt meg, nem tudom. Aztán, mikor hazakerült, ugye ki merte volna megkérdezni, hogy te hol jártál?*¹⁰⁰

A meghordozások e vonatkozásban is egy jellegzetes, konkretizálódott „másvilágon” mennek végbe, az eltévedés, máshol felébredés való világra utaló metaforáival, és más konkretizáló mozzanatokkal. Például valaki ébredéskor a lakásától messze, a földön, hálóingben fekvé találja magát. Egy Csíkkarcfalván gyűjtött élménytörténet szerint *dörgetést* hallott valaki éjjel, kiment, és a szépasszonyok *elvitték, elragadták*, majd, amint mesélte az elragadott: *a fahegyeket letördeltem, de mikor leeresztettek, szinte beléhaltam...*¹⁰¹ A szépasszonyok széldémon karakterével függ össze az elragadás vertikális iránya és az ezzel kapcsolatos *felragad, felemel, felkap* terminusok. Egy csíkkarcfalvai memorat szerint:

*...fölkapta valami [...] vitték, letették valahol és ott tért magához [...]. S mikor magához tért, hát egy nagy gyártelepen kapta meg [találta] magát. Ezt nekem az öregasszony sokszor elmondta, hogy az apját keresik reggel, s sehol sincs, s hát egyszer ámbolyog haza.*¹⁰²

Az éjszakai elragadás „megnyergeléssel” is együtt járhat, vagyis az elragadó szépasszony lovává teszi áldozatát, és rajta lovagolva ragadja el őt (ez a démonikus boszorkány általi megszállásnak is egyik jellemző módja). Itt nem tudtak a Balkánon – és Dél-Magyarországon is – ismert tündérbetegségekről,¹⁰³ a szélütésre vonatkozó

⁹⁸ 2005 Gyimesközéppok CsB.

⁹⁹ 1996 Csíkkarcfalva.

¹⁰⁰ 1996 Csíkkarcfalva JK.

¹⁰¹ 1996 Csíkkarcfalva

¹⁰² 1996 Csíkkarcfalva JK.

¹⁰³ A Balkán tündérei sajátos tündérbetegségekkal: például fejfájás, idegbetegségek, epilepsziára utaló tünetek, némaság, vakság, bénaság, az alsó végtagok bántalmai, sújtják tér-idő tabuik megsértőit; azokat akik éjszaka a szabadba mennek, délben, vagy a halotti ünnepeken forrásaikra, ösvényeikre, tánchelyeikre merésznek, körtáncaik nyomaiba lépnek (lásd a 93–94. jegyzet irodalmában).

„megüt” terminus kivételével nincs adat arra,¹⁰⁴ hogy valamilyen sajátos betegséggel büntetnék a szépasszonyok az elragadottakat.

A szépasszonynak a megszálló halottakkal és a lidérccel egyező támadási módja az éjszakai *nyomás*: a szépasszony *nyomja, járja, kerülgeti* éjjeli áldozatait, különösen a démontámadás veszélyeinek erősebben kitett gyermekágyas anyákat. E vonatkozásban is előfordult egy hidegségi elbeszélés szerint, hogy valakin lovagoltak, „jártak” éjszakánként a szépasszonyok, minden reggel „vízbe vót borúva”, mint a lovak. A lovak istállóbeli éjszakai meglovaglása is széles körben ismert elbeszélések tárgya volt: sokan hivatkoztak „valódi” tapasztalatokra (a lovakat kimerülve, izzadtan, sörényüket összebogozva találták reggel) és némelyek hittek is a szépasszonyok e támadási módjának lehetőségében.

Az elragadás, meghordozás az elbeszélések szerint ébren, álomban, vagy eszméletlenségben, mint diffúz testi–lelki „utazás” egyaránt végbemegetett; a halotti megszállás eseteivel azonosan. Nem véletlenek ezek az egyezések a halotti megszállottsággal: a szépasszony-hiedelmeknek a kihalása során a halotti vonatkozások kerültek előtérbe. Ezek ébren tartását feltehetően támogatta a visszajáró halottakba vetett élő hit, és a halotti megszállás tapasztalat/tünet-kiindulású eszméinek eleveensége is; és ez segítette a két hiedelemkénti keveredését, összemosódását.

A tündérek pozitív, istennői jellemvonásai a Balkánon az isteni megszállottság, vagy (más étikus besorolás szerint) *extázis* vagy *entuziazmus* számos megnyilvánulásában jelen vannak, mégpedig zene és tánc által elért rituális transz illetve extázis formájában, mind a gyakorolt rítusok révén, mind a zene, tánc révén *elragadtatódott* – transzba esett – emberekről szóló narratívumokban.¹⁰⁵ Ezzel szemben magyar vonatkozásban – legalábbis a közelmúltban – nem tudunk rituális transzban átélt megszállottság-tapasztalatokról, csak narratív hagyományról. Egy – unikális voltánál fogva – sokszor idézett memorat Gyimesközéplekről, egy tündérek által énekel-táncsal elragadtott, megszállott legényről:

*...eljött egy suhogó szél, s három asszony... olyan szépek vótak, mint a nap sugára – te bódog világ! – s kezdtek táncoltatni, s táncoltatni, s táncoltatni, s táncoltatni – végtelenségig. esszeesett a legény. Akkor esszeesett. No dehát szólni nem tudott... Beteg, beteg, csak szuszogott, egyebet nem tudott csinálni. Ő mán túl vót azon az értelmén es, hogyha arról van szó. Az értelme el vót menve...*¹⁰⁶

A „lélekben” való elragadtatás ezen egyértelmű esete ellenére is kijelenthető, hogy a gyimesi és csíki narratívumokból nem lehet kikövetkeztetni a testek–lelkek meghatározott konstellációját a megszállottság esetei kapcsán; az élményelbeszélésekből vilá-

¹⁰⁴ Európa több térségében ismert tündérbetegség. a „tündér-ütés” (*fairy struck*), ami feltehetően a tündérek Nyugat- és Közép-DK-Európában egyaránt regisztrált széldémon-természetével függ össze (lásd például Blum–Blum 1970.; Briggs 1977: 385–386.).

¹⁰⁵ A zenés-táncos, testi gyönyörökkel teli tündérmennysországba ragadt férfiakraól szóló elbeszélések férfi-vágyvilágot és az extatikus megszállottság erotikus aspektusát is tükrözik. Erről bővebben: Pócs 1986.

¹⁰⁶ Salamon 1975: 109–110.

gos a test-lélek kapcsolatok sokféle lehetőségének egyidejű vagy alternatív együttese. Nem látszik releváns különbségnek, hogy az „utazás” testben vagy szellemileg megy-e végbe, és az elbeszélések sajátos logikája szerint az átélők és a külső tanúk egyaránt észlelhetik az „utazók” két lehetséges állapotát egyidejűleg, párhuzamosan is.

Tündéri megszállottság-adataink összességükben egy, a halotti megszállottsággal rokon, helyi megszállottság-formációra utalnak, ami több – különböző értelmezési keretekbe tartozó – jelenség eklektikus halmazának látszik, az isteni megszállottság véletlenszerűen fennmaradt halvány nyomaival. A halotti megszállottságtól elválasztó sajátosságai a tündéri, zenével-táncsal indukált, transzban megélt, extatikus megszállottság-formának köszönhetőek; bár – újra hangsúlyozom – ezek csak a narratív hagyományban vannak jelen.

A tanulmány 2. része folyóiratunk 2021. 4. számában jelenik majd meg.

A tanulmány 2. részének fejezetei: *Az ördög; A boszorkány, az ördög ügynöke; Betegségdémonok; Isteni megszállottság, médiumizmus; Összefoglalás; Bibliográfia.*

Pócs Éva

Professor emeritus, Pécsi Tudományegyetem, Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék
e-mail: pocseva7@gmail.com

Az utolsó látomás. Egy tündérlátó Kelet-Szerbiában

Amikor Persida Tomić 1950-ben megjelentette az 1940-es években, közép-szerbiai *vlach* cigányok körében végzett kutatása eredményeit,¹ a jelen tanulmányban leírt jelenséget már elmúlófélben lévőnek mutatta be. Tomić munkájában jelent meg először – és kis híján utoljára – a *šojmanka* kifejezés. Azokat az asszonyokat nevezte így, akik láthatatlan női démonokkal („tündérekkel”) tudtak az év meghatározott napjain kommunikálni, és általuk segítettek, gyógyították a hozzájuk fordulókat (a tündérek okozta, vagy rontás révén kapott betegségekből), jósoltak ügyfeleiknek, akik az ő révükön halottjaikkal is tudtak párbeszédet folytatni. Tomić leírása alapos és részletes. Bemutatja a tündérlátókat (*vilovita*: ’tündéri/tündéries’; további jelentései többek között ’gyors’, ’kiszámíthatatlan’, ’bűbájos’), és teljeskörű leírást ad tevékenységükről és kellékeikről.² Tomić maga is utal rá, nincs tisztában azzal, hogy a számára ismeretlen *šojmanka* megnevezés azokra a *vlach* cigánynőkre vonatkozik-e, akik a láthatatlan démonokkal kommunikáltak és segítségükkel gyógyítottak, vagy magukra a tündérekre. Azóta az elmúlt század második felében sok tanulmány foglalkozott a tündérlátással, illetve a szellemekkel való kommunikáció egyéb formáival a Balkánon.³ Ilyen mű többek között Zoran Čiča könyve a horvát tündérlátókról.⁴ Ebben a szerző – Tomić munkájáról írván – említi a Ginzburg művével⁵ megindult kutatásokat is, amelyek szerint a dél-európai agrártársadalmakban elterjedt volt a kommunikáció a szellemvilággal, és ez az európai samanizmus hagyatékaként értékelhető.⁶

A kelet-szerbiai *vlachok*nál végzett terepmunkám egy véletlennek köszönhető. 2015 kora tavaszán találtam a Youtube-on egy tíz évvel korábban készített videofelvételt (azóta törölték).⁷ A *Šojmanka* címet viselő video egy kelet-szerbiai faluból, Topolnicából mutat be egy asszonyt, aki transzban táncolva és énekelve láthatatlan

¹ A *vlach* identitás kérdése nagyon átpolitizálódott. Ilona Czamańska (2015) szerint az elmúlt évszázadok során a *vlach* etnogenezis vizsgálatát annyira a politikai kérdések uralták, hogy e tekintetben bármilyen előrelépés hihetetlenül nehéz volt. A terepkutatásom ideje alatt maguk a *vlachok*, akikkel szerencsém volt egyebekről is beszélgetni, arra panaszkodtak, hogy vagy „szerbesítik”, vagy „románosítják” őket. A kelet-szerbiai *vlachok* pravoszláv hitűek. Szerbül csengő keresztnéveik és vezetékneveik vannak, de a nyelvük a román (*rrãmãneshti*, *armãneashti*, *armãneshtce*).

² Tomić furcsa módon nem von párhuzamot a *dubokoi* (*Duboko*: kelet-szerbiai *vlach* falu) *rusalják*-kal (*rusalje/dubočke rusalje*). Ez utóbbi rítus magában is érdekes az eksztatikus transz miatt, de a transz körülményei mások (lásd például Majzner 1921; <https://www.youtube.com/watch?v=gZY2DhUAlJ0>, Letöltés: 2020. 09. 12.). A *dubokoi rusalják* és a *šojmankák* közötti párhuzam külön tanulmányt érdemelne.

³ Bošković-Štulli 1960. ; Šešo 2003. ; Đorđević 1989.

⁴ Čiča 2002.

⁵ Ginzburg 1966.

⁶ Klaniczay 1983.; Klaniczay 1984.; Pócs 1986.; Henningsen 1993.

⁷ A gyűjtést támogatta az Európai Kutatási Tanács az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. *Népi vallás a keleti és nyugati kereszténység határán: folyamatoság, változások és kölcsönhatások* című projekt keretében.

lényekkel kommunikál. Földrajzilag a jelenség nem felelt meg Tomić leírásának, ő ugyanis Temnić és Belica községekben kutatott, majdnem 300 km-rel nyugatra a vlachok lakta kelet-szerbiai falvaktól. Mégis, a šojmanka kifejezés arra utalt, hogy ez a jelenség nem tűnt el, és hogy nagy valószínűséggel a munkát kereső, vándorló vlach cigányok (akik azóta szerb nyelvűekké váltak), „vitték” Temnićben és Belicában⁸ azokba a falvakba, ahol Tomić a 40-es években kutatott (Strižilo, Mala Trešnjevica, Suvaja). S habár a šojmanka terminus eredete ismeretlen továbbra is, a szó elemzése arra utal, hogy egy vlach kifejezésről van szó, amely egybefogja a ’sokaság/bőség’ jelentésű *manosa* szót az ismeretlen jelentésű *šoj* szóval, vagyis az így nevezett nők ’valamiben bővelkednek’. A terminus problematikájával foglalkozó, angol nyelvű munkámban⁹ a kifejezések sokasága miatt egy körülíró terminust ajánlottam, az alábbiakban is ezt, a *padalica* szót használom (így hívják szerbül azokat a nőket, akik transzba esnek: *padati*=’esni’). A körülíró kifejezések, mint a *padalica* és a *vilenica* (’tündéries’), valamint délszláv nyelvek és dialektusok további kifejezései arra utalnak, hogy hasonló jelenségek, többféle formában, elterjedtek voltak az egész Balkánon.

A videó megtekintése után sikerült kapcsolatba lépnem a szerzőjével, egy nyugdíjas vlach néprajzkutatóval, aki segített megtalálni az azon szereplő asszonyt. Telefonszámát is megkaptam, és bár az első beszélgetés meglehetősen nehéz volt – részint a rossz telefonvonal miatt, részint azért mert a tündérlátó anyanyelve szerbiai vlach dialektus –, megtudtam, hogy hamarosan sor kerül a következő „esésére”, ami egyben az utolsó is lesz: mert a *vlvák* kizárólag hat és hatvan év közötti nőknek jelennek meg, és ráadásul csakis „tiszták”-nak. A még menstruáló nők nem számítanak tisztáknak, azok jelenlétét a *vlvák* nem szeretik. A *vlvák* (a szót a szerbiai szakirodalomban gyakran ’tündérek’-nek fordítják, tévesen, a megtévesztő szótó miatt) alapvetően női időjárás-démonok (a tündérek neve közép- és nyugat-szerbiai vlachoknál *dzâna*, a keletieknél pedig, ahogy románul is: *zâna*). Az időjárással kapcsolatos kommunikáció közös vonása a vlach *padalica*knak és a horvát *vilenica*, *vilenjak* valamint a *krsnik* alakjainak.¹⁰

A „tündérlátó” Ivanka kelet-szerbiai vlach földművelő parasztasszony. 1956-ban született. három gyermeke van, kétszer házasodott. Most egy világtól elzárt tanyán él férjével és felnőtt fiával a Pojenj nevű hegy tetején, Kulma Topolnica falu közelében. Első férje elhagyta, Ivanka szavaival „eltűnt”. Férje eltűnése egybeesett azzal, hogy Ivankát a *vlvák* (akiket ő „nővérei”-nek nevez) beavatták a világukba; ez 20–21 éves kora körül történt. (Annak ellenére, hogy šojmanka lett, másodszor is sikerült férjhez mennie „nagy meglepetésére”, ahogy azt ő maga megjegyezte.)

Ivanka beavatása: első „esése” az udvarában levő körtefán történt, itt találták meg rémült lányai és anyósa, amint magánkívül énekel a körtefa tetején. A lények, akiket esései alkalmával lát, három fiatal, hosszú szőke hajú, fehér ruhás nő; nevük: Sinziana,

⁸ 2015-ben megtudtam, hogy a vlach cigány tündérlátó nők leszármazottai még mindig Temnićben és Belicában élnek. Vlachul ekkor már nem beszéltek, kizárólag szerbül kommunikáltak.

⁹ Vivod 2020.

¹⁰ Bošković-Štulli 1960.; Čiča 2002.; Šešo 2003.

Maria és Majka Projestaša.¹¹ Az év meghatározott napjain megjelennek neki és beszélnek vele; Ivanka dolga továbbítania üzeneteiket és utasításait az élők felé. Eleinte megpróbálta elkerülni „nővéreit”: elrejtőzött a szénakazalban, de – mint mondta –, ezek a lények mindig megtalálták, fizikailag bántalmazták és visszahozták a körtefa tetejére. Büntetése az volt, hogy elvették a hangját, megbénították vagy megverték, ami kemény, kék nyomokat hagyott a testén. Ahogy elbeszélte, a végén engedelmeskednie kellett nővéreinek. „Esésének” transzba esését nevezi, vagyis azt az állapotát, amikor megfélekedzik önmagáról, és a körülötte lévő emberi világról, miközben a vlvák világát látja: gyönyörű legelőket és virágokkal borított mezőket. Van Ivának egy „saját” dala is, amely a vlvákhoz fűzi őt: ezt minden alkalommal elénekli, amikor „találkozója” van velük; ez a dal hozza transzba:

Virágokkal borított mezőn megyek, megyek, nővéreimmel a Krš-en; fel, fel!

Virágokkal borított mezőn nővéreimmel lemegyek a körtefához;

nővéreim arra készítetnek, hogy másszam meg a körtefát.

És fiatalok, nővéreim.

Virágokkal borított mezőn kaptatok fel, nővéreimmel kaptatok a Krš-en fel, fel.¹²

Ivanka szerint a vlvákat mindenki láthatja, aki látni szeretné őket, ez csak akarat kérdése. Ő az ortodox naptár három meghatározott napján tudja őket rituálisan meghívni: Vízkereszt (*Bogojavljanje*) illetve Három királyok napján, Virágvasárnapon (*Cveti*) és Szent Péter napján (*Petrovdan*). A tündérek minden alkalommal tudatják vele a legközelebbi időpontot. Topolnica környékén egy másik faluban, Crnjakában is van egy „tündérlátó” asszony, Mila. Ő is énekléssel esik transzba, de ő nem táncol, hanem fekszik, és nála mások a tündérlátomások különleges napjai is.¹³

Virágvasárnap előtt egy nappal érkeztem sófőrémmel Topolnica környékére. Nagyön hideg volt; Szerbia hegyvidéki részein néha május közepéig tart a tél. A szállásunkra érkezve megtudtuk, hogy Ivanka háza a 400 méter magas Pojenj hegy tetején található, az aszfaltút véget ér a falu közepén, és csak egy sáros út vezet fel hozzá. Nyilvánvaló volt, hogy városi autóval nem lehet elérni az elszigetelt tanyát; egy helyi férfi vitt fel bennünket terepjárójával a majdnem 15°-os lejtésű, sáros és rögös úton.

¹¹ A vlvák személyes nevei külön tanulmányt érdemelnek. A hagyományos női démonnevek és a kereszténység szinkretizmusa fejeződik ki bennük: míg a Sinziana név eredeti jelentése Mírcea Eliade szerint ‘Szent Diana’ (Eliade 1975), a tündérek román-nyelvű királynője, Maria nagy valószínűséggel keresztény hatásra utal. A legérdekesebb a harmadik vlva neve: ‘Tiszta Anya’. Ez a Szűzanya lenne, vagy inkább egy másfajta „tisza” anya, a *Muma Paduri*? A kelet-szerbiai vlachoknál elterjedtek a *Muma Paduri* (‘Erdők Anyja’) hiedelmek (Zečević 1966.; Knežević 1967).

¹² Az éneklést és a transzba esést ezen a filmen lehet megtekinteni: <https://www.imdb.com/video/vi796439833> (Letöltés: 2020. 12.15.)

¹³ A szerb *slava*, ahonnan a kelet-szerbiai vlachok a kifejezést, és részben a szokást is átvették, a család védőszentjének ünnepe, amely apáról fiára öröklődik. Čajkanović (1994) szerint kereszténység előtti őskultusból származik. A vlach *slava* (vagy *praznjik* [‘ünnep’]) nem kötődik okvetlenül a család ősehez; néha például a föld védőszentjét ünneplik (akit a vlach család a föld megvétele után kezd ünnepelni (Durlić 1998). Ilyen vlach *slava*, régióként eltérően, 44, 48 vagy akár még több napon is van (Durlić 1998).

Megérkezésem után rögtön kapcsolatba léptem Ivankával, aki elvitt a „fájához”, amelyen beavatták a vlvák. Ott mesélt az életéről és első esése körülményeiről. Megbeszél-tük, hogy másnap, virágvasárnap reggelén 6 órakor térünk vissza hozzá.

Mivel Ivanka utolsó eséséről volt szó, a terv azt volt, hogy az eseményt folyamatosan filmezzük, fényképezzük, sofőröm segítségével párhuzamosan. Neki nem volt ebben kellő gyakorlata, mocorgott, sóhajtozott filmezés közben, így az ő felvételei nem mindig tökéletesek, de megvannak az ugyanakkor készült fényképek, amelyek e cikkben láthatók. Már útközben a terepjáróban forgatni és fényképezni kezdtünk, majd Ivanka transzba esésétől kezdve az egész eseményt felvettük.

A transz szertartása kora reggel kezdődött: Ivanka aznap világosba, fehér ruhába öltözött. Megmosakodott és nem foglalkozott a tanya állataival (ami amúgy a napi teendőihez tartozik). Nem beszélt, hozzám is csak suttogva szólt, mikor pár utasítást adott. A férje külön megkérdezte, hogy nem menstruálok-e. Figyelmeztetett, hogy mondjak igazat, mert a vlvák megérzik, ha hazudok, és akkor el kell távolodnom: ezek a lények irtóznak a mocskos ruháktól, tisztátalan emberektől és helyektől. Nem hazudtam, ott maradhattam.

Ivanka az egész szertartás és a látogatóival folytatott konzultáció alatt egy három-felé ágazó száraz bazsalikomágacskát tartott a jobb kezében.¹⁴ A transz a feljegyzések szerint az egyes alkalmakon különböző hosszúságú lehetett, néha akár négy óras is; ezen az utolsó alkalmon „rövidke” másfél órát tartott. A legközelebbi szomszédasszonya volt az aznapi „segédje”, aki egy kb. négy kilométerre lévő tanyáról jött át. A segédje szokta bekísérni a házba, és ő „konzultál” vele elsőként.

Az első, előkészületi fázisban Ivanka transzba énekelte magát, az udvar közepén, kelet felé fordulva (szemben a ház bejáratával, háttal az udvar bejáratának). Szeme az egész szertartás alatt csukva volt. Különös testtartása, mozgása és mozdulatai, éneklése, dúdolása, beszéde állandóan változott.¹⁵ A dúdolást időről-időre énekelt szöveg váltotta fel: ezen keresztül „szólitotta fel” a „nővéreit”. A felszólítás egyre intenzívebb lett; a vége felé már a nevükön szólította a vlvákat (1–9. kép). Ezután közvetítette, recitálta sorban Ivanka az üzeneteket, amelyek érkeztek. Most, az utolsó esésekor megjósolta, hogy az elkövetkező évben ezen a tájon szerencsétlenségben fog meghalni egy fiatalember. Más szerencsétlenségeket, bajokat is jövendölt, és az emberek szomorúságát is sírva ecsetelte. Az egyik ujját az ég felé emelve figyelmeztette az embereket, hogy becsüljék meg a nővéreit, és azok akaratát (10–13. kép). Ekkor lépett hozzá a szomszédasszonya egy kérdéssel, amire Ivanka elutasítón válaszolt: mondta, hogy nem fog megtörténni a kérdezett dolog (14–15. kép). Ezután a szomorú hangnemet vidámság váltotta fel: Ivanka elrecitálta, hogy mit lát a túlvilágon a vlvák összejövetelén: zene, éneklés, tánc van, ismert muzsikások zenélnek. Ivanka is részt vett ebben:

¹⁴ A bazsalikom (lat. *Ocimum basilicum*) mágikus fűnek számít a délszlávoknál: apotropaion, amely véd a rossz szellemektől és a szemveréstől, egyben gyógyításra is alkalmas (Čajkanović 2009).

¹⁵ Mindez külön vizsgálatot érdemelne: érdekes tanulmányok sorozata foglalkozik a transzban felvett testtartásokkal: egyfajta fiziológiai (transz)archeológia során harminc alapvető testtartást (body postures) különböztetnek meg (Goodmann 1986., 1999., 2003.; Gore–Goodman 1995.; Fachner–Rittner 2007). Érdemes lenne ebből a szempontból is analízálni Ivanka transzáján minden egyes mozzanatát.

táncolt, füttyülte a *vlaola* (négylépéses vlach tánc: *vlaška četvorka*) zenéjét, amit a más-világon játszottak. Jókedvét időnkénti kurjongatással jelezte, kezét a magasba emelve (16–29. kép). (A végén Ivankát a hideg levegőtől nehéz köhögés fogta el.) Ezt követően, mivel a vlvák már „átvették” – vagyis teljesen megszállták –, Ivanka hozzám lépett, és kérte, hogy vigyük be a házba. A szomszédasszonnyal becipeltük; teste izzó forróságát a vastag gyapjúkardigánon keresztül is éreztem. Hálósobájában csukott szemmel, a széken ülve az egész nap folyamán egyenként fogadta látogatóit. A háznak aznap tisztának kell lennie, különösen a székek, amelyen ül. Magánszemélyek vagy családok az ő száján keresztül konzultálhatnak „nővéreivel”, személyes ügyeikben és családjuk jövőjéről. Ivanka felel, megmondja, mi a vlvák válasza, de sokszor olyan üzeneteket is közvetít, amelyeket nem előzött meg kérdés. A konzultáció először az élőkről (*za žive*) szól (30. kép). Amikor ez a szakasz véget ér, következik egy másik fázis, „a halottakért” (*za mrtve*). Egyenként jönnek a látogatók, és Ivankán keresztül beszélnek elhunyt rokonaikkal. Virágokat és gyertyákat kell hozniuk; a gyertyák számának meg kell egyeznie az elhunytak számával, akiknek hogylétéről érdeklődni szeretnének. A nővérei mellett Ivanka is láthatja az elhunytakat, beszélhet velük. A halottak eljuttatják kérésüket élő hozzátartozóikhoz: kérik, hogy látogassák meg sírjukat, vigyenek virágot, gyertyát, vagy *pománát* kérnek. A *pomána* halotti megemlékezés, amely magában foglalhatja a halottnak szánt új ruha sírra helyezését, vagy a kedvenc étel, ital kivitelét a sírhoz, és egyéb halotti rítusokat (mint például a *priveg*¹⁶ vagy *kolo za mrtve*, vagyis a halottaknak szentelt körtánc).

Ivankához utolsó esése alkalmával tíz ember érkezett a környékről. Voltak olyanok is közöttük, akik külföldről jöttek haza húsvétra, és külön látogatást tettek Ivankánál konzultáció céljából.

Ivanka kijelentette, hogy többet nem fog esni, de a tündérek által okozott betegségek gyógyítását továbbra is vállalja. Kért, hogy jöjjenek, látogassam meg máskor is.

(A szöveget nyelvileg átdolgozta Pócs Éva)

¹⁶ A *priveg* a vlachok komplex halotti rítusa, amelynek során máglyát gyűjtanak és táncolnak körülötte (Durlíc 1996., 1998).



1–9. kép. A transz kezdő fázisai: éneklés, tánc. Itt és a továbbiakban: (Fotó: Vivod Mária, Kulma Topolnica, Szerbia, 2015 április, Virágvasárnap)

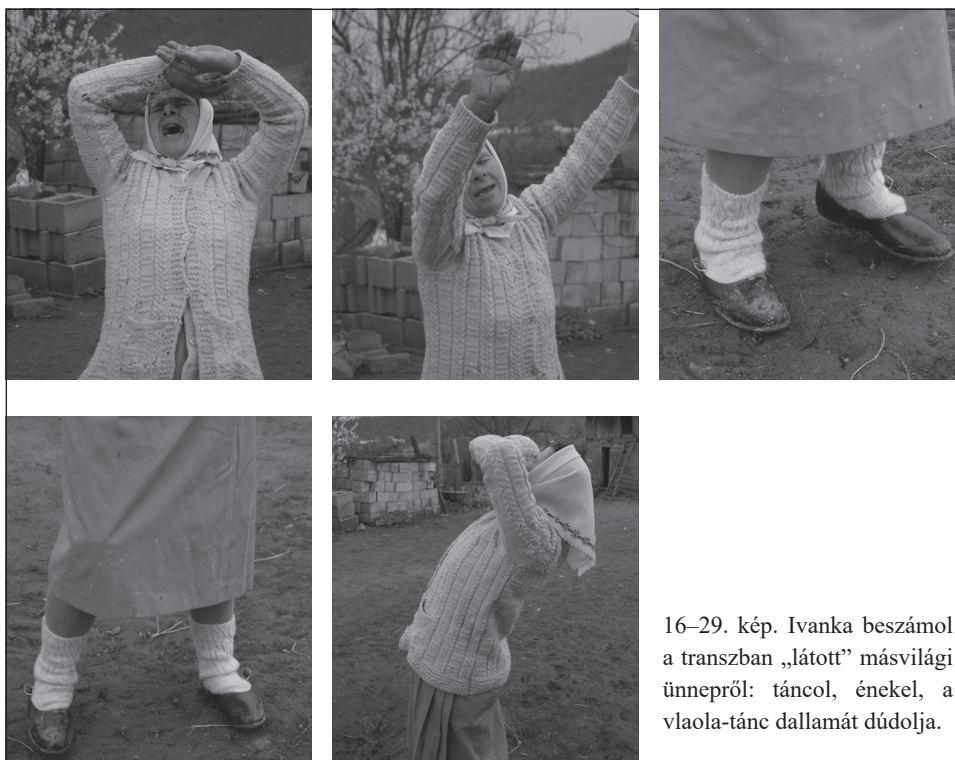


10–13. kép. Ivanka jósol az elkövetkező évre (mi fog történni a vidéken és az országban).



14–15. kép. A segéd (a szomszédasszony) kérdése és Ivanka elutasító válasza





30. kép. Ivanka elsőként segédjének (szomszédasszonyának) tudósít transzban a za žive (‘az élőknek’) szülő konzultáció keretében.

Irodalom

BOŠKOVIĆ-STULLI Maja

1953 Splet naših narodnih praznovjerja oko vještice i popa [Boszorkánnyal és pappal kapcsolatos népi hiedelmeink]. *Bilten Instituta za proučavanje folkloru*. 2. 327–342.

1960 Kresnik–Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung: *Fabula*. 3. 275–299.

CZAMAŃSKA, Ilona

2015 The Vlachs: several research problems. *Balkanica Posnaniensia: acta et studia*. 22. 1. 7–16.

ČAJKANOVIC, Veselin

1994 *O vrhovnom bogu u staroj srpskoj religiji* [A régi szerb vallás főistenéről]. Beograd: Partenon, Srpska Književna Zadruga, Beogradsko Grafički Zavod.

2009 *Rečnik srpskih narodnih verovanja o biljkama* [A növényekkel kapcsolatos szerb hiedelmek]. Beograd: Srpska knjizevna zadruga.

ČIČA, Zoran

2002 *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednog pretkršćanskog kulta u doba progona vještica* [Vilenica és vilenjak. Egy kereszténység előtti kultusz nyomai a boszorkányüldözés korában]. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.

2002 Vilenica and Vilenjak: Bearers of an Extinct Fairy Cult. *Narodna umjetnost*. 39. 1. 31–63.

DURLIC, Es Paun

1995 Kult mrtvih kao osnova za odredjenje religije Vlaha [A halottkultusz, mint a vlachok vallásának alapvető meghatározója]. *Etno-kulturološki zbornik*. I. 232–240.

1996 Pokladni priveg [A nagybőjti priveg]. *Etno-kulturološki zbornik*. II. 110–115.

1998 Slave, zavetine i druge srodne proslave Istočne Srbije i susjednih oblasti [Szlávák, fogadalmi és egyéb ünnepségek Kelet-Szerbiában és a szomszédos területeken]. *Etno-kulturološki zbornik*. IV. 253–262.

DORĐEVIĆ, Tihomir R.

1989 *Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju* [Boszorkány és tündér néphitünkben és hagyományainkban]. Beograd: Narodna Knjiga.

ELIADE, Mircea

1975 Some Observations on European Witchcraft. *History of Religions*. 14. 3. 149–172.

FACHNER, Jörg – RITTNER, Sabine

2007 EEG Brainmapping of Trance States Induced by Monochord and Ritual Body Postures. A Ritualistic Setting. In Frohne-Hagemann, Isabelle ed.: *Receptive Music Therapy – Theory and Practice*. 189–202. Wiesbaden: Reichert Verlag.

GORE, Belinda – GOODMAN, Felicitas

1995 *Ecstatic Body Postures: An Alternate Reality Workbook*. Rochester: Bear & Company.

GOODMAN, Felicitas

1986 Body Posture and the Religious Altered State of Consciousness. An Experimental Investigation. *Journal of Humanistic Psychology*. 26. 3. 81–118

1999 Ritual Body Postures, Channeling, and the Ecstatic Body Trance. *Anthropology of Consciousness*. 10. 54–59

GOODMAN, Felicitas – NAUWALD, Nana

2003 *Ecstatic Trance: New Ritual Body Postures*. Haarlem: Binkey Kok Publications.

GINZBURG, Carlo

1966 *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi.

HENNINGSSEN, Gustav

1993 The Ladies from Outside. In Ankarloo, Bengt–Henningsen, Gustav eds.: *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. 191–215. New York: Oxford University Press.

KLANICZAY Gábor

1983 Benandante–kresnik–zduhač–táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethnographia*, XCIV. 116–134.

1984 Shamanistic Elements in Central European Witchcraft. In Hoppál Mihály ed.: *Shamanism in Eurasia*, 404–422. Göttingen: Herodot.

KNEŽEVIĆ, Srebrica

1967 Slava tetkama – arhaični ritual za zaštitu zdravlja [A nénik szlávája – archaikus egészségvédő rítus]. *Razvitak*. VII. 6. 72–77.

MAJZNER, Milan

1921 Dubočke rusalje. Poslednji tragovi iz kulta Velike Majke bogova u Srbiji [A dubokói ruszalják. A Nagy Istenanya kultuszának utolsó nyomai Szerbiában]. *Godisnjica NČ*. XXXIV. 226–257.

PÓCS Éva

1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép Európa határán. *Ethnographia*, XCVII. 177–256.

1996 *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásában*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ŠEŠO, Luka

2003 O krsniku: od tradicijske pojave u predajama do stvarnog iscelitelja [A krsnikről: a hagyományokban való megjelenéstől az igazi gyógyítóig]. *Studia ethnologica Croatica*. 14/15. 23–53.

RADENKOVIĆ, Ljubinko

2014 South Slavic Folk Demonology Between East and West. In Radenković Ljubinko (ed.) *Serbian Folk Culture between East and West*. 9–42. Belgrade: Institute for Balkan Studies, Serbian Academy of Sciences and Arts.

TOMIĆ, Persida

1950 Vilarke i vilari kod vlaških Cigana u Temniću i Belici [A vilarkák és vilárok a vlach cigányoknál Temnićben és Belicában] *Zbornik Radova SANU* IV. (Etnografski Institut Knjiga 1.) 237–264.

VIVOD, Maria

2020 Recording the Last Trance: A Case of Communication with Invisible Creatures from Eastern Serbia. *Cadernos de Campo* 29. 2. 1–13. (São Paulo, 10.11606/issn.2316-9133. v29i2pe179727)

ZEČEVIĆ Slobodan

- 1966 Zla porođajna mitska bića [A születéssel kapcsolatos mitikus lények]. *Referati sa XIII Kongresa Saveza Folklorista Jugoslavije u Dojranu*. Dojran: Združenie na folkloristite na SR Makedonija. 333–338.

Vivod Mária

Független néprajzkutató, Újvidék/Novi Sad
e-mail: vivod@hotmail.com

Mária Vivod

The last vision: A fairy seer in Eastern Serbia

The author based on her fieldwork carried out in an Eastern Serbia Vlach village presents a 59-year-old fairy seer, Ivanka, who can communicate with fairies in trance. The woman in April 2015 in the morning of Palm Sunday in her garden due to her dance and singing fell into trance, and in this state she reported about the otherworld of fairies, their dance, music and feast, and she mediated the messages of her three “fairy sisters” to the villagers. She was singing and reciting in trance and communicated divinations related to her village. Then in her house, also in a mildly ecstatic state, she met those visitors who turned to her in order to find healing for illnesses caused by fairies or for divinations about their families. Ivanka had visitors from all over the country. Fairy seers similar to Ivanka live in Serbia up today. Fairies initiate them into their knowledge after their menarche, usually on a tree, onto which the candidate has to climb. Then they are acquainted with their fairy patrons (sisters). They get into trance on certain feasts of the Pravoslav calendar, and with the help of their fairy sisters they heal, predict and mediate the messages of the dead.

Miért haragszik az angyal az emberre? Néprajzi jegyzetek a bűnről

Szigeti Jenő emlékére

ELMÉLETI ALAPVETÉS

„Egy sivatagi rabló odavánszorgott a szcétai monostor ajtajához, hogy ott haljon meg. – Isten megbocsát nekem – mondta a testvérnek, aki segítségére sietett. – Miért vagy benne olyan biztos? – kérdezte a testvér. – Mert az a mestersége.”¹ Az anekdota idézésével kétségtelen, szokatlan eszközt választottam a tanulmány témájának a felvezetéséhez, ám ha a humorból kijózanodunk, látni fogjuk, hogy a történetben a bűn, az emberi élet drámája találó ábrázolást nyer.

A bölcséleti diszciplínákban a bűn és a büntudat elsősorban a teológiában és a pszichológiában jelenik meg, úgy is mint közös (interdiszciplináris) téma. De társadalmi jelenséggént a szociológia, egészséget befolyásoló tényezőként pedig az orvostudomány hatáskörét is érinti. A filozófia kétkedve közelít a témához: „Van-e a filozófiának mondanivalója a bűnről? Egyáltalán filozófiai téma lehet-e a bűn?”² A diszciplínák „elbizonytalanodása” a kérdés súlyát mindennél jobban nyomatékosítja, és talán ezért is indokolt utánajárni annak, hogy vajon a néprajztudomány eszközeivel mi tudható meg a bűnről.

A bűn, a vétek, jogi vetületét tekintve, a társadalomnéprajz egyik fontos és széleskörűen kutatott területe,³ hiszen a bűn, vallási vonatkozásai ellenére és azok mellett: társadalmi beágyazottsággal bír; a bűn kapcsán ki másról, mint az emberről, egy közösség, egy társadalom tagjáról és annak tetteiről (vagy mulasztásairól) beszélünk. A bűn vallási jellemzőinek a feltárása és megismerése ellenben már egy másik kérdés, és más szempontok szerinti vizsgálatot kíván meg. Ebben a dolgozatban néhány példa bemutatásával szeretnék bepillantást nyújtani a mai népi vallásosság-kutatás eszközeivel megismerhető bünfelfogás kérdéskörére és a bűn szerepére az egyéni hitéletben. Példáim javarészt a moldvai katolikus magyar közösségek vallásosságából származnak, ám a szakirodalom általam ismert tételei alapján nem tartom hibás eljárásnak a népi vallásosság terminológiát általánosságban használni, hiszen a magyar népi vallásosság egésze lokális egységekből áll össze, és ezek az egységek alkotják a népi vallásosság egészét. Nem tartom szükségesnek a jól ismert párhuzamok, okok és indokok idézésével újra és újra igazolni azt, hogy a katolikus népi vallásosság – ámbár térben

¹ Kern 1997: 115.

² Dékány – Laczkó 2004: 5. A kérdés pontos értelmezéséhez fontos a gondolatmenet folytatását is idézni: „Az eltérő nézőpontok folytán tiszta fogalmi definíciót nem várhatunk a filozófiától, önön természetéből adódóan inkább elbizonytalanít bennünket. S ha már elbizonytalanít, nem pedig felold, akkor a filozófia pusztán büntárs lenne?” Dékány – Laczkó 2004: 5. Vö: Németh 2012: 255.

³ Tárkány Szűcs 1977: 405–406. Lásd még: Fél 1944.; Jávör 1990: 601–690.; Nagy 1989.; Szendrey 1936a., 1936b.; Tárkány Szűcs 1990: 693–758.

és időben, a hierarchizált klérus és a laikus tömegek tekintetében egyaránt rétegzett és összetett – valamiképpen egy egységet alkot. Éppen mindezek tudatában „érezzük” azt, sőt, csodálkozunk rá arra, hogy eme sokféleség az egészen belül áll, az „erek” egyazon „szívre” csatlakoznak rá. A magyar katolikus népi vallásosság bizonyos értelemben, egyházi terminussal: egyetemes is. A bűn lokális „arca”, valamint a bűnről, mint jelenségről való gondolkodás jellemzői, reményeim szerint, a dolgozat második, elemző részében bemutatott példák alapján és a hozzájuk fűzött kutatói értelmezések révén valamelyest kirajzolódik. Megjegyzéseim természetesen elsősorban az általam kutatott közösség, Magyarfalu⁴ vallásosságára érvényesek, ugyanakkor – olvasmányaim alapján úgy látom – észrevételeimet a magyar katolikus népi vallásosság szellemiségének egésze megerősíti.

A BŰN A VALLÁSBAN – ONTOLÓGIAI KÉRDÉSEK

A kígyó, mint a bűn és bűnbeesés jelképe

A bibliai tereméstörténetben olvasunk az első emberpár bűnbeeséséről, ahol a kígyó kísértő szerepben jelenik meg (Ter 3,1–24). A leírás allegorikus ábrázolása annak a folyamatnak, mely során az első emberpár az elbizonytalanítás hatására szakított, illetve szembeszáll Teremtőjével. Az egyetemes művelődésben, a mitológiákban is ismert és gazdag jelentéstartalommal bíró kígyó, a keresztény kultúrkörben a Sátán eszköze, a kísértés és a bűnre csábítás jelképe. A kísértésnek való ellenállás a kígyó szimbolikus legyőzése (és a bűnbeesés elkerülése). A magyar néphit kígyójáról szóló kötetében, Erdész Sándor több példát idéz arról, hogy bizonyos helyeken úgy tartották, aki a mezőn pusztít el kígyót, az „a bűneitől megszabadul”, „hét fő bűntől szabadulhat meg”.⁵ Moldva északi katolikus falvaiból jegyezték fel azt a hiedelmet, miszerint azt a kígyót „mellik csánt rontaszt” a föld nem fogadja be, kiveti magából, „hodzs az ember üssze meg”, és majd csak ezt követően nyílik meg számára a föld.⁶ A néphit kígyója és a katolikus hagyomány kapcsolódását jelzi az az elgondolás is, miszerint a pokolban

⁴ Arini, Moldva, Románia.

⁵ Erdész 1982. 169. Érdemes idézni a szláv néphit néhány, ide kapcsolódó adatát is: „A közönséges kígyóban a szláv parasztok a Nap, a napsütés ellenségét látják. A kígyó tekintete elhomályosítja a Nap fényét. A belorusz hiedelem szerint a napfényben sűtkérező, vagy fényes nappal az árnyékban pihenő kígyó issza a Nap sugarait, nyáron ezért olyan kicsi a Nap; csak télre nő meg, amikor is a kígyók nem meresztk rá tekintetüket. Ha nagyon elszaporodnak a földön a kígyók, akkor a Nap akár végleg el is tűnhet. Ezért az embereknek el kell pusztítaniuk az útjukban felbukkanó kígyót. Annál is inkább, mert egy megölt kígyó után az Isten tizenkét bűnt bocsájt meg. Tizenkét kimúlt kígyóért pedig minden eddigi vétet lemos az emberről, legyen az akár megrögzött bűnöző is. Ha netalán valaki nem öli meg az útjába akadt kígyót, akkor három napig nem fog kisütni a Nap. Az elpusztított kígyót a földbe kell temetni, tilos a föld felszínén hagyni, mert kárt okozhat azzal, hogy rosszra fordítja az időjárást.” Bódi 1989: 158–160.

⁶ Csoma 2016: 603.

„kígyók bántják a bűnösöket”.⁷ Az adatokról – bár ontológiaiileg lekerekítik a bűn „történetét” – alap kutatások hiányában mindössze annyi állítható, hogy az elemek együttállása nem hat idegenül a (keresztény) világképben.

A bűn: isteni törvényt sértő cselekedet

A szakirodalomban – nem csak a vallástörténeti és teológiai kutatásokban – összhang mutatkozik a bűn eredetét illető kérdésben. Eszerint a bűn, eredendően a vallási szférához kötődik.⁸ A jogbölcselet maga is úgy fogalmaz, hogy a bűn sajátossága éppen az, hogy „nem valami eredeti vagy természeti szükségességű, hanem etikai szabadságból ered, és ezért megsértése az erkölcsi világrendnek”.⁹ A Biblia „történelmi eseményeken nyugvó példákkal illusztrálja az ember bűnös voltát”,¹⁰ ám nem közvetít pontos meghatározást a bűnről. A bűn transzcendens vonása hangsúlyosan a kereszténységben jelenik meg, ahol „az ember elleni vétség egyúttal Isten elleni bűn is, mert az életet szabályozó erkölcsi követelmények a teremtető Isten akaratából származnak”.¹¹ Teológiai értelemben tehát „a bűn az isteni törvényt sértő erkölcsi cselekedet”.¹² A bűn, mint személyes cselekedet, amely „Isten parancsának megszegésében áll”¹³ a kereszténység kezdete óta jelen van az egyházi hagyományban. A bűn morális karaktere „az individuum autonómiáját és szabadságát a legnagyobb mértékben korlátozza”, ebben az ideológiai keretben az individualizmus (öntörvényűség) és az erkölcs egymást kizárja.¹⁴

A Gál Ferencről idézett római katolikus meghatározás, mint láttuk, két, önmagában is nehezen körülhatárolható fogalmat használ a bűn definiálása során. Az erkölcs ugyanis (más szóval: szabály/norma/előírás vagy éppen tiltás/tilalom/tabu) a bűn társadalmi, evilági vonatkozásait érinti; az „istenti” pedig, azaz az ember és az Isten kapcsolatára vonatkozó elem azt jelzi, hogy a bűn „a természetfölötti rendben foglal helyet”.¹⁵ Erdő Pétert idézve: „a bűn az erkölcs területén elhelyezkedő kategória, a bűncselekmény pedig a jog, nevezetesen a büntetőjog világához tartozik”.¹⁶ Ezt a kettős irányultságot a legszemléletesebben a bibliai Tízparancsolat jeleníti meg,¹⁷

⁷ Bosnyák 1980: 16. További moldvai példákat lásd ugyanitt. Lásd még: „Aki kígyót lát oszt nem üti agyon, az vetkőzik, a Szűz Marija elfordul tüle, mert az Istennek átkozott teremtménye a kígyó, miatta az Ördög kígyó képibe csalta mög az embört”. (Temesköz-Lőrinczfalva). Kálmány 1887: 46.

⁸ Gál 1984: 245.; 1999: 129. Nem csak a bűn, maga a jog is „szakrális jellegű normarendszer volt”. Erdő 2013: 131.

⁹ Gombás 1964: 79.

¹⁰ Bolberitz 1995: 330.

¹¹ Gál 1984: 247.

¹² Gál 1999: 129. Vö: Németh 2012: 357.

¹³ Erdő 2013: 19.

¹⁴ Bujá 2020: 10–11. Ennek az ellentétnek, feszültségnek a kioldozását és szétágazását látjuk az újkortól napjainkig zajló filozófiai eszmékben és társadalmi folyamatokban egyaránt.

¹⁵ Varga 1985: 168.; Vass 1986: 84.

¹⁶ Erdő 2013: 23. Ez azt jelenti, hogy „a bűn az erkölcsöt, a bűncselekmény viszont a büntetőjogot sérti meg”. Erdő 2013: 131. Lásd még: 62–77.

¹⁷ Lásd: 2Mózes 20:1–14 és 5Mózes 5: 6–21.

ahol azt látjuk, hogy az első három parancs az ember és az Isten, a másik hét pedig az ember és ember közti kapcsolatra vonatkozó kötelezettségeket fogalmazza meg. A transzcendenciával érintkező és empirikus szinten (immanens) is megnyilvánuló bűnképet látjuk viszont általában is a vallásokban.¹⁸ Ezzel kapcsolatosan Albert Görres így fogalmaz: „minden vallás megőrizz az emberről egy alapvető meggyőződést: az embernek az isteni birodalomhoz való viszonya a függőség, nem az egyenlőség”.¹⁹ Ez azt mutatja, hogy fenomenológiai (vagy éppenséggel: filozófiai) szinten a bűn, az emberi szabadakarat kérdéséhez kapcsolódik, s mint ilyen, az emberi léttel együtt járó jelenség, tapasztalat – vallástól, hittől függetlenül is.

Az Újszövetségben, Jézus Krisztus halála és feltámadása által „megvalósuló” megváltástörténetben a bűn – ószövetségi örökségével egyetemben – fontos szerepet kap. Itt a bűn az Istentől való elfordulás és elszakadás, Isten szavának semmibevétele (vö: az első emberpár bűnbeesése),²⁰ továbbá, ami szintén lényeges – Szent Ágoston szavai szerint – „rendetlen odafordulás a teremtményekhez”.²¹ A bűn felismerésében és megítélésében az evangéliumi tanítások, a vallási parancsok mellett a lelkiismeret kap fontos szerepet;²² a bűn következményeinek a helyreállítását pedig a vezeklés segíti. Utóbbi kérdések részletezésére itt nincs mód,²³ azt azonban fontos megjegyezni, hogy a teológia a bűn megítélése kapcsán nem a világ/valóság fizikai rendje, hanem a természetfölötti üdvösség rendje szerint jár el, azaz, a bűnt a túlvilági „sors”, az üdvösség kérdése szempontjai szerint értelmezi és ítéli meg.

A BŰN A NÉPI VALLÁSOSSÁGBAN: NORMASÉRTÉS ÉS ELÍTÉLT MAGATARTÁS

A társadalomnéprajz, a néphitkutatás és a népi vallásosság-kutatás a bűn és (a népi) bűnértelmezés más-más oldalát tárta fel. A jogszokás és a szokásjog szerteágazó

¹⁸ Ismeretes, hogy Friedrich Nietzsche „a büntudatot a lélek betegségének” tartotta, azon a véleményen volt, hogy a jelenség zsidó invenció. A vallástörténet kutatásai alapján úgy tűnik, a kiengesztelődés rítusai, az erkölcsi és a vallási normák megsértését követő rituális elrendezés a vallások általános eleme. Tomcsányi szerint egyedül az „az Isten előtti bűnösség fogalma” tekinthető zsidó-bibliai eredetűnek. Tomcsányi 2002: 28.

¹⁹ Görres 1982: 23.

²⁰ Gál 1999: 129. Az erkölcszteológia úgy fogalmaz: „a bűn az Istentől teremtett rend elleni vétség, mellyel az ember »tudva és akarva nem engedelmeskedik Isten akarának«”. Gál 1999: 129.

²¹ Gál 1999: 129. A bűn mibenlétének és hatásának hasonló értelmezését találjuk a református teológiában is. Németh Dávid a pasztorálintropológiáról szóló könyvében írja: „A keresztyén felfogás az embert Isten elé állítja, mert a bűnösség-ügy mindenekelőtt és lényegét tekintve Isten-ügy. A bűn ugyanis az Istent felejtő, vagy a tudatosan Istentől elzárkózó ember létállapota”. Németh 2012: 356.

²² A lelkiismeret „bizonyos erkölcsi pluralitásnak ad helyet” (vö: Kotics 1997: 37.), ám ez nem azonos a bűn jelentőségének a relativizálásával, a morál felülírásával.

²³ Mind a parancsok (illetőleg bűnök), mind pedig a lelkiismeret és a vezeklés olyan komplex kérdések, amelyeket ebben az írásban érinteni sem lehet. A cikkben a fogalmak alapjelentésük szerint értendők.

vizsgálatait itt nem indokolt felidézni, azokról a kérdésekről ejtünk szót, amelyek kifejezően tükrözik a vallás, a hit és a bűn összefonódottságát és a (népi) bűnértelmezés kontextusát.

Szendrey Ákos és mások kutatásai kimutatták, hogy a népi kultúrában²⁴ a bűn viszonylagos jelenség. A paraszti közösségek „bűnről alkotott felfogása rendkívül változatos, és nehezen illeszthető rendszerbe”,²⁵ aminek oka az, hogy az „illem”, az „erkölcs” és a „jog” tartalma erősen érintkezik egymással és kapcsolódik egymáshoz,²⁶ megítélésében pedig számos – enyhítő és/vagy súlyosbító – körülmény játszik közre, ami a büntetés mértékére és jellegére is kihat. A bűnlajstromok és a büntetőkódexek gyakran a korral együtt változnak, lokális szinten pedig a társadalmi rang, a vallás, a nem, a korosztály stb. szerint különböznek egymástól.²⁷ Az ellentmondásokkal terhelt népi jog és jogerkölcs viszonyrendszerben a bűn „azon magatartások összessége, amelyeket a közvélemény elítél”,²⁸ megtorlása rendszerint a közösség feladata volt,²⁹ és, ami témánk szempontjából hangsúlyos, amennyiben erre a világi hatalom tehetetlennek bizonyul, a büntetés: „a legfőbb túlvilági hatalom elidegeníthetetlen joga és kötelessége” lett avagy maradt.³⁰ A kutatásokban a társadalmi normasértés és a vallásos bűn mintegy émikus és étikus megnevezése ugyanannak a jelenségnek.³¹

A népi vallásosság-kutatásban a téma elsősorban a valláshoz kapcsolódó parancsok, normák, szabályok körére terjedt ki, ám a népi vallásosság és a néphit egyes szokásaival kapcsolatos kérdésekre, sőt az úgynevezett „teológiai bűnökre” is találunk utalásokat.³² Az ember-Isten kapcsolatban megjelenő bűnök, amelyek a néprajzi munkákban megjelennek, voltaképpen az egyházi „lelki tükrök”, „a pontos és teljes” gyónást szolgáló segédeszközök, bűn-lajstromok.³³ Ebből adódóan a néprajztudomány/népi vallásosság-kutatás és a teológia, de legalábbis az egyházi erkölcs tan óhatatlanul összeér. Ezt a problematikát járja körül Meleg Ilona a gyónásról írt cikkében. A szerző az elsőpénteki gyónókat „ájtatossági gyónóknak” nevezi, akiknek javarésze, mint írja, „kikötött a »tisztesség és vallás« normájánál. Havonként meggyónja azokat a megszólásokat, hazugságokat, szórakozott imádságokat, amelyeket valójában ugyanúgy nincs szándéka elhagyni, mint az éves gyónónak a templomba nem járást. Sőt itt még furcsább a helyzet. Ha időt szán rá a gyóntató, rendre megállapíthatja, hogy ezek a

²⁴ Értsd: a paraszti szokásrendben.

²⁵ Szendrey 1936a: 63.

²⁶ Tárkány Szücs 1990: 758–759.

²⁷ Vö: Gombás 1964: 81.

²⁸ Lásd még: Mezey – Nagy 2009.; Őrsi 2015. Ugyanezt a meghatározást alkalmazza Kotics József a moldvai katolikus közösségek erkölcsi értékrendjéről és a társadalmi normakontrollról szóló tanulmányában. Kotics 1997: 37. Rendkívül fontosnak tartom a téma egésze szempontjából is Nagy Olga témát taglaló kötetét. Nagy 1989: 250–251.

²⁹ Tárkány Szücs 1977: 405–406. L. még: Küllös 2020: 49–56.

³⁰ Tárkány Szücs 1990: 756–757.

³¹ Vö: Peti 2007: 285.

³² Például „Bűn-e a varázslás, kuruzslás?” „Bűn-e a szentek imádása, csókolása?” vagy „Bűn-e a haragtartás, bosszúállás?” „Bűn-e egymás becsapása? A rosszul végzett munka?” stb. S. Lackovits 1991: 239–240.

³³ N. N. 2002: 750.

tökéletlenségek el sem hagyhatók: hogy az emberi természettel szükségképpen együtt járó dolgokkal vádolja magát a gyónó. Oly dolgokkal tehát, amelyekben nem tud, mert nem is lehet előre haladni”.³⁴ A problémát a gyóntató pap is megfogalmazza: „A legtöbb gyónó valóban őszintén megbánja bűneit, de a régi »erősen fogadom, többé nem vétkezem« formula mindig nehezen kiküszöbölhető nehézségeket okoz. Ha az őszinte, önmagát ismerő ember nem mondhatja ezt, akkor miért mondatják el vele?”³⁵ – fogalmazza meg végül a kérdést. A választ Nemeshegyi Péter adja meg, aki nemcsak a katolikus tanokban járatos, hanem a nem-keresztény vallási kultúrák kiemelkedő ismerője is. „Az ember viselkedése nem egészen következetes – fogalmaz Nemeshegyi. Gyakran megesik, hogy az, aki élete céljaként az Istent választotta, bár nem változtatja meg alapválasztását, mégis ehhez a választáshoz nem illő viselkedésekbe esik”. A továbbiakban idézi a trentói zsinat azon álláspontját, miszerint „az ember – hacsak nem kap egészen kivételes kegyelmeket – nem tud egész életén át mentes maradni a »mindennapi« bűnöktől”.³⁶ A vétkező, ám vétkeit beismerő ember azzal a bizalommal és reménnyel éli életét, hogy Isten számára fontos, ezért a gyónás, azaz a „megújított erkölcs- és bűnfelfogás nem nyomja el, hanem felszabadítja az embert”.³⁷ Lássunk néhány, a fenti állítást alátámasztó néprajzi adatot:³⁸

„A hívő embőr möghal, a nem hívő elpusztul; vagy mint a lelketlen jószág, megdöglik.”³⁹
 „Amig még tud beszélni (...) aszongya: 'Úgy érzem, le vagyok gyengülve, hívjátok el a papot, hogy végezzem el a kötelességemet'. Lelkileg nekünk ez kötelességünk! Keresztényeknek. A saját lelkiről, hogy lerakja a bűneit, ha érzi, hogy bűnös. Hogy az Istennel kibéküljön. Met ugye azt mondjuk, hogy teljes szivemből szánom és bánom minden bűnömet.”⁴⁰
 „Mondom édesanyámnak, haragszik-e, hogy papot híttam? 'Jaj nem fiam, érzem, hogy könnyebben vagyok. Hála Istennek, hogy ezt még el tudtam végezni.’”⁴¹

Amikor a népi vallásosságban a bűn és a gyónás jelentőségéről szólunk, a hangsúlyt a bűnre fektetjük, a gyónás szentségére nem térünk ki. Annyit azonban fontos szem előtt tartani, hogy a gyónás keretében nem pusztán a tettek (és persze, a szavak, gondolatok és mulasztások) lajstromozása, hanem az egész emberi lény felülvizsgálata, az élet „revíziója” megy végbe,⁴² melynek eredménye vagy célja egy új, bensősegebb kapcsolat

³⁴ Meleg 1970: 255.

³⁵ L. M. 1973: 241.

³⁶ Nemeshegyi 2002: 162.

³⁷ Nemeshegyi 2002: 162.

³⁸ A néprajzi adat alatt a kutatástörténetbe beágyazódott adatközlői információkat értem. A tanulmányban idézett adatközlői adatokat az idézőjel használata révén választom el a cikk törzsszövegétől. Az idézetek egy része a szakirodalomból származik, a másik egység terepmunkám helyszínéről (Magyarfalu), saját, az elmúlt években végzett gyűjtésemből. A nyelvjárási szövegekben előforduló tájszavak és jövevényszavak jelentését kapcsolószerűen adom meg. Az adatközlők további személyes adatait etikai megfontolásból nem tüntetem fel.

³⁹ Vásárhelyi adat. Szent 2008: 662.

⁴⁰ Csíkszentdomonkosi adat. Balázs 1998: 4.

⁴¹ Balázs 1998: 4.

⁴² Legalábbis a szándékoltás szintjén.

kialakítása Istennel és az embertárral.⁴³ Az „én” jobbító szándékú felülvizsgálatának, az Isten-kapcsolat újbóli megtisztításának a szándékát érdemes látnunk a Meleg Ilona által „ájtatossági gyónók”-nak nevezett hívek gyakorlatában is, különösen is azon betegek esetében, akik havi rendszerességgel igényt tartanak erre a rítusra. Az alábbi példa azokra a kritikus hangokra is választ nyújt, akik szerint a gyónását sűrűn elvégző ember motivációja ékes bizonyítéka annak, hogy valójában felettébb bűnös lehet.

Törődött emekkor [a minap azon sopánkodott] (...) azt mondja, csodálkozik (...), hogy mit gyónok enser [rendszeresen]? Hát, ő gondolja meg az ő bűneit! Ez az egyik. S a másik, hogy: ez egy olyan gyónás, hogy ezek olyan bűnök, hogy lesne iertátor [kicsi, bocsánatos bűnök]; (...). Írja a Szentírás, én csitítam [olvastam], hogy a legigazibb ember is napjában hétszer esik bé a bűnbe, nem nagy bűnbe, hanem a lesne iertátor (...). Ez az első péntek e reperator [javító, itt: bűnbocsátás kieszközlő]. Azt azért tartjuk, hogy örözködjünk a nagy bűnöktől, kell a kicsitől is (...). Mind a páter mondja: Suntem oameni [emberek vagyunk], meg kell örözködni, meg kell bántani. Nem eccer a hónapba, vaj eccer az esztendőbe: mindennap! (71 éves nő; gyűjtés: 2008.)⁴⁴

A következő példában szinte szokatlan felujjongás társul a bűn és a gyónás hatásához. Az adatközlő szerint a hívő számára a gyónásban „eltörölt” bűnök helyét az öröm foglalja el. A másik lényeges hatása a gyónásnak, hogy a hit szerint a régi bűnök, mint az emberi szenvedés okozói fejtik ki hatásukat. A szenvedés az eltörölt bűn utóhatása. Ez azért lényeges, mert ebben a keretben a bűn racionális értelmezésének vagyunk a tanúi. Egy újabb és újabb adalékkal kicifrázott és úgy továbbadott pletyka esetében például az elkövető számára világossá válik, hogy a történetekben személyes felelősség terheli, és a tetteért (vagy éppen: mulasztásáért) járó következmények „jogosak”. *Örvendj Istennek, hogy nem vagy bűnös! Me szaladsz [megszabadulsz] más bűnöktől, amelyiket csináltál, s akkor azokat az Isten dörgöli le azért, amit most húzol!*⁴⁵ (52 éves nő; gyűjtés: 2008.)

A bűn és a gyónás kapcsán utolsó példaként idézzük az alábbi adatot, amiből az derül ki, hogy a rendszeres gyónás elvégzésének célja éppen az, hogy a hívőt segítse a kisebb, hétköznapi bűnök elkövetéséről való fokozatos leszokást. Egyik férfi úgy fogalmazott: *Inkább sok kicsit, mint egy nagyot!*

Jézus mind csak biztat meg, akármit megbocsát, s akármilyen bűnt megbocsát, csak meg kell bántani s meg kell térni. (...) Még beesel abba a bűnbe, fel kell kelni! Nu putem să pierdem speranța, puterea și speranța prin credință [Nem veszíthetjük el a reményt, a hitbéli erényt és erőt]! Avval menünk eléjé. (80 éves nő; gyűjtés: 2005.)

⁴³ A gyónással kapcsolatos hitbéli folyamatokról l. N. N. 1986: 953–954.

⁴⁴ A bibliográfiai adat nélkül használt adatközlői idézetek kutatási terepem helyszínéről, Magyarfaluból származnak.

⁴⁵ Azaz: a szenvedés az elkövetett bűnök következménye, a szenvedés vége pedig egy új esély, az új élet kezdete. A földi létben a bűnökért járó szenvedés a halál utáni sorsra már nincs hatással.

A népi vallásosság-kutatás és a teológia összekapcsolódására egy másik témaként a csecsemőgyilkosság és az azzal kapcsolatos elképzelések, értelmezések hozhatók fel példának. Az ide kapcsolódó tanulmányok szerint a szegénységből fakadó, kényszerszülte gyilkossági tetteket egy-egy faluközösség enyhén ítélte meg, „ha nem is »bocsánatos bűnnek«, de méltányolható kétségbeesett megoldásnak” tekintette, abban az esetben, ha a tett elkövetője az elvárások szerint titokban tartotta a történeteket.⁴⁶ A „cinkos” megértés azonban „nem jelentett erkölcsi felmentést, (...) kinek-kinek úgyszólamint kell adni minden bűnről a saját lelkiismerete és Isten ítélőszéke előtt”.⁴⁷ Az elkövetőt erre emlékeztetik a különféle hiedelmek is, amelyek szerint „a művi vetélésben vétkes asszonynak a halálos ágyán (...) vagy a túlvilágon »meg kell ennie« a meg nem szült gyermekeit”.⁴⁸

A magyar néphit egészét átjárja a tabuk, a szokások stb. megszegésének (olykor) bűnként való értelmezése, amely az esetek egy részében nem pusztán vagy elsősorban morális, hanem vallási természetű s mint ilyen, ahogyan fentebb is láttuk: kihat az egyén túlvilági sorsának az alakulására.⁴⁹ Lényeges hozzátenni azonban, hogy a mágiikus praktikák, eljárások a materiális szférához kapcsolódnak. Ahogyan Tomori Viola nagyon pontosan fogalmaz: „a mágia nem valamely természetfeletti erőnek önmagáért való kultusza, hanem minden megnyilatkozási formája: babonák, kuruzslás, rontás stb. a mindennapi élet gyakorlatára vonatkoznak (...) tehát gyakorlati célja és értelme van”.⁵⁰ A bűn, bár a vallásgyakorlók értelmezésében is csak másodsorban morális kérdés,⁵¹ ezek a kategóriák nem válnak el élesen egymástól, hanem keverednek, összefonódhatnak. Ez az oka annak, hogy a babonák, a kuruzslás, a rontás – ámbár profán, materiális szinten jelennek meg – a vallásos egyén számára valamiképpen bűn, véték alakját öltik. A rontás például az egyedül Istent megillető ítélet, ítélkezés gyakorlása, imitálása. A rontás elvégzése során az ember Istent „játszik”, speciális tudását Isten ellen használja fel. Egy korábbi tanulmányban lehetőségem volt kifejteni az előbbi problémát, azt tudniillik, hogy a helyi társadalmi normarendszerekben, a helyi népi vallásosságban vannak olyan vétkek is, amelyek elkövetésével nem az erkölcs, nem az egyházjog, nem a polgári törvénykönyv sérül, hanem a helyi tradíció. Ezek a vétkek nem hangzanak el a gyónások során, sőt: nem hangozhatnak el, hiszen olyan cselekedetek, amelyek valamiképpen a keresztény valláson és kultúrán kívül esnek, avagy éppenséggel azok által elítéltettek.⁵²

Tanulásgként jegyezzük meg, hogy annak ellenére, hogy a norma, legyen az bármilyen természetű, minden körülmény között norma, megszegése pedig mindig: hiba (bűn, bűncselekmény stb.), a néphit hiedelmeit, tabuit ritkán kíséri az „ez véték” meg-

⁴⁶ Tárkány Szűcs 1990: 758–759.

⁴⁷ Tárkány Szűcs 1990: 758–759.

⁴⁸ Hasonló hiedelmek, elképzelések sokasága ismert a moldvai magyar katolikusok körében is.

⁴⁹ Ehhez a témához a szakirodalom számos tétele kapcsolódik. Legfontosabbak: Balázs 2009.; 2008.; 1998a.; 1998b.; 1995.; Luby 1935.; Madar 1984.

⁵⁰ Tomori 1935: 68.

⁵¹ Elsődlegesen a „teológiai” értelemben vett bűn minősül „valódi” bűnnek, azaz: az ember Istennel való szembefordulása, Istennek, törvényének történő engedetlenség. Vö: Hubai 2014: 11.

⁵² Iancu 2020: 210.

állapítás; a leggyakrabban az „így szoktuk”, „ez a rendtartás” társul magyarázat gyanánt. Érdekes továbbá az is, hogy a néphitgyűjteményeket áttekintve arra lehetünk figyelmesek, hogy a bűn és a véték, általánosságban persze az élet minden területén is, ám koncentráltan a túlvilághit, a pokol és a purgatórium, azaz az üdvösség kérdése kapcsán jelenik meg.⁵³ Ez azt mutatja, hogy a tabu és a norma, illetőleg a bűn és a véték szerepe, hatása és megítélése más és más, annak ellenére és azzal együtt is, hogy a kettő egyazon kultúrában, egyazon helyi hagyományban szerves egészet alkot. A hiedelem és a tabu, a tradícióhoz és a materiális világához, a bűn, a véték pedig a transzcendencia világához kapcsolódik, a hívő ember életében ellenben a kettő egységet alkot.⁵⁴

A fentiekben láthattuk, hogy a népi jogfelfogással nem ellentétes a bűn vallási jelenséggé történő felfogása,⁵⁵ s mint ilyen, önálló területként való vizsgálata. Ez nem csak a fentiek miatt, hanem a népi vallásosság-kutatás eredményei és tapasztalatai alapján is szükségszerű. Számos olyan bűn létezik, amelyeknek („csak”) vallási, hitbéli vonatkozásai vannak, gondoljunk például a vallási előírásokra és azok megszegésére, de akár a paráznság is, amely a polgári jog szerint nem minősül bűncselekménynek.⁵⁶ Ennél nyomatékosabb szempont azonban az, hogy a valláskövetők a vallás feladatát abban határozzák meg, hogy a túlvilágra való felkészülés révén segítse az üdvösség elnyerését, továbbá segítse az emberi személy jóra nevelését, az élet értelmének a kijelölését, a személyes problémák megválaszolását.⁵⁷ Az emberi élettel, egészséggel stb. kapcsolatos bűnök úgyszintén vallási mezőnyben kapnak értelmezést. Különösen is nagy bűnnek minősül az élet kioltása, a gyilkosság és az öngyilkosság, amit a néprajztudomány által vizsgált közösségek nem személyes, társadalmi vagy szociális, esetleg orvosi kontextusban értelmeznek, hanem a hit szempontjából (is), s így ez a fajta bűn, nem pusztán egy parancs megszegése, hanem Istennel (aki a hit szerint az élet és az életadó) szemben elkövetett tett.⁵⁸ A bűnértelmezések terén tapasztalt változások nemcsak a dogmafejlődésre jellemzőek, hanem laikus vallási közösségek vallásosságára is. Nem lehet elégszer hangsúlyozni azt, hogy a bűnről és az egyes bűnök súlyosságáról való gondolkodás, a kívülről (egyház, civil szféra,

⁵³ Lásd például a moldvai katolikus magyar folklór szempontjából meghatározó kiadványokat: Bosnyák 1980.; Csoma 2016.; Halász 2005.

⁵⁴ Ezt a problematikát az erkölcsoteológiában, a kánonjog-kutatásban is megtaláljuk. Erdő Péter Juan Azon (1536–1603) vizsgálatait idézi, aki kifejezetten „a hiba (vitium), a véték (itt: peccatum) és a bűn (culpa)” közti különbséget kutatta. „A hiba és a véték közti eltérés szerinte abban áll, hogy a hiba az erénnyel ellenkező szokás, hajlam vagy egyes cselekedet is lehet, a véték és a bűn viszont csakis – külső vagy legalább akarati – cselekedet (actus)”. A kérdés további érdekességeit l. Erdő 2013: 62.

⁵⁵ Gondoljunk például a tulajdon elleni vétségre, ami a bibliai tízparancsolat egyik tétele (Ne lopj!). Számos adatot ismerünk arra vonatkozóan, hogy a néphit szerint ez a bűn nem nyer bocsánatot. Lásd például Peti 2007: 285.; Gombás 1964: 81. Másutt az élet kioltásáról (öngyilkosság) vélekednek hasonlóképpen. Lásd Bódán 2010: 389.

⁵⁶ Vö: Gombás 1964: 99.

⁵⁷ Az idézett kutatást Cselényi István végezte el, az 1980-as évek elején egy alföldi görögkatolikus faluközösségben. Cselényi 1982: 127. Vö: Görres 1982: 24. A moldvai katolikus közösségek erkölcsi normáit vizsgáló Kotics József úgy fogalmaz: „Az üdvösség elérése a legfontosabb törekvés ezekben a közösségekben”. Kotics 1997: 37.

⁵⁸ Lásd Bódán 2010: 389. 392.

tudomány, média stb.) érkező ismeretek és a belső reflexiók hatására folyamatosan változik. Megfigyelhetjük azt is, hogy egyre nagyobb szerep jut a (bűnös) tettek egyedi értékelésének, továbbá az isteni irgalomba/megbocsátásba vetett bizalomnak,⁵⁹ ami viszont az istenképek változásának a jelét mutatja.⁶⁰

BŰNFELFOGÁSOK

A katolikus erkölcsan szerint a személyes bűn tudatos és szabad ellenszegülés, szembezállás az Istentől származó törvénnyel és renddel.⁶¹ A vallástörténeti, valláspszichológiai szakirodalomban a bűn meghatározása függvényében a bűntípusok számos kategóriája ismert. A dolgozat alapkérdésének a megvilágításához, illetőleg katolikus vallású közösség vizsgálata szempontjából elégségesnek mutatkozik Horváth-Szabó Katalin tipológiáját idézni, ahol a szerző az egyes bűnöket a bűntudat szempontjai szerint különbözteti meg. A szerző, a bűntudat jellege szerint három típust különít el: „morális bűn(tudat)”⁶², „teológiai bűn”⁶³ és „pszichológiai bűn(tudat)”⁶⁴. A kifejtésben kitér arra, hogy „míg a pszichológiai bűntudat a személy és a másik személy kapcsolatában bír jelentéssel, a morális bűntudat a személy és a morális törvények viszonyából származik, a teológiai bűntudat a személy és az Isten viszonyára utal”.⁶⁵ A bűntudati formák között a legelvontabb a teológiai bűntudat.⁶⁶ A teológiai bűnök és bűntudat nem igazán különíthető el a morális bűntudattól, ugyanakkor kialakulásuk előfeltétele a pszichológiai bűntudat képességének valamint a szociális és a morális felelősségtudatnak a megléte, továbbá a másik embertől és az emberi közösségtől való függőség belátása.⁶⁷ Látható, hogy a kategorizáció a bűn legapróbb részleteinek a megismerését szolgálja, és éppen elemeiben szemlélve válik világossá az, hogy a vallásos ember szempontjából a bűn kérdésében egymástól elválaszthatatlan részekből álló egységgel állunk szemben. En-

⁵⁹ Miszerint a könyörülő Isten végül a bűnbánó minden bűnét megbocsátja.

⁶⁰ Lásd Bódán 2010: 391.; Gombás 1964:79.

⁶¹ Gál 1999: 129.

⁶² „A morális bűntudat gyötrő érzelme ráébreszti az embert arra, hogy letért vagy letérni szándékozik arról az útról, amelyet a maga számára helyesnek ismer el.” Horváth-Szabó 2002: 184.

⁶³ „A teológiai bűn csak Istennel kapcsolatban értelmezhető, a bűn az ember Istenhez való viszonyában jelenik meg”. Horváth-Szabó 2002: 186.

⁶⁴ Az egyes bűntípusok és különösen is a „morális” bűnök (további) meghatározása természetesen vallási felekezetek szerint változó lehet. A szerző felhívja a figyelmet arra, hogy a pszichológiai bűntudat kérdése problémás. A pszichoanalitikus szerzők a szégyent és a bűntudatot szinonim fogalmaknak tartják. Nézete szerint pszichológiai bűntudat akkor alakul ki, „amikor az ember megszegi az emberi együttélésre vonatkozó szabályokat, megsért valakit, testi vagy lelki fájdalmat okoz” stb. Az ide kapcsolódó jelenségek között a legjelentősebb az úgynevezett empátiás bűntudat, amikor az adott személy úgy véli, a másik ember szenvedésének okozója. Horváth-Szabó 2002: 189–190.

⁶⁵ Teológiai értelemben akkor beszélünk bűntudatról, teszi hozzá, „amikor rádöbbenünk az eszményi és a tényleges életvitelünk közötti űrré”. Horváth-Szabó 2002: 186.

⁶⁶ Horváth-Szabó 2002: 187.

⁶⁷ Horváth-Szabó 2002: 187. Lásd még Szigeti Jenő ide kapcsolódó teológiai, vallástörténeti munkáit: Szigeti 2012.; 2018.

nek a tételnek az igazolására szolgálnak majd a tanulmány második részében olvasható példák. Mielőtt erre sort kerítenénk, essék szó röviden még egy lényeges kérdésről.

EKKLÉZIOGÉN NEURÓZIS

Az alcímbe foglalt téma elsősorban a pedagógiában, a pszichológiában és a (protestáns) pasztorálpaszichológiában kap figyelmet, tehát nem kifejezetten néprajzi kérdés. A néprajzi feltárások alapján látjuk azt, hogy a Tanítóhivatal, a teológia istenképe és a népi istenképek nem felelnek meg mindenesztül egymásnak, ám ebből az ellentmondásosságból csak óvatos következtetések vonhatók le. Bár a bűn népi felfogása és az egyház nevelő és hitoktató tevékenysége között szoros összefüggés áll fenn, a népi vallásosságban megfigyelhető sajátosságok maradéktalanul nem sorolhatóak az ekkleziogén neurózis jelenségkörbe. Ezt a tételt fejtem ki az alábbi példával. A jelenség, néprajzi szempontból hitelesnek tekinthető értelmezéséhez pedig összegzem Karl Frielingsdorf megállapításait.

Lehet-e a gyerekek halálos bűne? című tanulmányában Rédly Elemér beszámol egy személyes élményéről: egy édesanya azzal a panasszal fordult hozzá: kislánya a pokoltól való félelme miatt nem kíván részt venni a misén, „annyira fél a pokoltól, hogy gyakran még álmából felriadva is azt mondja: nem akarok a pokolba jutni”.⁶⁸ A későbbiekben kiderül: az elsőgyónásra történő felkészítést végző lelkipásztor „az örök kárhozattal fenyegette a gyerekeket, ha halálos bűnt követnek el és azt őszintén nem gyónják meg”.⁶⁹ Az eset tanulsága, érdekessége túlmutat a bűn problematikáján és az egyéni büntudat kérdésén is, ha úgy tetszik, egyetemes egyházi- és dogmatörténeti problémát érint, és itt elég ha a középkori egyház világgképére majd a reformációban sűrűsödő és csúcsosodó vallástörténeti folyamatokra gondolunk. Tudjuk azt is, hogy a moldvai katolikus közösségek hitéletének formálása során, a lelkipásztorok eszköztárában az örök kárhozattal való fenytés rendkívül nagy szerepet kapott, és talán éppen napjainkban veszít valamit erejéből.⁷⁰ Amikor tehát alább „torz”, „félelmetes”, „egyoldalú” stb. istenképről olvasunk, tudnunk kell, hogy azok nem egészen idegenek az egyház (valamikori) szellemiségétől, a hitoktatás révén meghonosodott tanoktól, a kanonizált szentek látomásaiból származó elképzelésektől, de nem is mindezek szerves következménye. Súlyos mulasztás volna ebben az esetben is általánosságban beszélni az egyház felfogásáról/világgképéről és elhibázott eljárás volna az egyházi dogmák felszínes idézése. A hit és az üdvösség dolgaira vonatkozó hitbéli (!) tanok (dogmák) terjesztése, valamint eme hittételek befogadása és elsajátítása csakis lokális szintű kutatások révén tárható fel hitelesen.

⁶⁸ Rédly 1973: 253.

⁶⁹ Rédly 1973: 253.

⁷⁰ A Magyarfaluban végzett, a túlvilághittel kapcsolatos kutatásaim során élesen megfigyelhető volt a pokol- és purgatóriumábrázolások végtelen gazdagsága és a menyországgal kapcsolatos képzetek végtelen egyszerűsége és szegénysége. A képzetek mindhárom túlvilági „hely” esetében, valamiképpen egyházi hagyomány (is). Iancu 2013.

Mikor beszélünk ekkleziogén neurózisról, és miért fontos erről itt szót ejteni? A kifejezés megalkotója Eberhard Schaetzing⁷¹ a fogalmat „olyan lelki megbetegedések-re alkalmazta”, „amelyeket az egyház okoz”, amelyek mögött „félreértett, helytelenül gyakorolt vagy túl szigorú vallásos nevelés volt felfedezhető”.⁷² A kérdés kutatói szerint a keresztény tanok és az istenkép⁷³ torzulása esetében a közösségek világmésképe és rítusaiban megbillenhet az egyensúly, „és a kereszténység üzenetében kizárólag a bűnre és a bűnösségre helyeződik a hangsúly”, minek következtében kollektív bűntudati neurózis alakulhat ki.⁷⁴ Látjuk tehát, hogy a neurózis esetleges létrejöttét nem maguk a tanok, a dogmák, hanem (a túlságosan is szigorú) nevelési módszerek,⁷⁵ továbbá „az egyén életkorának megfelelő ösztönmegnyilvánulásokat kikerülő, elítélő, tabuvá alakító – azaz egyidejűleg elhallgató, büntető és tiltó – magatartás”, mindezek együttese eredményezheti.⁷⁶

A moldvai katolikusok vallásosságában járatos olvasó előtt ismeretes, hogy a közösségek hitét az ítélkező istenkép markánsan meghatározza, és a bűnös öntudat, a bűnös önkép napjainkban is alapvető magatartás az istenkapcsolatban.⁷⁷ Azonban, ha közelebbről vesszük szemügyre a kérdést, óhatatlanul árnyaltabb képet kapunk, és egyszersmind arra is fény derül, hogy egész más jelenséggel állunk szemben. A kulcsot Karl Frielingsdorf állításában találjuk meg, aki azt írja, „egy ember többféle istenképpel is rendelkezhet egyszerre. Előfordul, hogy ezek között az istenképek között mély ellenétek húzódnak, amelyek racionális síkon nem szüntethetők meg. Lehetséges, hogy valaki tudatosan ugyan szerető Istenről beszél, cselekedeteit mégis egy mágiikus, pogány Isten ítéli meg”.⁷⁸ Alighanem hasonló jelenséggel, problémával állunk szemben a moldvai katolikus magyar közösségek istenképe kapcsán is – ám ennek tételes kibontása egy másik tanulmány keretei között lehetséges.

⁷¹ Eberhard Schaetzing (1905–1989) német orvos, pszichoanalitikus. A kérdéstről lásd még: Gyökössy 1988: 177.; Tomcsányi 2002: 40.; Tomcsányi – Tésenyi – Vári 2002: 90.

⁷² Meláth 2012: 306.

⁷³ Jegyezzük meg, hogy a torz istenkép alatt egy-egy Istennel kapcsolatos jegy dominanciája (ki-nagyítása, hangsúlyozása) értendő. Pál Ferenc a torz istenkép kilenc típusát különbözteti meg: ítélkező, bürokrata, tétlen, bosszúálló, teljesítményváró, halálhozó, erőtlén, jóságos, zsaru, kiszámíthatatlan, önkényes. Idézi: Meláth 2012: 310. A szakirodalomban démonikus istenképről is olvashatunk, amely „akkor keletkezik, ha a bibliai istenkép néhány mozaikrésze csúszkázva tesz szert meghatározó jellegre, lesz abszolutizálva”. Frielingsdorf „a démonikus istenképnek négy gyakori fajtáját említi: büntető bíróisten; halottisten; könyvelőisten; teljesítményisten”. (In Frielingsdorf, K.: *Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung*. Mainz, 1992. Matthias Grünewald-Verlag). Idézi: Tomcsányi – Tésenyi – Vári 2002: 86.

⁷⁴ Tomcsányi 2002: 40.

⁷⁵ Meláth 2012: 306. Vö: Nagy 1989: 318–321.

⁷⁶ Tomcsányi 2002: 40.; Tomcsányi – Tésenyi – Vári 2002: 90. Lásd még: Gyökössy 1988: 177.

⁷⁷ Vö: Nagy 1989: 311–314.; Meláth 2012: 310.

⁷⁸ Tomcsányi – Tésenyi – Vári 2002: 86. Lásd még: Frielingsdorf 2019.

EMPIRIKUS VIZSGÁLAT

A folytatásban a moldvai katolikus közösségek körében végzett terepmunkáim során szerzett néprajzi adatok bemutatására és a személyes tapasztalatok ismertetésére vállalkozom.⁷⁹ A témában (erkölcs, norma, szokásjog) több kiváló társadalomnéprajzi, antropológiai munka készült már,⁸⁰ és ez az adottság lehetőséget nyújt arra is, hogy a kérdés más aspektusaira irányítsam a figyelmem, illetve, adott esetben egy-egy általánosabb megjegyzést fogalmazzak meg. Az eddigiekben írottak tükrében úgy tűnik, a bűn társadalmi szempontú értelmezése terén nincs számottevő különbség, eltérés a magyar társadalom és a moldvai katolikus magyar közösségek megközelítése terén, természetesen nagy vonalakban és a lényegét illetően. A bűn és a vétek itt is „azon magatartások összessége, amelyeket a közvélemény elítélt (...), amit erkölcsileg is elítéltek, és ami a közvélemény megrovását vonta maga után”.⁸¹ A bűn interdiszciplináris értelmezése kapcsán írottak tükrében nem tekinthető moldvai specifikumnak „az erkölcsi normarendszer vallási szférába való beágyazódása, a jogi és jogerkölcsi szabályoktól, a világi törvényhozástól való részleges differenciálódása”,⁸² hiszen, mint láttuk, keresztény kultúrkörben, valláskövető közösségekben, a bűn jogi és vallási vetülete nem különül el élesen egymástól. Az összefonódottság a normaszegés megítélése és büntetése terén is megfigyelhető, hiszen egy adott bűn, például a lopás mind a szekuláris jog, mind pedig a vallási, egyházi törvény szerint büntetendő, ám a büntetés természete más és más, mi több, a vallás eszköztárában a megbocsátás, azaz a büntetés elengedése is szerepel. Az erkölcsi rend alapja a katolikus egyház erkölcstanának megfelelően a bibliai tízparancsolat, amely bizonyos tetteket megkíván, mások elkövetését megtiltja, továbbá a keresztény életvitel megannyi normája, amelyek megsértése, helytelen betartása úgyszintén bűn.⁸³ De valóban ennyi a bűn, valamely tabu, norma, törvény, parancs megszegése? Ilyen egyszerűnek és világosnak tartja és látja ezt körülünk („falusi”) vallásos embere is?

Ahogy többször is említettem, a moldvai katolikus magyar közösség vallásosságára irányuló kutatásaim tapasztalatai révén próbálok választ adni az előbb megfogalmazott kérdésre – a magyar népi vallásosság szakirodalmára is támaszkodva. Az így kirajzolódó kép alapján, úgy tűnik, a bűn meghatározását és következményeit érintő kérdések tekintetében nincs lényegét érintő különbség a Kárpátok gerincének két oldalán élő magyar katolikus közösségek felfogásában. Az eltérések, a különbségek jellemzően a részletekben rejlenek, és nemcsak a faluközösségek szintjén, hanem egyazon településen belül, egyazon vallási hagyomány szerint élő tagok között is.

⁷⁹ Magyarfalu mellett Lábnyikban (Vladnic), Valeniben (Văleni), Klézsnén (Cleja), Csíkfaluban (Ciucani) és Bákóban (Bacău) folytattam terepmunkát.

⁸⁰ A teljesség igénye nélkül: Ilyés 2005: 57–91.; Kinda 2005.; Kotics 1997: 36–56.; Szőnyi 2016: 190–196.

⁸¹ Kotics 1997: 37.

⁸² Kinda 2005: 22.

⁸³ A témában a legtöbbet használt, a vallásos közösségek számára irányadó kiadvány az egyház egyetemes, illetve a helyi püspökségek által kibocsátott katolikus katekizmus(ok).

Mindezeket fontos szem előtt tartani, különösen akkor, amikor az egyéni vélekedéseket és az általános jellemzőket együttesen próbáljuk látni, illetve megszólaltatni.

A bibliai előképekre alapuló elképzelések szerint a bűn megjelenése Ádám és Éva engedetlensége, ami, mint valamiféle „hitbéli gén” öröklődik, afféle „örökölt hajlamként” átszarmazik a mindenkori emberre. A keresztény tanításnak megfelelően, a katolikus közösségek hite szerint, ezt az ősbűnt a keresztség „letörli”, ám a bűnre való hajlam az ember tulajdonsága, képessége marad. A Katolikus Egyház Katekizmusára hivatkozva Erdő Péter ezzel kapcsolatosan úgy fogalmaz: „az áteredő bűn vonatkozásában »átvitt értelemben vett« bűnről beszél, hiszen ennek esetében állapotról és nem személyes cselekedetünkről van szó”.⁸⁴

A gyermekek bűnnel születnek? Hát! Ádám s Évától való, nem hallgatták meg az Istent. De, amikor megkeresztelik, akkor szalad el attól a vétectől. De aztán, amikor megnő nagyobb, akkor vétkezik. De a gyermekek honnan tanulnak vétkezni? Az apjuktól, az anyjuktól s a világtól, s más gyermektől s más gyermek még mástól, s ez mind egybe tartozik. (80 éves férfi; gyűjtés időpontja: 2006.)

A bűnre való hajlam „kibontakozásának” a lehetőségét tehát, amint előbb láthattuk, a környezet mintegy magában „hordozza”. A szocializáció során az egyén eltanulja a bűn elkövetésének a módját és eszközeit is, gondoljunk például a káromkodásokra. Sőt, az öngyilkosság bűne kapcsán a tett családon belüli hagyományozódására is látnunk nem is kevés példát. A bűn és a vétkezés módja a tanulás, a szocializáció útján is elsajátítható. Ezt a vélekedést láthatjuk megnyilvánulni például abban, ahogy a népi vallásosságban a „pogányokról” (értsd: nem-keresztények) vélekednek. Az elgondolások szerint a bibliai kinyilatkoztatást – s így a kereszténység bűn fogalmát – nem ismerőknek nincsen bűne, „mert nem tanulták meg, hogy mi a vétek”. A népi vallásosságban követett erkölcsi normák és vallási törvények tehát a „pogányokra” nem vonatkoznak.⁸⁵ A hit szerint a pogányok a „holtak birodalmába” kerülnek, oda, ahol a Krisztus születése előtt élt népek, a krisztusi keresztségben nem részesültek tartózkodnak.

Azokkal az lesz, ami volt azokkal, akik Jézus előtt voltak. Nincsenek megkeresztelkedve (...). Ha meghal, akkor neki nincs vétké. Mert ő nem tanulta meg, hogy mi a vétek (...). Amelyik nem tudja, mi a vétek, nem tudja a Tízparancsolatot. Mi azért vétkeztünk, mert mi tudjuk a Tízparancsolatot. (80 éves férfi; gyűjtés időpontja: 2006.)

A katolikus erkölcsstan szerint a hét éves korig elkövetett „bűnök” nem esnek isteni ítélet alá lévén, hogy a bűn felismeréséhez és annak szándékolt elkövetéséhez szükséges

⁸⁴ Erdő 2013: 20.

⁸⁵ A jogbölcseletben találkozunk az „örök törvény” fogalmával, amely „a világ objektív rendjének követelményeiben éppúgy jelentkezik, mint a kinyilatkoztató Isten szavában (...). Ezt a normát a történelemben sokszor természeti törvényként fogták fel Isten szavára, vagy az ember hitére való különös utalás nélkül”. Erdő 2013: 23. Ebből az következik, hogy a bűn nem csak a hívő által felismerhető „valóság”, hanem a „belső törvény letéteményeseként” minden ember által az. Erdő 2013: 24.

hitbéli, lelki érettség és tudatosság nem áll fenn.⁸⁶ Az ártatlan gyermekkor „bűnei” ellenben idősebb korban felelevenednek, és nem kevés gyötrelmet okoznak a halállal bekövetkező Isten-találkozásra készülők számára. A hit szerint a gyermekkorban elkövetett vétkeket az Isten és az egyház nem tartja számon, „nem vet ügyet rájuk”. Az elkövető ellenben – mert nem pogány s mert ismeri a bűnt – nem képes megválni vétkétől. Egy hat esztendő kislány, egy téli éjszakán, miközben a rettegető félelemtől ágyában hanykolódott, azt találta gondolni magában: bárcsak történne valami baj erdőn dolgozó apjával, hogy ne jöhessen haza és szokásához híven, ne szedhesse ki ágyából, majd vérzésig ostromozza őt és vele együtt testvéreit, csak úgy, vagy koholt váddal. Hajnaltájt a kislány nagy zajra ébredt. Az udvaron a szomszéd, halott szállítására feldíszített szánja állt, a fogat a kislány apjáért indult, akit egy távolabbi faluban élő ellenségei az éjszaka folyamán halálra vertek. A történet elbeszélésekor a kislány nyolcvannegyedik esztendejében járt. *Mondtam: Én Istenem, ne más hozd haza, üsse meg vaj egy fa! Ezt véteknek tartom, most erőst imádkozom, hogy a Szentanya bocsássa meg a gyermekkori szómat...* (N. N.)

A nő nem lel vigaszra, továbbra is bűnösnek tartja magát, gondolatban mondott szavai és apja halála miatt. Nem tekinti enyhítő körülménynek azt sem, hogy apja gyilkosa, halálos ágyán, magához hívatta édesanyját, és bevallotta bűnét, arra kérve az asszonyt, vigye el férjéhez a túlvilágra bocsánatkérését.

A bűnre való hajlam mellett az ember másik östulajdonsága a szabadakarat, amely az ember „morális génje”,⁸⁷ és amely elválaszthatatlan a bűn kérdésétől. Az egyház tanítása szerint Ádám és Éva azért követhette el az ősbűnt, mert – az isteni parancs megtartását illetően⁸⁸ – mindketten szabad akaratral rendelkeztek.

Amikor az Isten teremtette az embert, s kiengedte erre a földre ide, akkor azt mondta, hogy legyen szabad az ember. Amit akar, azt csináljon. Ne mondja utoljára, amikor meghal, hogy Uram, nem hagytál, így s így, magad [te] nem hagytál! Nem! Az ember szabad, amit akar, azt csinál. Válassza ki a jót a rossztól s a rosszat a jótól. Az Isten elhagyta az embert, hogy csináljon, amit akar, s utoljára felel. (80 éves férfi; gyűjtés: 2006.)

A szülők a szabadakarat „működésével” magyarázzák a mai ifjúság életformájában illetőleg a (nagy)világban tapasztalt vallás és hit iránti közömbösséget is. A helyi fiatalok a vallástalanságra természetesen a faluközösségen belül is láttak, láthattak példát, azonban ezt a fajta magatartást a közösség elítélte, és még napjainkban is marginális jelenségnek tekinthető. A vallással való teljes szakítás terén a fordulatot a közösség-váltás hozza meg, ott, ahol a vallási integráció sikertelen kísérletnek bizonyul. A példák azt mutatják, hogy az anyagi függetlenség a szülők tekintélyétől – és ennek mintájára a helyi normáktól, illetőleg az istenhittől – való megválást, eltávolodást is magával hozza vagy hozhatja.⁸⁹

⁸⁶ Erdő 1999: 72.

⁸⁷ A lelkiismerettel együtt.

⁸⁸ Hogy tudniillik ne egyenek a tiltott fák gyümölcséből.

⁸⁹ Más esetekben pedig a vallásváltást. Lásd például Peti 2020.

Látom az éfjúságot, (...) el vannak hagyózva [elidegenedtek], hagyóznak el, s a sok idegen ország, s a sok para [pénz]; a para a rossznak a szeme (...) Látod, hogy mennek áldozni?⁹⁰ (...) Nem lehet bűnösen odamenni, csináld a rosszat es s vegyél szentséget es! Mert az erőst nagy vétek, de nem törvényezik meg [nem mérlegelik] (...). A legigazságosabb ember is face de 7 ori pe zi păcate mici [napi 7 alkalommal követ el apróbb bűnöket] (...). Păcatele de moarte se face și cu gândul, și cu fapta [a halálos bűn gondolattal és szóval is elkövethető], lehet, hogy nem üttél meg senkit, de valakit reá bízattál, hazamenen, megüti, s akkor azt magad ütted meg. S aicea este 10 porunci [És itt van a tízparancsolat]! Az az imádság, hogy kell tudjam a parancsolatokat. Meggondolom, hogy mit imádkozom. Máccor elfuturál [elrepül] a gondolat, de térek vissza, állj meg, a rossz még meg akar csalni, de térek vissza, veszem újból még, s mondom az imádságot. (71 éves nő; gyűjtés: 2006.)

Látjuk, hogy a bizonyos fajta magatartás kritikájának induló vélemény fokozatosan tárgítja a bűnről való gondolkodás dimenzióit, a lelki- és a hitélet zezzugait, a bűntípusok végtelen sorát nevesítve.

A bűn genezise kapcsán – az ősbűn és a szabadakarat mellett – szólni kell még egy, a bűnfelfogáshoz lényegileg kapcsolódó tényezőről, éspedig a bűn és a megváltás kapcsolataról. Arról van szó, amit az eszmetörténeti kérdésekkel foglalatосkodó kutatók is megírtak már, hogy tudniillik a „bűnök általában véve sokkal nagyobb »karriert« futottak be a kereszténységben, mint az erények”.⁹¹ Ám, ha csak a mártírok, a szentek életét és kultuszát idézzük fel, már kérdéses, hogy a hit mozgatórugói között vajon valóban a bűn tekinthető-e a legjelentősebb motivációnak. Tény azonban, hogy a katolikus egyház tanítása szerint a megváltás „a bűnbe esett emberiség kiragadása a halálból és visszavétele az atyai házba Jézus Krisztus kereszttáldozata árán”.⁹² A vizsgált közösség elképzelései között ott találjuk azt a – talán valamikor templomi szószéken is elhangzott – példázatot, miszerint az angyalok irigyek az emberiségre és haragot éreznek irántuk. Nem pusztán azért, mert az ember testtel is rendelkezik, s ekként több, az angyal által nem ízelhető élvezetekhez (és tegyük hozzá: szenvedéshez) jut, hanem azért is, mert, ámbár bűnös és éppen bűnössége miatt: Jézus szenvedést és halált vállalt érte. Jézus nem az ártatlan, makulátlan angyalokért, hanem a bűnös emberiségért öltött testet majd halt meg. Az angyalok emiatt irigyek az emberre. Ez, a hit szerint azt jelenti, hogy Isten oldaláról nézve, a bűn nem áll az Isten és ember közti kapcsolat útjában. A bűn egyedül emberi oldalról nézve akadályozza az ember és Isten közötti kapcsolat létrejöttét és fennállását.

Erre a dologra haragszik Teréza [tudniillik az adatközlő sógornője] erőst! Hogy azt mondja, annyi rosszat csinált [tudniillik Teréz haragszik a szomszédjára és haragszik Istenre is, aki a szomszéd sok vétkét annak halálos ágyán megbocsátja], s mind csak ő szaladjon el, bocsásson meg neki az Isten? S én azt mondtam, hogy ne, látod-e, minek mondják, hogy az Isten

⁹⁰ Az adatközlő itt arra utal, hogy külső megjelenésüket, ruházatukat tekintve templomba nem illő módon vesznek részt a szóban forgó fiatalok, illetve – adott esetben gyónás nélkül – járulnak áldozáshoz.

⁹¹ Lásd például Buji 2020: 10.; Bánki 2020: 73–76.

⁹² Gál 2001: 908.

elhagyja a 99-et s elmenen azért az egyért? Vagy ne, haragusznak még a szentek is, az angyalok is, hogy Szűz Mária miért sajnálja a bűnösöket? Mert vannak asszonyok, bűnösök... Minek tart vele, mikor az olyan bűnös?! Haragusznak a szentek! Haragusznak az angyalok! S azt mondta, hogy azért, mert az is az én fiam, s az a legbeteggebb. S én azt kell, azt kell, hogy hozzam helyre! S látod-e, az Isten olyan. (72 éves nő; gyűjtés: 2007.)

A népi vallásosságban, a bűn kapcsán, az egyik leglényegesebb állítás, amit léptenyomon hallunk és olvasunk, hogy „a bűn rikolt fel az égbe! Az ki kell tudózzon!”⁹³ Ez az elgondolás, annak ellenére vagy azzal együtt is, hogy bibliai eredetű,⁹⁴ voltaképpen kiemeli a bűnt annak vallási, ill. hitbéli keretéből, és egy szerves, önmagában működő jelenséggé változtatja. A bűn egy olyan titkos cselekedet, amely előbb-utóbb nyilvánosságot szerez magának, „önerőből”.

Nem lehet! Van abban a hét halálos bűnben, amelyik azt mondja, hogy rikolt fel pănă la cer [égbe kiáltt]; örökké rikoltja, hogy: Takarj ki, Atyám, takarj ki! A heábavalóság [paráznság], a crimă [gyilkosság], még van a hét halálos bűn (...) s akkor az rikoljtoz, (...) ki kell tudózzon. (72 éves nő; gyűjtés: 2007.)

Tánczos Vilmos folklórszimbólum-kutatásaiból ismeretes, hogy a népi kultúrában az eltitkolt bűn kozmológiai szintű jelenség, és rendkívül meghatározó szereppel bír. A moldvai katolikusok hiedelemvilágában ez a fajta bűn a kozmosz rendjének a felborításával megsérti az istenséggel való harmonikus kapcsolatot. Tipikus példa erre az eltitkolt terhesség „bűne”, ami a népi elképzelések szerint „megköti az esőt”, az aszály pedig addig tart, amíg a nyilvános pentitenciatartás bekövetkezik.⁹⁵

A népi vallásosságban az égbekiáltó bűnök között találjuk a lopást is,⁹⁶ sőt, jóval nagyobb hangsúlyt kap, mint a Bibliában e jelzővel illetett bűnök.⁹⁷

Vajegyszer mind csak kilelőzik [köztudomásra jut], mert ez olyan vétek. A lopás e strigător [kiáltó], az olyan vétek, hogy rikolyt az égbe. S az enser [mindig] rikolyt: Takarj ki, Atyám, adj ki, Atyám! Az addig rikolyt, hogy kitakarodik [„napvilágra kerül”], la ceas de moarte [a halál órájában], de mind csak kitakarodik! Mind csak megmondja. (60 éves nő; gyűjtés: 2008.)

⁹³ Magyarfaluból származó idézet.

⁹⁴ Isten, a testvérét meggyilkoló Káinnak azt mondja: „Testvéred kiontott vére hozzám kiált a földből!” (1Móz 4,10).

⁹⁵ Vö: Babits Mihály Jónás könyve című műve, ahol ugyanezzel a motívummal találkozunk. A tengeri vihar mindaddig nem csitul el, az Isten és az ember közötti szövetség nem áll helyre, amíg a hajón súlyos bűnnel élő személy tartózkodik. Megemlíthető itt még a „palágázás” szokása is, ami a közösség ellen elkövetett hibák, bűnök nyilvános bevallása (lásd Jánó 2015: 47–48.). Köszönetet mondok Tánczos Vilmosnak, hogy lektori véleményében erre a problematikára felhívta a figyelmet, és a témát néprajzi adatokkal egészítette ki.

⁹⁶ Lásd például Nagy 1989. 259–261.

⁹⁷ Az „égbekiáltó bűn” fogalma a 16. században terjedt el ill. vált általánossá, mint az erkölcsi rendet súlyosan sértő vétek. Ezek a következők: gyilkosság, homoszexualitás, özvegyek és árvák sajnálgatása, a munkás megszolgált bérének megtagadása. N. N. 1999: 773.

Nem kívánom ezen a helyen a katolikus egyház által számontartott, talán megszámlálhatatlanul sok bűnt felsorolni, amelyek nagyobb része a helyi közösségekben is közismert, és arra sem vállalkozhatom, hogy a magyar népi vallásosság-szakirodalomból kimazsolázható bűnök lajstromát összeállítsam.⁹⁸ Sőt, a terepmunkáim egyik állandó helyszínén végzett vizsgálatok tanulságai közül is csak néhányat emelhetek ki. Teszem ezt azért, mert nem a bűnök fajtája, nem is a bűnökhöz való viszony bemutatása a cél, hanem – egy-egy konkrét bűntípus kapcsán – a bűnről, mint jelenségről való gondolkodás megragadása és ismertetése.

A BŰN DEFINÍCIÓJA (TUDATFORMÁK SZERINT)

A bűntett egy cselekmény, egy folyamat végpontja, „termése”: *Felgondoltad – kiszóltad – megcsináltad: ez a bűn.* Ez azt is jelenti, hogy a bűn elkövetője tudatában van annak, hogy a végrehajtani kívánt tette bűnbe torkollhat, bűnnek minősül. A bűn elkövetője tudatában van annak is, hogy szabadakarata révén alkalmas és képes arra, hogy a folyamatot akármelyik fázisában megállítsa. A bűn elkövetése – a kedvezőtlen körülmények dacára – az egyén személyes és tudatos tette.

–*Tudod-e mire való a vétek? Felgondoltál valamit, valami rosszat! Második: kiszóltad: ne így akarok valamit tenni s így s úgy. S a harmadik az, amikor meg is csinálod. S ha megcsináltad akkor az halálos vétek, s a halálos vétek arra való, hogy azt meg kell gyónd. Hogy ne, megcsináltad ezt s ezt a vétket. Ha csak elgondoltad, de nem mondtad s nem csináltad, akkor az nem vétek, akkor az: e pácat lesne iertátor [kicsi/bocsánatos bűn]. Akkor csak vetsz keresztet s attól elszaladtál, attól a vétektől.*

–Akkor nem az a halálos bűn, ha megölnék valakit?

–*Nem! Amit megcsinálták, az mind halálos bűn.* (83 éves férfi; gyűjtés: 2008.)

Ugyanezt az értelmezést jeleníti meg az alábbi példázat, ami a rossz/ördög kísértő szerepét hangsúlyozza a bűn elkövetésében:

Azt mondta valakinek a rossz: én neked parancsolok hármat, azt mondja. Ígyál, verd meg a testvéredet, vagy ha nem, üsd meg apádat. S azt mondja neki az ember; jaj, hogy verjem meg a testvéremet, hogy üssem meg az apámat? Nem lehet, azt mondja, én ezt nem tudom megtenni. De, azt mondja, inni iszom, mert az nem olyan nagy vétek. S elment az ember s ivott jól, megharagudott s megverte leány testvérét, s aztán elment s megütötte [tudniillik megölte] az apját is, megcsinálta, mind a hármat, s akkor elnyerte. Az ördög azt elnyerte magának. (68 éves nő; gyűjtés: 2008.)

A vallásgyakorló ember elképzelése szerint *Nincs ember, hogy ne legyen bűnös valami-vel*, ám a megtérés, a bűnbánat tisztító hatására az ember újabb lehetőséget kap az Isten törvényei szerinti élet követéséhez. A hit szerint a fent említett égbekiáltó bűnökkel

⁹⁸ A témát legszemléletesebben Dante Isteni színjátéka tárja elénk. Dante 2020.

szemben a gyenge vétkekre az Isten nem vet ügyet, egy kereszttetés, egy rövid spontán fohász megcsinálja neked, hogy valamennyi időre többet nem vétkezel. Vagy azt a vétket amelyiket csináltad addig, többet nem csinálod (82 éves férfi; gyűjtés: 2007.).

BÜNFELFOGÁSOK

Félelem a büntől: „Féltünk erőt a vétektől”

A bűn és a bűn elkövetésétől való tartózkodás olyan területekre is hatással van, amelyek látszólag nem kapcsolódnak szorosan a valláshoz, sem az egyéni üdvözülés kérdéséhez. Ha számba vesszük azt a körülményt, hogy a vizsgált településen, a 18–19. század fordulóján meglehetősen mostoha körülmények közepette működött az egyház és a hivatalos, filiális hitélet, azt látjuk, hogy a büntől való félelemre az egyházi jelenlét nem gyakorolt(hatott) erős nyomást, így arra kell következtetnünk, hogy a fenti alcímbe jelzett félelem nem újkeletű, inkább „örökölt” vonás. Egy férfi elmondása szerint az egykori telephelyen tartózkodó katolikus közösség bővülését és térbeli terjeszkedését nem más, mint a büntől való félelem tette lehetővé, avagy eszközölte ki. A Sturza bojár birtokán megtelepült székelyek ugyanis „féltek a büntől”, a megfogant gyermekeiket nem vetették el. A lakosság számával arányosan tárgult a faluhely is, a katolikus település pedig mind népesség mind pedig terület tekintetében túlnőtte a környék ortodox román falvait. *A falu hamarabb a hídig tartott le, s felfelé fel az erdőig, de aztán a bojár nem engedte, hogy vágjanak tovább [tudniillik az erdőirtást]. Aztán a magyarok szaporodtak, mert csináltak sok gyermeket. Az oláh egyet-kettőt. A magyarok egy-egy tízet, mert féltek a vétektől. Ne csináljon ávortot [abortuszt], csináltak, amennyi volt. Ha tízet, tízet neveltek fel, mint a cigányok.* (80 éves férfi; gyűjtés: 2010.)

A büntől való félelem a munkamorál terén is hatékonyan működött, és ez napjainkra sem változott meg. A katolikusok a kommunista érában szembesültek azzal a problémával, hogy az állam dologtíltó, azaz ünnepnapon is munkára kényszeríti lakosait, olyan formán, hogy magát a katolikus papot utasítja arra, hogy híveit munkára buzdítsa. Ezek a – ma már történelminek tekinthető – tapasztalatok a helyiek bünfelfogására is hatást gyakoroltak. A vallás törvényei és az istenhithöz való hűség – ideiglenesen – elválni látszott egymástól, miközben felszínre került az is, hogy a lélek felett kinek van valódi hatalma.

A kommunizmus idején az emberek elmentek a misére reggel s a mise után kellett menjenek a dologra! Még a pap is kellett menjen ki a mezőre! Megobligálták [utasították], hogy menjen ki a mezőre, vigye ki a világot [a népet] a mezőre, bíztassa, hogy dolgozzon. Mert nem akartak menni, mert féltek a vétektől s nem akartak menni ki a mezőre, s megmondta a pap: merge-ți la treabă și dacă munciți, și dacă nu munciți, să ieșiți din sat [menjete munkába, akár dolgoztok, akár nem, menjete ki a faluból]! (75 éves nő; gyűjtés: 2009.)

A bűn alkalmatlanná teszi a hívőt az áldozásra, ami több – itt most nem részletezett – szempontból is kedvezőtlen helyzetet teremt a számára. A gyónásra készülők az áldo-

zás alkalmához legközelebb eső pillanatra halasztják a gyónást, hogy tiszta lélekkel áldozhassanak, egyáltalában: áldozhassanak. Az idők során a helyi plébános, alkalmazkodva a közösség igényeihez, egy-egy nagyobb ünnep alkalmával, az ünnep előestjére több gyóntató papot hívott, akik éjszakába nyúlóan végezték szolgálatukat. *Én is szombaton este gyóntam meg, hogy bár vasárnap reggel tudjak venni szentséget, me' féltünk erőst a vétektől. (...) Akármikor gyónunk, úgy sem vagyunk vrednici [nem vagyunk méltók].* (60 éves nő; gyűjtés: 2019.)

Az előbbieken írottakhoz kapcsolódik a következő, röviden összegzett eset is. Egy özvegyasszony némileg irigykedve valójában azonban szkeptikusan hallgatta leánya, telefonos beszélgetéseik során rendre megismételt vigasztalását, miszerint: *a bűnt jól kell érteni, és a maga helyén kell kezelni, továbbá, hogy az ember nem tud annyi bűnt csinálni, amennyit az Isten ne tudna elengedni.* A közel harminc esztendeje Petrozsényben élő lány, amikor apja temetésére hazautazott, a falu plébánosánál végezte el gyónását. A lány számára megbotránkoztató volt a plébános, gyónás során tanúsított viselkedése, ítélező magatartása, dühöt és haragot érzett iránta, ami természetesen mind-mind bűnös „érzés” – amit, nem mellesleg, a felszentelt személy, a pappal szemben érzett. Annak érdekében, hogy apja gyászmiséjén áldozhasson, a lány másnap, a szertartás előtt újból elvégezte a gyónást, egy másik – időközben megérkezett – vendégpapnál.

Megelőző bűnbánat, vezeklés: „Isten ne tegye vétekné”

Természetes közegben, a hétköznapi beszélgetések során gyakran elhangznak bizonyos formulák, mint például: „Isten ne tegye vétekné!”; „Isten bocsássa meg, hogy eléhoztam!”; „Az Isten őrizzen meg!” stb., és pedig kettős céllal. A kommunikáció szintjén, az ilyen formula, a beszélő tiszta szándékát hivatott tükrözni, azt, hogy tudniillik mondandójával, a közbeszéd tárgyát képező személynek nem kíván ártani. A formula, másodsorban, vagy a hitélet szempontjából a fohász szerepét tölti be. Azt a kérést jeleníti meg, hogy Isten se a beszélőnek, se pedig a kibeszélt személynek „ne számolja fel” bűn gyanánt azt, ami elhangzik.

Én csak azt mondom ce s-o întâmplat [ami történt], no, hát még ott es vaj egy szó még lesz vétek! Hát hogye! (N. N.)

Mikor megjártam [meglátogattam] A.-t, adott, ittam egy káfé, s én nem tudom, tudta-e vaj nem, hogy ingemet felprédáltak [kirabolták], de én, hogy mondjam, Isten ne tegye vétekné, abból a zácából egy hamar megmondta, ki lopott meg.⁹⁹ (N. N.)

A leánya 12 esztendő s reva kaptatta a golányokra¹⁰⁰ azt is! (...) Megy az iskolába, de a temp-lomba nem! Isten bocsássa meg, mert nem kellene mondjam, de az igaz[ság] nem vétek! (N. N.)

⁹⁹ Tudniillik: jószól, ami egyházi szempontból bűn.

¹⁰⁰ A golan minden bizonnyal regionális, moldvai neologizmus, útonállót, csavargót, gazfickót jelent. Magyarfaluban azokra a férfiakra is használják, akik nősábász hírében állnak. Az idézetben egy édesanyjáról esik szó, aki tizenkét esztendő lányára számára engedélyezte a nemi életet.

Bűnben-lét-tudat: „Volt egy bűnöm”

A bűnfelfogás egyik sajátos jegyének tekinthető a tartós vagy ideiglenes bűnben-lét-tudat. Olyan állapotról van itt szó, ahol a hívő, saját maga által összeállított bűnlajstromáról egy bűn – hite és/vagy akarata szerint – nem törölődik/törölődhet sem a bűnbánattartás, sem a gyónás révén.¹⁰¹ Az ilyen bűnért járó áldozat meghozatalát a hívő saját maga számára tartja fenn. Egy asszony mesélte, hogy leendő férje akarata szerint cselekedve, a házasságkötés előtt „elveszítette tisztaságát”, ami számára egész életét megnehezítő, beárnyékoló tettnek bizonyult. A történés pillanatában fogadalmat tett arra, hogy öregkorában vagy özvegyégi léte esetében „megőrzi magát tisztának”, és pedig annak reményében, hogy helyrehozza, amit egykoron elrontott. Közel ötven esztendőtlő számláló házassága utolsó évtizedét férje ágyban töltötte, teste teljesen lebénult, a nő pedig másfél évtizede özvegyen él.

Én olyan erőst tartok ahhoz, hogy (...) a leány kell leány legyen, míg az oltárhoz ér, s én azt nem tudtam megtartani, me'olyan vót az ember, hogy nem lehetett, és azt addig bántam, hogy azt mondtam, hogy az Isten, ameddig hagy, amíg hagyja nekem ezt a vadánságot [özvegységet], akkor én ezt megtartom, hogy Isten vegye be annak a helyébe (...). Bocsásson meg az Isten. (N. N. Gyűjtés: 2007.)

A példa a bűnfelfogás több jellemzőire is rávilágít. Látjuk például azt, hogy a népi vallásosságban a bűn nem „játék”. Aki magát valamiben bűnösnek tudja/tartja, azt, a bűntudat a legmélyebben meghatározza, egész életére, jelenére és jövőjére kihat. Látjuk azt is, hogy a gyónás, mint a megbocsátás szentsége, nem teszi szükségtelemmé az egyéni törekvést a bűn elkerülésére. Azaz, a hit szerint a bűn megbocsátatott, ám a rossz tett is helyrehozandó. Végül, még egy apróság: a bűn, a gyónás egymást a végtelenségig ismétlő és követő folyamata kettős tisztulást szolgál. Rövid távon, a mindennapok vallásosságában az Istennel való megbékélés élményét nyújtja, hosszú távon az Istennel való találkozásra való megtisztulást szolgálja.

A BŰN ÉS A SZOCIALIZÁCIÓ KÉRDÉSEI

Sajátos bűnértelmezés köszön vissza az általam „családi bűnöknek” hívott esetekben, ahol azt látjuk, hogy a családtagok egyénileg elkövetett bűne egy családtaggal szemben, negatív hatással van a család egészére. Tipikusan ilyen bűn a két személy között megesett fizikai bántás (például a férj megveri feleségét, egyik testvér a másikat stb.), ami a család minden tagja számára lelki terhet okoz. A családtagok, saját gyónásuk során mintegy kötelességet éreznek arra, hogy a másik által elkövetett vétket felfedjék. Az „árulkodásra” leggyakrabban akkor kerül sor, amikor például a gyermekek számára kiderül az, hogy anyjuk nem merte bevallani a papnak azt, hogy apjuk bántalmazza; a

¹⁰¹ A „saját bűnlista” némiképp a lokális (közösségi, kollektív) normák és vétkek „listájához” hasonló módon alakul ki, a személyes hitéletben. Vö: Nagy 1989: 351.

gyermekük ellenben ezt megteszik saját gyónásukkor, vagy fordítva: az anya vallja be a papnak azt, amit a gyermekei elhallgatnak (például az együttélést). A másik tipikus eset a házassági hűtlenség, amiről valamely családtagnak tudomása van ilyesmiről, ám az érintett fél nem tesz róla vallomást a gyónása során. Az alábbi példában azt látjuk, hogy a pap értesült egy külföldön élő férfi „bűnéről”. Miután a férfi nem végzett nála gyónást, tettét, a pap, anyján kérte számon. A gyónásra várakozók hosszú sora hallgatta, amint a pap a gyóntatószékben felelősségre vonja az anyát fia bűnéért, és azért, hogy azt „saját bűnként” nem vallotta be, azaz: az anyát bűnrészessé nyilvánította.

A pap kihajtotta a gyóntatóból! Azt hallták az emberek, amikor szegény asszony mondta ott bent: N-am știut pârinte, n-am știut [Nem tudtam, atyám, nem tudtam róla.]. Szegény asszony! Neki e important [fontos] a gyónás, hány esztendeje veszi a szentséget [áldozik] (...). Tudta. Tudta, hogy mit csinált a fia. De ő azt mondta: a fia ad számot. A pap nu era de acord [helytelenítette]. Azt mondta neki: Nu trebuia să fii de acord cu păcatul! [Nem helyeselheted a bűnt.]. (78 éves nő; gyűjtés: 2017.)

A BŰNNEL KAPCSOLATOS MEDIÁLIS KÉRDÉSEK (SZAVAK, TETTEK, MULASZTÁSOK)

A népi vallásosságban a bűn kapcsán az átok az első jelenségek sorában jelenik meg.¹⁰² Az „Isten engedje meg...” formula gyakorisága okán arra kell következtetnünk, hogy nem minden átokmondás a megátkozás szándékával hangzik el. Az átokmondás súlyos bűnnek minősül, és a hit szerint „az átok átkot szül”. A vallásos ember tapasztalata az átokkal kapcsolatosan az, hogy az átok révén a teremtmény Teremtőjét utasítja. A hit-tapasztalat szerint az átokmondás Isten szuverenitásának a megsértése.¹⁰³ A korábban említett szabadakarat megnyilvánulása az is, hogy az átok révén az ember magának Istennek is parancsolni kíván/igyekszik, ami másként bűn, mint egy törvény/parancs megsértése. Az átok démonikus bűn, Isten elleni lázadás.

Az Istent nem kell tanítsd! Mert mi azt mondjuk: Az Isten így adja, az Isten úgy engedje, hogy neki rossz legyen! Ha magad lennél a helyébe? Lehet megtér, lehet valami! (42 éves nő; gyűjtés: 2008.)

Lasă-l pe Dumnezeu să lucreze. El lucrează, dar nu când vrem noi! El a venit la timp potrivit! [Hagyd Istent érvényesülni. Ő cselekszik, de nem akkor, amikor mi akarjuk. Ő a megfelelő időben jött.] Nem kell az Istent tanítsd, hogy mit adjon, hogy tegyen! (47 éves férfi, gyűjtés: 2009.)

Én megmondtam: nem is átkozom, nem is csinállok semmi! Az Isten csináljon, amit akar. Takarja ki, hogy ki a bűnös. S vala hárman meghaljanak! S én megmondtam: Fiam, én nem haragszom, de imádkozom, hogy az Isten mutassa ki! (N. N., gyűjtés: 2007.)

¹⁰² Vö: Tánczos 2006: 150–152.

¹⁰³ Vö: Nagy 1989: 315–316. Lásd még Szigeti 2004: 24–29.

Az átok vertikálisan vagy a transzcendencia szemszögéből a bizalomhiány jele, horizontálisan, az emberi, a társadalmi kapcsolatokban egy olyan jelenség, amely hálószerűen terjed, és egyre nagyobb kárt, nehézséget okoz valamennyi érintettnek, akár generációkon is átívelve.

Nem is tudom, ki mondta, hogy ellopták a puját [kukoricáját] s úgy megátkozta! S akkor mondtam, hogy a mik szemünkbe vétke, de ki tudja, Isten hogy látja? Nagy vétek, me én tudom, s vettem számát [kiismerte/rájött], úgy éfiabban, mikor a gyermekek verekedtek, akkor veszünk össze (...) s még átkoztam, de most nem, hát minek?! Akkor az Isten oszt neked es abból a vétekből, abból az átokból! S akkor minek!? Mert minek mondja az Isten: magad olyan igazságos vagy hogy nem ártottál senkinek? Lehet, hogy nem annak, de másnak más-sal, vagy másnak avval, s akkor mind csak es rossz. (72 éves nő; gyűjtés: 2007.)

Amikor azt mondják, hogy az Isten engedje meg így vagy úgy, az erőt nem jó. Nekem nincs a nyelvemen. Én nem átkoztam soha senkit, s nem is átkozom. Azt mondják, hogy ha átkozódol s az, akit megátkozol igaz [ártatlan], akkor a te lelked felel. (38 éves nő; gyűjtés: 2007.)

Az átkozódás a vallásos ember számára azért is bűn, mert a vallás törvényei szerint a rosszat jóval szükséges viszonzni, így ebben a helyzetben az egyedül helyes tett az ártóért/bántalmazóért/bűnösért mondott ima.

Én átkozódtam az emberemre, hogy az ördög kapja el, s így s túl. S azt mondja egy pap: Ne mondd úgy, kérjed, hogy az Isten sajnálja meg, s térítse vissza. S ne kapja el, s ne māj üsse meg az ördög. Azt mondja, hogy az is e creatura lui Dumnezeu [ő is Isten teremtménye], s akkor vétek, hogy átkozódjál, vétek erőt! (...) Nem lehet! Én gyóntam Timisórába is, Bukarestbe is, mindenütt gyóntam, s mind azt mondták. De, amikor megharagítanak akkor nem jó, hogy mondd a rosszat? (68 éves nő; gyűjtés: 2009.)

Mikor az ember hirtelen megharagszik, mond olyat, amit aztán megbán. De az ilyen átok nem telik be. (Lészped, 1991.)¹⁰⁴

Önálló tanulmányba kíváncskodnék végül annak a jelenségnek a vizsgálata, amit több helyről is feljegyeztek Moldvából, miszerint a legnagyobb átok azt kívánni a másik embernek, hogy „ne legyen részed meglásd Isten színyét”, ami elsőre úgy tűnhet, mint-ha az egyén mindösszesen csak a pokolba kívánja az átkozott személyt, ám a jelenség mélyén ennél sokkal több kérdés húzódik meg. *A legnagyobb rossz, amit egy ember mondhat a másinak, s mondják es, hogy ne lássa meg az Istent.* (Lábnyik, 1998.)¹⁰⁵

Az átok démonikus, istenellenes megnyilvánulását látjuk itt is, hiszen a bibliai ki-nyilatkoztatás szerint Isten szándéka éppen az, hogy minden teremtménye üdvösségre, színről-színe-látásra, „színelátásra” jusson.

Az átok és a jóslás között találunk hasonlóságot. Az átok valamire rá akarja ven-ni Istent, a jóslás valamit meg akar tudni abból, amit egyedül Isten tudhat: „Takard ki, Atyám!” Mindkét szándék mögött a bizalomhiány áll, és a saját élet feletti ön-

¹⁰⁴ Halász 2005: 343.

¹⁰⁵ Halász 2005: 342.

rendelkezés akarata nyilvánul meg. A jóslásról úgy vélekednek, mint Istentől származó képességről/tudásról, ami azonban kétélű fegyver, általa ártani és használni egyaránt lehetséges.

Ez nagy bűn! Mert ha hiszel abba, akkor azt mondják, hogy nem tudsz hinni az Istenbe is, a rosszba is! Kell hinni csak az Istenbe. De, én, amikor látom, hogy annyi rosszat csinálnak, akkor én nem eszem három péntekig. Elé háromig, nem eszem, nem iszom. Imádkozom. Meggyújtok egy szentelt gyertyát, s az Isten még mutat ki belőle. Valami történik annak! (72 éves nő, gyűjtés: 2008.)

A jósláshoz hasonlóan a „fekete böjt” és a „misefizetés”, misemondatás célja is az, hogy Istent, az ember által kijelölt időben és formában tette készítse, kényszerítse.¹⁰⁶

Mikor fizetnek miséket, azt sem lehet! Vétek. Az Isten tudja, s ő megpedepszolja [megbünteti]. Nem lehet mik parancsoljunk az Istennek, hogy így tegyék, vagy így, vagy úgy. Vagy a tűz égje meg, s így, s úgy. Haljon meg, törje el a kezét! Nem lehet, hogy parancsoljunk neki! Vétek, hogy mik, egy neszipszem [porszem], még nem es vagyunk egy neszipszem, még kisebbek vagyunk az Isten előtt, s parancsoljunk mik az Istennek, aki tartsa ezt a földet. Mifélek vagyunk mik? Ezt a dolog nem lehet. (38 éves nő; gyűjtés: 2009.)

Melyik elvett valamit (...), az Isten megfizeti annak. Mi nem tudunk nagyobbak lenni mind az Isten! S akkor el kell tűrnünk mindent! (71 éves férfi, gyűjtés: 2007.)

A példák kapcsán joggal merül fel a kérdés, hogy vajon mitől más az imádság, amiben például a megkárosított személy elpanaszolja Istennek vagy a szenteknek fájdalmát, a vele megesett igazságtalanságot? Az ima, ha használja is az átokmondásban is előforduló formulát, hogy tudniillik „takard ki, Atyám” [itt: fedd fel a tettes kilétét], itt nem áll meg, illetőleg nem a büntetés kieszközlésével folytatódik, hanem azzal a Miatyánkból vett formulával, hogy: „legyen meg a Te akaratod”. Az istenhit és az Isten iránti bizalom szempontjából az átokmondás és az imádkozás pontos ellentéte egymásnak.

TEOLÓGIAI KÉRDÉSEK (BŰN ÉS MEGVÁLTÁS, ESZKATALÓGIA)

A „családi bűnök” egy másik fajtája a rendezetlenül maradt konfliktusokkal kapcsolatos, azokban az esetekben, amikor az ellenséges viszonyban élő családtagok közül valamelyik békétlenségben távozik az élők sorából. A ki nem engesztelt halottról – ebben a közösségben – úgy tartják, hogy: „meghalt egy bűnben”, ami valójában azt jelenti, hogy „tévedésben maradt”, „nem az igazságot/az igazat hitte”, hanem elfogultságában valami mást, valamit, ami számára hihetőbb volt. Igen gyakran találkoztam olyan családtagokkal, akik afelett bánkódtak, hogy elhunyt rokonunk azzal a – téves – tudattal távozott, hogy haraggal voltak irányában. *Nekem, az Isten lássa, nekem nincsen semmi*

¹⁰⁶További példák Moldvából: Bosnyák 1980: 205.

bajom vele, mi vót, az eltőt, de ő enser [mindig] azt mondta, hogy én a rosszát akarom, én haragszom reva. (N. N.)

Az ebből adódó lelkiismereti problémák rendezéséhez az érintettek gyakran egyházi segítséget vesznek igényben.

Ő meghalt egy bűnbe. S azt csinálta csak A. [a testvére]. Me' ő olyan rossz szívű vót. S én nem tudtam, hogy ő [édesanyjuk] beteg vót, nekem nem mondták meg, nekem nem mondta meg mámám [édesanyám] sem. Eltúrte. Túrte, túrte, hogy ne leljem ki [ne jusson a tudomásomra], de nekem az erőst rossz szívet csinált, s akkor aztá megkérdeztem egy pátert, hogy mit tudjak csinálni, hogy mámám meghalt avval a bűnnel, de az nem való [nem úgy volt, amint édesanyának mondták]! Amit ő gondolt. S aztá megtanított, hogyan imádkozzam, s most jó. De sajnáltam, me kell szenvedni, ha nem es tudjuk minek. (72 éves nő; gyűjtés: 2007.)

Katolikus népi vallásosságban általános elgondolásként jelenik meg az a kép, miszerint a végítéleten az őrangyal kezében tartja azt a listát, amelyen, az általa védelmezett teremtmény földi élete során elkövetett vétkek mindegyike szerepel. A bibliai motívumokat ötvöző, a keresztény ikonográfiában is gazdagon ábrázolt kép kétségkívül egyházi hagyomány. Jelentősége vagy hatása abban áll, hogy a hívek hitéletében állandó jelleggel fenntartja azt a bizonytalanságot, hogy végső soron mi történik az elkövetett, meggyónt bűnökkel, mi lesz azok végső hatása, következménye. –Ki lesz az ítéletnél? –*Krisztus, az Isten, az őrzőangyal a listával, a bűnökkel, amelyeket csináltad az életbe. Szent Péter. Mind a három helynek a kulcsaival ő van. Az ördög is ott van, lesi, hogy az ő kezébe, az ő felébe esel-e. Ha igen, akkor viszen ő, ha nem akkor az őrzőangyal. Várja mindenki az övét. (71 éves férfi, gyűjtés: 2007.)*

Az ebből a bizonytalanságból fakadó félelmet, a napjainkban elhangzott prédikációk tanításai enyhíteni igyekeznek, például olyan szentenciák ismétlésével, miszerint: *Azt mondta a pap, az ember, akár milyen bűnös legyen, halála óráján, ha megsírassa bűneit, az meg van térve.*

Az egyházi szertartásrend több ízben,¹⁰⁷ a legplasztikusabban hamvazószerdáról-hamvazószerdára újból és újból emlékezteti híveit arra a bibliai tanításra, miszerint az ember porból lett és porrá válik. A halott testet fölemésztí a föld, az a föld, amely az élő ember számára táplálékot terem. Archaikus elképzelésnek kell tekintenünk azt a népi elgondolást, miszerint az évszázadok, évezredek során eltemetett bűnös holttestek földje maga is „vétkes”, tisztulásra szorul, árvíz vagy tűz által.¹⁰⁸ A néphit szerint a föld, három és fél méter mélységnek megfelelő „hét singig”: bűnös. Az elképzelések szerint „a föld hét síng mélyig elég”. A föld másként bűnös, mint az ember. A föld nem megsemmisül, nem esik át a halálon, hanem csak megtisztul. A föld bűnét a tűz égeti le, így tisztítva meg „arcát”. Az eszkatalogikus mondák, mítoszok között szép

¹⁰⁷ A liturgia szövegében, egy-egy gyászmisén stb. továbbá az egyházi népének szövegei révén is.

¹⁰⁸ A tűz egyetemes és igen gazdag szimbolikájáról lásd Tánzos Vilmos kötetét: Tánzos 2006.; kiemelten: 168–171.

számmal találunk – természetesen nem csak magyar – példákat arról, hogy a világ, a Föld elpusztulását „az égen feltűnő több Nap” által keletkezett tűzözön okozza.¹⁰⁹

Az Isten el kell veszesse ezt a világot, utánunk, jönnek ki mások: törpecske emberek. Úgy írja az írás (...) Előttünk volt még egy rend! Azok voltak óriások, nagy magas emberek, azok óriások voltak, aztán most mi voltunk, s immá amikor ez elfogy, akkor olyan erőst elveszíti Isten a világot, hét singig elég a föld! Az írás írta, komám Károlynak az apójáé volt. S azt mondja, hét sing mélyig elég. Tudod, mennyi a hét sing? Három métra s fél! Annyit ég el a föld. A singet úgy mérik, hogy a könyéktől a tenyér végéig. S akkor az három méter s fél. S akkor úgy írta az írás, hogy lesz egy szél – mert jut eszembe, nagyocska voltam –, s az a szél elfújja azt a sok hamut, eltakarítja. Mert hét singéig bűnös a föld, abból a sok rosszból, amit csinált [az ember] egyik a másiknak. S akkor azután, valahol s valahol, erőst messze, marad vaj egy ember; három hétig megy lóháton, hogy még meglát egy embert. S akkor leszáll, s addig sírnak, s addig csókolják egyik a másikat, hogy meglátták egymást, hogy láttak lelket a föld színén. Olyan erőst elveszti az Isten a földet, s azután még csinál, ahogy csinált hamarabb, még csinál. (82 éves nő; gyűjtés: 2018.)¹¹⁰

A fenti elképzelések szerint tehát a porból lett és porrá vált, három és fél méternyi bűnös emberi „test-föld” megsemmisül, a megtisztult földet pedig új ember veszi birtokba.

ÖSSZEGZÉS

Dolgozatomban a bűn jelenségkörét jártam körül, olyan problémák tematizálásával és a hozzájuk kapcsolódó elméleti kérdések megfogalmazásával, amelyek a magyar népi vallásosságban tapasztalt jelenségek megértését segítik.

A bűn egyszerre a társadalomtudományok és a bölcsellettudományok nem kevés és nem könnyen megválaszolható kérdéseket hordozó témája. A néprajztudományban a társadalomnéprajzban és a népi vallásosság- illetve a néphit-kutatásban találjuk meg a téma szakirodalmát. Az egyes diszciplínák – értelemszerűen – más-más szempontok szerint határozzák meg ugyanazt a jelenséget, ám a sokféleségben sok közös elemet is felfedezhetünk, minek következtében azt mondhatjuk: a bűn isteni vagy egyéb eredetű törvény/parancs/norma/tabu megsértése/megszegése/benemtartása. Ebből az is következik, hogy a bűn morális természetű s mint ilyen, vallási értelemben a szabadakarat kérdéséhez kapcsolódik, a szekuláris ideológiák szempontjából ellenben az individuum autonómiájával ellentétes. A keresztény vallásban a bűn központi kérdés, az egész emberi életet és a történelmet is lényegileg érinti. Az ember bűnbeesésére adott isteni válasz a megváltás.

Az eddig feltárt és megismert néprajzi adatok tükrében, úgy tűnik, a népi vallásosságban a bűn „örökölt hajlam”, az egyén a szocializáció során környezete „bűn-

¹⁰⁹Tánczos 2006: 294.

¹¹⁰Bosnyák Sándor feljegyzéséből ismerünk egy lujzikalagori adatot miszerint a pokol „hét singéig a föld alatt” van. Bosnyák 1980: 16.

kultúráját” is elsajátítja, azt tudniillik, hogy mi a bűn eredete, melyek elkövetésének módozatai, mik a következményei és mily módon lehetséges a bűn következményeitől való megszabadulás. A lokális népi vallásosság a hivatalos vallás bűnlajstroma mellett saját bűnöket is „nevesít”, a morálteológiai bűnökhöz pedig sajátosan viszonyul. Némiképp úgy tűnik, a gyónáshoz kötött bűnök azok, amelyekre az egyház rendre felhívja a figyelmet, és amelyek valamennyi hívő bűnlistáján szerepelnek. A legtöbb lelki gyötrelmet okozó bűnök ellenben – tapasztalataim szerint – a személyes bűnök, amelyek egyedül az egyén listájára kerülnek fel, amelyek a személyes élet küzdelmei és tapasztalatai közepette esnek meg. Utóbbiakról a kutató sem szerezhethet bővebb ismereteket, létükről a büntudat, a halál- és istenfélelem mellett személyes vallomások is tanúskodnak.

A bűnfelfogások és az istenképek szorosan összekapcsolódnak. Különösen nagy jelentősége van ennek a kérdésnek a népi vallásosság-kutatásban, illetőleg a moldvai magyar katolikus közösségek vallásosságának a vizsgálata szempontjából. A szakirodalomban, a pasztorálpszichológia és a valláslélektan révén, egyre nagyobb hangsúlyt kap a vallási tudat, az istenkép vizsgálata, ami a népi vallásosság-diszciplínát is mélyen és közelről érinti. A hamis, egyoldalú, torz istenképek és egyéb jelenségek leírására alkalmazott ekkleziogén neurózis nem feleltethető meg a népi vallásosság Isteneének és istenképének, annak ellenére sem, hogy a népi vallásosság Istene igazságos és/de irgalmas szigoráról „híres”. A hitoktatásban és a családi vallásos nevelésben alkalmazott, pokollal, kárhozattal való fenyegetés önmagában nem eredményez(het) kollektív. Ennek bizonyítását szolgálja a tanulmányban bemutatott példák sora, ahol azt látjuk: a vallásos ember számára a bűn nem egy tanult neurózis, hanem egy folt, aminek a kitisztítására egy egész élet adatott rendelkezésére. A népi vallásosságban a bűn emlékezteti az embert teremtmény voltára, az erény pedig istengyermeki mivoltára. A vallásos ember hite szerint az istenismeret nem kimeríthető, épp ellenkezőleg: élethosszig tartó folyamat, a változó (homályosuló és tisztuló) istenképek pedig nem azonosak magával az Istennel. Ha az ember bűnös, bűnös a Föld is, melynek porából az ember vétetett és melynek porává válik. A néphit szerint ezért egyszer majd a Földnek is meg kell tisztulnia saját foltjától.

Irodalom

BALÁZS Lajos

- 1998a Vétségek és konfliktusok egy hagyományos közösségben. *Székelőföld* II. 10. 70–76.
- 1998b Hogyan hal meg a csíkszentdomokosi parasztember? Kibékülés Istennel. *Kharón Thanatológiai Szemle* II. 3. 27–36.
- 2008 „Az öngyilkos az ördög cimborája”. Az öngyilkosság, mint feltételezett archetipikus cselekvés. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. 151–190. Budapest: Balassi Kiadó.
- 2009 *Amikor az ember nincs és ezen a világon. Paraszti nemi kultúra és nemi erkölcs Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda: Pallas Akadémia.

BÁNKI Éva

2020 A bűn mint lehetőség. *Magyar Művészet* VIII. 2. 73–76.

BOLBERITZ Pál

1995 Igazság és bűn. Kísérlet a bűn fogalmának morál-episztemológiai megközelítéséhez. *Vigilia* 60. 5. 329–336.

BOSNYÁK Sándor

1980 *A moldvai magyarok hitvilága*. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Folklor Archívum 12./

BÓDÁN Zsolt

2010 „Azt tiszta fejjel nem is lehet.” Az öngyilkossághoz kapcsolódó attitűd hiedelmeken kívüli mentális elemei Gyimesközéplekon. In Kelemen Imola (szerk.): *A Csiki Székely Múzeum Évkönyve* 6. 389–394. Csíkszereda.

BŐDI Erzsébet

1989 Szláv adatok a kígyókultusz összehasonlító vizsgálatához. *A Nyíregyházi Jósza András Múzeum évkönyve* 24–26. 1981–1983. 155–165.

BUJI Ferenc

2020 Permanens forradalom. Európa üdvtörténeti vázlata. *Magyar Művészet* VIII. 2. 6–15.

CSELÉNYI István Gábor

1982 Mérlegen a falu. *Teológia* XVI. 2. 125–128.

CSOMA Gergely

2016 *A megkötött idő. Varázslások, ráolvasások, rontások, archaikus imák és népmesék Moldvából*. Budapest: Fekete Sas Kiadó.

DANTE, Alighieri

2020 *Isteni színjáték*. Nádasdy Ádám fordítása. Budapest: Magvető Kiadó.

DÉKÁNY András – LACZKÓ Sándor

2004 Filozófia mint bűntárs? In Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz* 2–3. *A bűn*. 5–8. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Librarius.

ERDÉSZ Sándor

1982 Adatok a magyar kígyótisztelethez. *A Nyíregyházi Jósza András Múzeum évkönyve* 15–17. 1972–1974. 155–180.

ERDŐ Péter

1999 Elsőáldozás. 72. *Magyar Katolikus Lexikon* III.

FÉL Edit

1944 *A nagycsalád és jogszokásai a komárommegyei Martoson*. Érsekújvár: K. n.

FRIELINGDORF, Karl

2019 *Istenképek. Ahogy beteggé tesznek – és ahogy gyógyítanak*. Budapest: Szent István Társulat.

GÁL Ferenc

1984 Az ember és a bűn. *Vigilia* 49. 4. 245–250.

1999 Bűn. 129. *Magyar Katolikus Lexikon* II. Budapest: Szent István Társulat.

2001 Megváltás. 908. *Magyar Katolikus Lexikon* VIII. Budapest, Szent István Társulat.

GOMBÁS András

1964 Bűn és bűnhődés a régi Szentmihályon. *A Nyíregyházi Jósza András Múzeum Évkönyve*, 1961. 4–5. 79–104.

GÖRRES Albert

1982 Emberkép – Isten-kép. *Szolgalat* 54. 20–28.

GYÖKÖSSY Endre

1988 Ekkleziogén és ekkleziológén neurózis. *Theológiai Szemle* XXXI. 3. 177–181.

HALÁSZ Péter

2005 *A moldvai csángó magyarok hiedelmei*. Budapest: General Press Kiadó.

HORVÁTH-SZABÓ Katalin

2002 Bűn, büntudat, bűnbánat. *Vigilia* 67. 3. 181–188.

HUBAI Péter

2014 Bűn és kegyelem. In Hubai Péter (szerk.): *Bűn – vallás és kegyelem*. 9–20. Budapest: Wesley János Lelkészképző Főiskola.

IANCU Laura

2020 Az Eucharisztia és a bűn. In Barna Gábor (szerk.): *Eucharisztia és úrvacsora a magyarországi vallási kultúrában 2.* 204–212. Szeged: Szegedi Néprajzi Vallási Könyvtár.

2013 *Vallás Magyarfaluban*. Néprajzi vizsgálat. Budapest: L'Harmattan.

ILYÉS Sándor

2005 A megesett leány büntetőritusai a moldvai csángóknál. In Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. 57–91. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

JÁNÓ Mihály

2015 *A kézdiszentléleki Szent István-kápolna*. Kézdivásárhely: Ambrózia.

JÁVOR Kata

1990 A magyar paraszti erkölcs és magatartás. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz VII. Társadalom*. 601–690. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KÁLMÁNY Lajos

1887 *Mythologiai nyomok a magyar nép nyelvében és szokásaiban*. Budapest: K. n.

KERN, R.

1997 *A sivatagi atyák bölcs humora*. Budapest: Agapé.

KINDA István

2005 A társadalmi kontroll és intézményei a moldvai falvakban. Normák, normaszegők és szankciók a csángó társadalomban. In Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. 21–56. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

KOTICS József

1997 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. 36–56. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5./

KÜLLÖS Imola

2020 Vegyen minden példát róla” – Vétek és bűn a magyar népballadákban. *Magyar Művészet* VIII. 2. 49–56.

S. LACKOVITS Emőke

- 1991 Útmutató a vallásos értékrend méréséhez egy falun belül, a különböző felekezetekhez tartozó egyének között. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 1.* 233–242. Veszprém: A VEAB Néprajzi Munkabizottsága – Caritas Transsylvania.

LUBY Margit

- 1935 *A paraszti élet rendje, népi szokások, illendő magatartás, babonák Szatmár vármegyében.* Budapest: K. n.

L. M.

- 1973 Elmélkedés az üres gyóntatószék mellett. *Teológia* 7. 4. 240–242.

MADAR Ilona

- 1984 Adatok a Kál-völgyi falvak vallási szokásainak és erkölcsének változásához. *A Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei* 17. 659–674.

MELÁTH Ferenc

- 2012 Megbénít vagy szárnyakat ad a hit? *Embertárs* 4. 304–317.

MELEG Ilona

- 1970 Gyónjunk vagy ne gyónjunk? *Teológia* V. 255–256.

MEZEY Barna – NAGY Janka Teodóra (szerk.)

- 2009 *Jogi néprajz – jogi kultúrtörténet.* Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.

NAGY Olga

- 1989 *A törvény szorításában.* Budapest: Gondolat Kiadó.

NEMESHEGYI Péter

- 2002 A bűn problémája a 21. században. *Vigilia* 67. 3. 162–173.

NÉMETH Dániel

- 2012 *Pasztorálanropológia I.* Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó.

N. N.

- 1986 Bűnbánattartás és gyónás. *Vigilia* 51. 12. 952–954.
1999 Égbekiáltó bűnök. 773. *Magyar Katolikus Lexikon II.* Budapest: Szent István Társulat.
2002 Lelki tükör. 750. *Magyar Katolikus Lexikon VII.* Budapest: Szent István Társulat.

ÖRSI Julianna

- 2015 *Parasztilág. Túrkeve.* Szolnok: K. n. /Alföldi Könyvtéka Sorozat 10./

PETI Lehel

- 2007 Offenzív mágikus rítusok a moldvai csángó falvakban. In S. Lackovics Emőke – Szőcsné Gazda Enikő (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7/II.* 285–309. Sepsiszentgyörgy–Veszprém: Székely Nemzeti Múzeum – Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság.
2020 „Krisztus ajándéka van bennünk” – Pünkösddizmus moldvai román, roma és csángó közösségeiben. Budapest: Balassi Kiadó.

RÉDLY Elemér

- 1973 Lehet-e a gyerekeknek halálos bűne? *Teológia* 7. 4. 253–256.

SZENDREY Ákos

1936a Népi büntetőszokások. *Ethnographia* XCVII. 1. 65–72.

1936b Néprajz és jogtörténet. *Ethnographia* XCVII. 3. 144–150.

SZENTI Tibor

2008 *Parasztvallomások. Gazdák emlékezései Hódmezővásárhelyről.* Budapest: Századvég Kiadó.

SZIGETI Jenő

2004 Áldás és átok az Ószövetségben. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság: vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* 24–29. Budapest: Balassi Kiadó.

2012 *A próba eszköz Isten kezében.* Budapest: Olvasók Háza.

2018 *Istennél nincs elfeledett bűn: a bűn több, mint helytelen cselekedet.* Budapest: Arany Forrás Kincsház.

SZÖNYI Vivien

2016 Hatalom és erkölcs a moldvai csángó tánc kultúrában. In Bolvári-Takács Gábor – Németh András – Perger Gábor (szerk.): *Tánc és társadalom.* 190–196. Budapest: Magyar Táncművészeti Főiskola.

TÁNCZOS Vilmos

2006 *Folklórszimbólumok.* Kolozsvár: KJNT – BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.

TÁRKÁNY SZÜCS Ernő

1977 Bűn. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon I.* 405–406. Budapest: Akadémiai Kiadó.

1990 Törvények, szokásjog, jogszokás. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz VII. Társadalom.* 693–758. Budapest: Akadémiai Kiadó.

TOMCSÁNYI Teodóra

2002 Bűn, büntudat, szégyen. In Tomcsányi Teodóra (szerk.): *Amikor gyöngé, akkor erős. Tanulmányok a valláslelektan, a pasztorálpszichológia és a lelkigondozás köréből.* 27–67. Budapest: Animula.

TOMCSÁNYI Teodóra – TÉSENYI Tímea – VÁRI Andrea

2002 A vallás, a büntudat és a szégyen kapcsolata a lelki egészséggel. In Tomcsányi Teodóra (szerk.): *Amikor gyöngé, akkor erős. Tanulmányok a valláslelektan, a pasztorálpszichológia és a lelkigondozás köréből.* 68–96. Budapest: Animula.

TOMORI Viola

1935 *A parasztság szemléletének alakulása.* Szeged: Szegedi Fiatalok Művészeti Kollégiuma.

VARGA Lajos

1985 Bűnbánattartás lélektani és lelkipásztori szempontból. *Teológia* XIX. 3. 168–171.

VASS György

1986 Gondolatok a bűn fogalmáról. *Vigilia* 51. 2. 83–92.

Iancu Laura

Tudományos főmunkatárs, ELKH Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet

e-mail: iancu.laura@btk.mta.hu

Laura Iancu

Why is the angel angry with man?
Ethnographic notes on sin

The legal aspect of sin is an important and thoroughly investigated topic of social ethnography. The close and essential relation between sin and religion requires a specific scrutiny of questions that are beyond the narrow interpretive framework of social sciences. The author in her article presenting some examples provides an insight in the role of sin in individual faith. The concepts of sin and the images of God are strongly interrelated, therefore in the theoretical introduction the ontological questions of sin are discussed. In the empirical unit of the article the analysis of ethnographic data can be found. The outcome of the investigation is that in folk religiosity sin is on the one hand an “inherited inclination”, and the individual in course of enculturation acquires the “culture of sin” as well, i.e. what the origin, modes and consequences of sin are, in what way it is possible to get rid of sin and to achieve spiritual purification. Local communities besides the official list of sins register specific sins as well, but moral theology has an ambivalent attitude to these sins. Sins tied to confession are the ones that are in the focus of the church. The sin that causes most spiritual suffering and remorse is the personal individual sin, which is recognized only by the individual committed amongst the struggles and experiences of his/her life.

A „zsinagógiai” zsidó tulajdonnévről és használatáról a zsidó népszokásokból

A tulajdonnév valakinek vagy valaminek a saját, megkülönböztető egyedi neve. A névadás, a dolgok megnevezése az emberi kommunikáció egyik alapvető szükséglete. A keleti, közöttük a zsidó gondolkodás szerint a név az ember belső lényegéhez tartozó, személyével szerves egységet alkotó fogalom, egyenlő az emberrel. Az isteni teremtes szavakkal zajlott, Isten kimondott valamit, az lett (megteremtődött), és ekkor Isten elnevezte a semmiből létrehozott valamit: „És mondta Isten: Legyen világosság! És lett világosság. És látta Isten a világosságot, hogy jó és elválasztotta Isten a világosságot a sötétségtől. És elnevezte Isten a világosságot nappalnak, a sötétséget pedig elnevezte éjjelnek.”¹ A Magyarországon használt zsidó tulajdonnevek sem kivételek, két formájuk ismeretes: az egyének a polgári életben használt tulajdonneve és – régies szóhasználattal, de találóan elnevezve – a „zsinagógiai” neve, melyet a vallásjogi dokumentumokban, a zsinagógában és egyáltalán a hagyományos vallási életben használnak.

A Tórának² az emberhez szóló első parancsa, Isten utasítása így hangzik: „Szaporodjatok és sokasodjatok...”³ A zsidó hagyomány tanítása szerint az ember partnere Istennek a világ formálásában és a fenti utasítás végrehajtásával hozzájárul a teremtés nagy művének folytatásához. Az élet létrejöttének csodája a történelmi idők során mindig foglalkoztatta az ember gondolatait, megpróbálta megérteni azt. Napjainkban már értjük és ismerhetjük a biológiai folyamatokat, de teljességgel felfogni ezt a rejtélyt, az élet rejtélyét, igen nehéz, majd lehetetlen feladat. Így voltak ezzel eleink a bibliai korban és azt követően is, hiszen egy új élet létrejöttéhez, a gyermek születéséhez Isten közreműködését is szükségesnek tartották: „Vajon Isten vagyok-é én, ki megvonta tőled a testnek gyümölcsét?”⁴ – mondta Jákob Ráhelnek.* A Talmud⁵ is hasonlóan nyilatkozik meg: „Három partner együttműködése kell a gyermek születéséhez: Az

¹ M.I. I,3–5.

² A zsidóság a Tóra (tanítás, utasítás) alatt Mózes öt könyvét érti, amely megfelel az úgynevezett Pentateuchus-nak (öt tekercs/könyv), a Biblia úgynevezett ótestamentumi része első öt könyvének.

³ M.I. I,28.

⁴ M.I. XXX,2.

* A bibliai könyveket és személyeket az IMIT-Bibliában (Izraelita Magyar Irodalmi Társulat által 1898–1907 között kiadott Bibliája) előforduló nevükön idézem, kivéve azon személyeket, kik a magyar nyelvben a Károli- vagy a katolikus Biblia szövege alapján meghonosodott néven váltak ismertté a köztudatban és a mindennapok szóhasználatában.

⁵ A Talmud szó jelentése: tanulás, tanítás; átvitt értelemben a Tanahból kikövetkeztetett törvényi előírást ismertető és továbbfejlesztő tanítás. A Talmudban megtalálható a posztbiblikus kor zsidóságának egész való élete. Kétféle Talmud ismeretes, úgymint: Jeruzsálemi-, amelyet az V. században zártak le; és a VI. században véglegesített Babilóniai Talmud. Ha a Talmud szó önmagában szerepel, akkor az mindig a Babilóniai Talmudot jelenti. A Talmudról bővebben, például: BLAU 2006., Berenbaum–Skolnik (eds.) 2007 b: 469–487.

Örökkévalóé, az apáé és az anyáé.”⁶ A gyermek tehát az Isten adománya: „Nézzétek, az Örökkévaló adja a gyermekáldást...”⁷; így a gyermekek születése ajándék: „A gyermekek, kikkel megajándékozta Isten a te szolgádat”⁸ – mondta Jákob Ézsauinak. Az adományként, ajándékként való gyermekszületést néhány, a bibliai időkben adott név is alátámasztja, például: Nátán (ad, átad), Nátániél (adta Isten), Jehonátán/Jonatán (Isten adta) stb.

A bibliai kor emberének vélekedése szerint az ember neve nem csupán jelöli és megkülönbözteti viselőjét, hanem fontos része is énjének. Az akkori kor embere meg volt győződve arról, hogy a név megfelel viselőjének, például: „...mert amilyen a neve (Návál = gazember, alávaló) olyan ő maga...” – olvashatjuk Sámuel I. könyvében.⁹ A név és viselője közötti – egyenesen az Istentől függő – kapcsolatra több példát találhatunk, talán elég az Örökkévaló nevének segítségül hívására utalni: „És Sétnek is született fia és nevezte Enosnak (embernek). Akkor kezdték szólítani az Örökkévaló nevét.”¹⁰

A név ismerete, tudása hatalom volt, például Ádám (általános értelemben az ember, mert itt nem személynévről van szó!¹¹) úgy lesz minden teremtetett lény ura, hogy elnevezi azokat.¹² A név megváltoztatása, egy új név adása pedig a névadónak való alárendeltséget jelentette, például: József nevének megváltoztatása¹³ vagy a Jákob és az angyal közti viadal, amikor az angyal megkérdezi Jákobtól, hogy mi a neve, s amikor választ kap, közli, hogy ezentúl Jiszráélnek (küzd az Isten /érte/) fogják hívni és ő lesz a zsidóság tizenkét törzsének ősatyja.¹⁴ Ávrahámnak – az alapító ősnek a neve – is névváltoztatás eredménye, hiszen az Isten által adott név előtt Ávrámnak (Áv=atya + rá=nagy) nevezi a Tóra, utána lesz belőle Ávrahám (Áv=atya + rahám=sokaság).¹⁵ A Tanahban¹⁶ előforduló neveket alakilag fel lehet osztani egy szóból, például: Szará (fejedelemnő); vagy több szó kapcsolatából, például: Mátánjá (Isten ajándéka), Jismáél (Isten meg fog hallgatni) álló nevekre. Tartalmilag megkülönböztethetők a közönséges személynevek, például: Naomi (kellemes) vagy Mára (keserű); állatok és növények nevei, például: Ráhel (juh), Támár (pálma), Joná (galamb), Zeév (farkas); angyalnevek, amelyek személynevek is lehetnek, például: Miháél, Rafaél, Uriél és Gávriél; és az oly nevek, melyekben az egyik tag valamely istennév, például: Imánuél (Isten velünk van), Jesájá (Isten segítségével).

⁶ Talmud, Kidusin 30a.

⁷ Zsoltárok CXXXVII,3.

⁸ M.I. XXXIII,5.

⁹ Sámuel I. XXV, 25.

¹⁰ M.I. IV, 26.

¹¹ Lásd: Raj 2003: 14.

¹² M.I. II,19–20.

¹³ M.I. XLI, 40–45.

¹⁴ M. I. XXXII, 27–28.

¹⁵ M.I. XVII. fej.

¹⁶ A Tanah betűszó jelenti a „zsidó bibliát”, amely megegyezik a protestáns (keresztyén) kánon, az úgynevezett palesztinai kánon szerinti szentírási („őszövétségi”) könyvekkel. A betűszó feloldása: Mózes öt könyve = Tóra + Próféták = Neviim + Iratok = Ketuvim.

A nevet a bibliai korban az apa adta, ahogy a Tórában olvashatjuk: „És szült Hágár Ábrámnak egy fiút és elnevezte Ábrám fiát, akit Hágár szült Jismáélnak”;¹⁷ de az anya is adhatott nevet (manapság az a szokás, hogy többnyire az anya választja): „Újra viselő lett (Lea), szült fiút (...) és elnevezte Simeonnak.”¹⁸ Arra is találunk precedenst, hogy maga az Örökkévaló utasítására kell elnevezni a gyermekeket, például: Hóséa prófétának mindhárom gyermekét.¹⁹ A talmudi korban, és azt követően az apa adta, általában az anya által választott nevet a gyermeknek, mely hasonló volt a ma használatos zsidó nevekhez. Napjainkban a fiúgyermek névadása a körülmételés vagy Ábrahám szövetségébe való felvétel (brit milá²⁰) során történik, miként Ávrahám, az első ősatyánk is ekkor kapott (új) nevet.²¹ Ezt megelőzően azonban a gyermek születését követően az apát felhívják a Tóra zsinagógában történő felolvasásához, ahol is áldást mond a gyermekének anyjára és az újszülöttné. A Tóra felolvasása legalább 10 felnőtt férfi jelenlétében történik, így a közösség tudomást szerez a gyermek születéséről.

Az elsőszülött fiú általában a nagypapa nevét kapja, ha ő már nem lenne az élők között. Ha még életben van, akkor az elhunyt dédapa nevét szokás adni, a tízparancsolat ötödik parancsának megfelelően, amely szerint: „Tiszteld apádat és anyádat...”²² Az elhunyt szülő nevének megörökítésével a tiszteletet szokás kifejezni az eltávozott lelke előtt, egyben azt a kívánságot, hogy a gyermek élete méltó legyen ahhoz, kinek nevét megörökölte. A többi gyermek is általában valamely rokon nevét kapja, megörökítendő emléküket, ha azok már nem lennének az eleven emberek sorában. E hagyománynak is Tóra-i magyarázata van, mégpedig a következő mondat: „...ki ne töröltessék neve Izraélból.”²³ Elő ember nevét nem szokás adni a gyermeknek az *áskenáz*²⁴ zsidóság körében, nehogy a halál angyala tévedésből őt vigye el, a néphit szerint.

A név többnyire héber név, mely a Tórában vagy a Tanahban megtalálható, de lehetnek jiddis eredetűek is. A patronimot, azaz az „apai származéknevet,” vagyis a közösség újszülött tagjának a névadáskor kapott személynevet összekapcsolták az apja személynevével, mégpedig úgy, hogy az összekapcsolásra a *ben* (fiú) szót használták. A gyakorlat szerint egy nevet kap a fiú, de bizonyos esetekben kettő vagy több nevet is szokás adni.²⁵ Egy fiúgyermek neve hagyományosan a következő: például a fiú neve: Jichák *ben*(fia); az apa neve például: Ávrahám.

¹⁷ M.I. XVII,15.

¹⁸ M.I. XIX,33.

¹⁹ Hóséa I. fejez.

²⁰ Lásd például: Oláh 2009: 112–115.

²¹ M.I. XVII,5.

²² M.II. XX,12.

²³ M.V. XXV,6.

²⁴ Áskenáz (a német nyelvű területek héber elnevezése) zsidóság alatt a keresztény Nyugat-Európában élő vagy élt; az innét kelet felé vándorolt, és az ott élő vagy élt; illetve az innét elűzött, kivándorolt zsidóságot értem, közöttük a történelmi Magyarország területén élő vagy élt zsidóság döntő többségét is. Lásd: Berenbaum–Skolnik (eds.) 2007a: 569–571.

²⁵ Lásd az 52–55. lábjegyzeteket.

Ha kohén²⁶ vagy lévi²⁷ az apa, akkor az apa neve után hozzátoldják még: hákohén vagy hálévi.

A talmudi korban és azt megelőzően, mikor arameus²⁸ volt a népnyelv, akkor a ben szó helyett az ugyanúgy fiút jelentő bár szót alkalmazták (például Bár Kohbá/Csil-lag fia²⁹). Az arab nyelvű országok zsidóságának körében a gáonok korától (VII. sz.) kezdve a ben szó helyett a hasonlóan fiút jelentő ibn szó szerepelt a nevekben (például Mose ibn Ezra³⁰). Szokás még hírneves rabbikról elnevezni a gyermeket, így például a lubavicsi hászidoknál³¹ igen gyakori a Menáhem Mendel,³² a szatmáriaknál³³ a Joél³⁴ és a breszláviaknál pedig a Náhmán³⁵ név.

Bevett gyakorlat volt a polgári életben használt utónévvel megegyező nevet adni (a már nem élő nagypapa, dédapa, vagy rokon neve mellett), bár a héber neveknek, néhány kivételtől eltekintve (például: Ávrahám-Ábrahám, Jichák-Izsák, Jákov-Jákob, Mose-Mózes) ekvivalense igazából nincs. Gyakori például a név kezdőbetűinek egyeztetése: Mose-Manó, Miksa, Mór, Móric vagy Jichák-Ignác, Izidor.

²⁶ Lévi törzsének leszármazottai, azon belül Áron ivadékai, kiket maga az Örökkévaló választott ki az Ő szolgálatára Szentélyében. A jeruzsálemi Szentély pusztulása után tevékenységük jó része – hasonlóan a lévíták szerepéhez – megszűnt. Napjainkban őket tisztelik meg az étkezés utáni áldás elmondásának lehetőségével; őket hívják fel a Tóra olvasásához először és ők mondják el a kohanita áldást a hagyományos módon a közösségre és tőlük kell kiváltani (pidjon háben, lásd: Oláh 2009: 115–117.) az apának elsőszülött fiúgyermekét. Lásd bővebben: Oláh 2009: 217–220.

²⁷ Jákob tizenkét fiából, a zsidóság tizenkét törzséből, Lévi törzsének a leszármazottai, kik többnyire a jeruzsálemi Szentélyben végzett szertartásokban vettek részt, de annak pusztulása után megszűntek funkciói. Azonban a zsidóság megváltásba vetett bizodalma, a jeruzsálemi Szentély újjáépülésének reménye, megőrizte a lévíták különleges státuszát, hasonlóan a kohanitákhoz. Erre utalnak jelenlegi funkciói, például a kohaniták kezeit ők öntik le vízzel az áldásosztás előtt (ezért szokás a lévíták sírköveire kancsó, illetőleg tál és kancsó ábráját vésní); lévítát kell felhívni a Tóra olvasásához másodikként stb. Lásd bővebben: Oláh 2009: 216–217.

²⁸ Az arámi (arám, arameus, korábban káld, káldeus) nyelv az afroázsiai nyelvcsalád sémi ágának nyugati (vagy északnyugati) alcsoportjába tartozó, egymással rokon sémi nyelvek összefoglaló neve, az úgynevezett kánaáni nyelvek (föníciai, héber stb.) közeli rokona. A nyelvről lásd bővebben: Dobos 2012: 211–244. és Berenbaum–Skolnik (eds.) 2007c: 342–359.

²⁹ Zsidó szabadságharcos, a 132–135 közötti zsidó felkelés vezetője. A Barkochba játék névadója (lásd: <https://mazsihisz.hu/hirek-a-zsido-vilagbol/kultura/a-barkochba-jatek-nevenek-eredete-egy-pesten-kitalalt-okori-zsido-forradalmar> (Letöltés: 2020. 05. 20.))

³⁰ A XI–XII. században élt hispániai zsidó költő és filozófus. Lásd, pl.: <https://www.britannica.com/biography/Moses-ben-Jacob-ha-Sallah-ibn-Ezra> (Letöltés: 2020. 05. 20.)

³¹ A rabbi Snéur Zálmán (1745–1813) által alapított zsidó vallási irányzat az ortodox zsidóság egyik ága nevének rövidítése. A lubavicsi hászidizmus (lásd az 58. lábjegyzetet) egy világnézet és életforma, amely szerint a zsidóságnak a hagyományok és az autentikus vallási elvek megtartása mellett, a modern világ eszközrendszerével, saját hitelveit és tanításait kell megismertetni és terjesztetni. Egyik fő céljuk a vallástól eltávolodott zsidók bevonása a közösségi életbe, visszatérésük elősegítése. Központjuk New Yorkban, Brooklynban található. Magyarországon a Chábád Lubavics mozgalom képviseli a zsidóságnak ezen irányzatát.

³² Legjelentősebb 20. századi vezetőjük (Menáhem Mendel Schneerson) neve.

³³ A hászid (lásd az 58. lábjegyzetet) zsidóság második legnépesebb (egyben egyik legjelentősebb) konzervatív irányzata.

³⁴ A dinasztia alapító 20. századi vezetőjük (Joel Teitelbaum) neve.

³⁵ A dinasztia alapító 18. századi vezetőjük (Náhmán rabbi) neve.

A névadásig szokásban volt/van a gyermek szobájának bejáratain a különféle rossz és ártani akaró *szellemeket elűző feliratokat* és különféle kabbalisztikus szövegeket tartalmazó *írásokat elhelyezni*.³⁶ Gyakori volt a Szenoj, Szanszenoj, Szemangelof „angyalok” neveinek felírása, kik megvédték az újszülöttet a neki ártani akaró Lilittől.³⁷

Nagyon sok szokás és néphit kapcsolódott/kapcsolódik az újszülötthöz, például: vörös fonalat kötöttek az újszülött kezére, vagy a babaágyra, amellyel meg lehet óvni őt az ártani akaró démonoktól; de a vörös fonal igen hasznos a szemmel verés ellen is a néphit szerint; vagy a gyermeket nem szabad dicsérni stb., de az élet mindenáron való megtartása volt akkor is és most is a lényeg, a legfontosabb cél, a hön áhított és elérendő dolog. A vörös szín az ókortól napjainkig éppúgy lehet az élet, mint a halál jelképe; mindkét esetben a vérrel asszociálható. A Tanahban bajelhárító szín is, például az ajtófélfákat egy bárány vérével festették meg, hogy megóvják házaikat a tíz csapás öldöklő angyaltól,³⁸ a vörös tehén vízzel kevert hamvával való meghintés,³⁹ vagy a tűz színe, az áldozatok bemutatásánál és az első teofániakor, Isten megjelenésekor a Szináj-hegyen⁴⁰ és a büntetés, a pusztulás színe is,⁴¹ például a pusztába kergetett bűnbak fejére vörös szalagot kötöttek.⁴² De a vörös szín (héberül: ádamá) előfordul az Ádám névben az első ember megnevezésében is.⁴³ (Az első megnevezett ember nevében, amely a közvélekedéssel ellentétben nem tulajdonnév, ahogyan nem tulajdonnév az Éva – héberül: Hává – név sem. Az Ádám név az ember/férfi, az emberi faj, a ’vörös’ földből való jelentéssel bírt, míg a Hává – élő, életet adó – alapjelentése nem csak élőlényt jelent, hanem családot, rokonságot is, hiszen Éva, Hává volt az emberiség ősanja.) Az európai és a magyar néphagyományban is gyakran előfordul a vörös szín, például a szerelem (piros rózsza, alma), a termékenység (piros), a fiatalság színe, a lányok, fiatalasszonyok ruhája piros, a jegyendő piros selyemből vagy pirossal himzett, a piros tojás: húsvéti ajándék, az udvarlás elfogadása szimbólumaként, de démonűző, bajelhárító jelentése is volt.

A történelmi idők folyamán a zsidóság mindig nagy jelentőséget tulajdonított a névnek, sőt a néphit szerint csak annak lesz része a feltámadásban kinek neve van, akit meg lehet nevezni, mert mindenkit a saját nevében fognak majd akkor szólítani. Ezért régebben a halott kezébe a saját nevét tartalmazó kvitlit⁴⁴ helyeztek (hogy az elhunyt ne felejtse el azt), míg másik kezébe egy faágat, botocskát (gepelah, gepele) adnak. Egy talmudi megokolás szerint⁴⁵ e botocska arra szolgál, hogy majdan kiássa magát a feltámadott, mikor eljő a Messiás/Másiáh, ugyanis a zsidó néphit szerint a halottak a föld

³⁶ Oláh 2018: 303–326.

³⁷ Lásd: Bámidbár rábbá XVI,25. Mózes negyedik könyvéhez készült legenda-gyűjtemény a középkorból. Lásd bővebben: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/numbers-rabbah> (Letöltés: 2020. 05. 17.) Szövegét lásd: https://www.sefaria.org/Bamidbar_Rabbah?lang=bi (Letöltés: 2020. 05. 17.)

³⁸ Lásd: MI.II. XII. fej.

³⁹ Lásd: M.IV. XIX. fej.

⁴⁰ Lásd: M.II. III. fej.

⁴¹ Lásd: M.I. XIX. és M.IV. XVI. fej.

⁴² Lásd: M.III. XVI. fej.

⁴³ Lásd: M.I. I-II. fej.

⁴⁴ Lásd a 49. lábjegyzetet.

⁴⁵ Talmud, Ketubot 111a.

alatti üregekben Izrael földjébe gurulnak (gilgul).⁴⁶ A magyarázatot a „gurulásra” így találjuk: „A Szent, legyen áldott ő, engesztelést ad a holtaknak a földben, üregeket fűr nekik, és addig mennek és gurulnak, amíg Izrael földjére nem érkeznek. Mikor Izrael földjére jutnak, a Szent, legyen áldott ő, életet lehel beléjük és talpra állnak mert „megnyitom sírjaitokat és fölhozlak benneteket sírjaitokból, népem, és beviszlek benneteket Izrael földjére ... és lelkeket belétek töltöm és élni fogtok.”⁴⁷ Rabbi Simon ben Lákis, e talmudi bölcs szerint, a szöveg önmagát magyarázza, mivel Izrael földjére érkeznek, a Szent, legyen áldott ő, életet ad nekik, ahogy írva van: „...aki életet adott a benne élő népnek és lelket a rajta járóknak.”⁴⁸ Némely közösségek hagyománya szerint, a temetés során, mielőtt a koporsót földdel befednék, bekiabálják az elhunyt nevét vagy egy cédulára (kvitlire⁴⁹) írva bedobják a sírba, mert a másvilágra érkezőtől majd meg fogják kérdezni a nevét, és ha nem tudná, akkor rögtön elkezdődik bűnhődése, mert csak a gonosztevők felejtik el nevüket. Aki pedig elfeledte nevét, avagy nincs neve, és még körülmétele sincs, annak nem lesz része a feltámadásban.⁵⁰ (Ezen okból metélik körül⁵¹ és adnak nevet a nyolcadik e világi napjukat még meg nem ért gyermekeknek közvetlenül temetésük előtt.) A temetés során az elhalálozott anyjának nevét is megemlítik és általában azt a sírkőre is felvésik.

Az imákban gyakran említik a „zsinagógiais” neveket. A beteg felépüléséért mondott imában nevét szülei nevével egészítik ki. Ha állapota válságos, még egy nevet szokás hozzátenni a meglévőhöz, mert a néphit szerint a név megváltoztatása viselőjének állapotában is változást hoz, hiszen Rabbi Jichák szerint: „Négy dolog változtatja meg a végzetet: jótékonyság, imádkozás, a név megváltoztatása és a tettek megjavítása.”⁵² A név megváltoztatása kedvezőnek bizonyult annak idején a Tóra tanúsága

⁴⁶ Talmud, Ketubot 111a.

⁴⁷ Jehezkél XXXVII,12 és 14.

⁴⁸ Jesájá XLII,5 és Midrás Tánhumá, Vájhi III. fej. Hagyományos zsidó legendákat tartalmazó gyűjtemény, valószínűleg a X. században állítottak össze, már meglévő különböző forrásokból. A Tóra hetiszakaszaihoz írt legendás történeteket tartalmaz. Lásd: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14236-tanhuma-midrash> (Letöltés: 2020. 05. 11.); https://www.sefaria.org/Midrash_Tanhuma?lang=bi (Letöltés: 2020. 05. 11.)

⁴⁹ A kvitli a régi német Quittel szóból ered, ez pedig rokona a ma is használatos Quittungnak, a nyugtának. A kvitli manapság az olyan kérőcédulát jelenti amelyet főként a hászidok (lásd az 58. lábjegyzetet) a rabbijuknak (rebbejüknek) adtak és ő ugyanerre a cédulára írta válaszáat, néha kis kabbalisztikus talizmánokat, vagy még inkább felíratos kámeákat is osztogatott. Ezeket nagy tisztelettel őrizték meg a hívek, olykor nemzedékről nemzedékre továbbadták, mert — úgymond — megvédenek minden bajtól. Még ma is lehet olykor találkozni ilyen kámeával, vagy azokkal a történetekkel, amelyek a rabbi-talizmánok csodás erejéről szólnak. Azokat a kérőcédulákat is kvitlinek nevezik, amelyeket az elhunyt híres rabbik sátorzerű sírjába csúsztatnak a jámbor hívők. Kvitlit szoktak elhelyezni a jeruzsálemi Siratófal hatalmas kőkockái közé is. A kvitliről bővebben, pl.: Glässer 2011: 47–56. In https://www.academia.edu/3624111/%C3%9Czenetek_e_vil%C3%A1gb%C3%B3l_A_kvitali_elhelyez%C3%A9s%C3%A9nek_ritualiz%C3%A1l%C3%A1sa_a_magyarorsz%C3%A1gi_c%C3%A1dik-s%C3%ADrokn%C3%A1l (Letöltés: 2020. 05. 17.)

⁵⁰ Lásd: Talmud, Nidá – Szemáhot (Hibut hákéver In https://www.sefaria.org/Tractate_Semachot?lang=bi (Letöltés: 2020. 05. 18) és a Zohár. In <https://www.sefaria.org/Zohar?lang=bi> (Letöltés: 2020. 05. 18.)

⁵¹ Lásd: Oláh 2009: 112–115.

⁵² Talmud, Ros hásaná 16b.

szerint, hiszen mikor az Örökkévaló megváltoztatta Szaráj nevét Sárára az *hangzott el, hogy* „megáldom őt.”⁵³ A gyógyulásban is szerepet játszik a *név megváltoztatása*. A gyakorlat szerint a zsoltárok mondása után kivesznek a frigyszekrényből egy Tóra-tekerect, majd azt kigöngyölve és beletekintve a meglátott legelső „jó” nevet Ábrahám ősatyától indulva,⁵⁴ a beteg meglévő neve mellé illesztik. Egyszerűbb módszer szerint a gyógyulni kívánó neve mellé az Alter (öreg) *nevet toldják és ezáltal egy más (nevű) ember lesz. Egy másik gyakran alkalmazott eljárás mód alapján a betegnek új nevet, a Hájim (élet, élő) adják, így egy új (nevű) ember születik, aki mentes mindenféle bajtól, betegségtől.* Az anya nevét szokás említeni a beteg gyógyulásáért való imádkozásnál, valamint az egyéb könyörgéseknél is, utalásul a Zsoltárok eme mondatára: „A Te szolgád vagyok, a Te szolgálólányod fia.”⁵⁵

Leánygyermek születése után az apát a legközelebbi Tóra-olvasási napon felhívják annak olvasásához, ahol áldást mondat gyermekének anyjára és az újszülöttre, majd bejelenti lánya nevét, és a szokás szerint egy kis lakomát ad süteményekkel, borral vagy pálinkával. A Tóra olvasása legalább 10 felnőtt férfi jelenlétében történik, így a közösség tudomást szerez a gyermek születéséről és nevééről, ezért többnyire a névadás szombaton megy végbe, mikor sokan vannak a zsinagógában. Az elsőnek született lány neve általában a nagymama neve, ha ő már nincs az élők sorában. Ha még életben van, akkor a dédanya vagy más már nem élő rokon nevét szokás adni a gyermeknek. A többi gyermek is általában valamely rokon nevét kapja, megörökítendő emléküket, ha azok már nem volnának az élők sorában. E hagyománynak is Tóra-i magyarázata van, mégpedig a következő mondat: „...ki ne töröltessék neve Izraélból.”⁵⁶ Hasonlóan a fiúgyermek nevéhez, élő ember nevét nem szokás adni az áskénáz zsidóság körében, nehogy a halál angyala tévedésből őt vigye el, a néphit szerint. A név főként héber név, mely a Tórában vagy a Tanahban megtalálható, de lehet jiddis eredetű is. Egy lány hagyományos zsidó neve a következő: például: Rivká bát(lánya); az apa neve: például Betuél. Ha kohén vagy lévi az apa, akkor az apa neve után hozzáteszik: hákohén vagy hálévi.

A polgári időszámítás kezdete körüli időkben már bevett gyakorlat volt a körülmetélés utáni névadás, például Jézusról is ezt olvasunk: „Nyolc nap múltán, amikor a gyermeket körülmetélték, a Jézus nevet adták neki.”⁵⁷ A talmudi időktől kezdve általában úgy különböztették meg az igen gyakran azonos neveket viselőket, hogy feltüntették a helységet is, ahol születtek vagy ahonnan származtak, például: Joszi Hágálili (Galileai Joszi) vagy Jichak Tirna (Nagyszombat Izsák). Voltak, kiket kedvelt szavajárásuk után neveztek el, például: Náhum is Gámzu (Ez is /jóra válik/ Náhum); vagy valamilyen fizikai tulajdonságuk alapján kaptak jelzőt, például: S’muél Hákátán (Kicsi S’muél). Olyan nevekről is tudunk, melyet legendás életvitelük, életmódjuk alapján kaptak tulajdonosaik, például: Jehudá Hehászid (Odaadó, rajongó, hű híve Jehudá); avagy jelentős művéről lett közismertté, például: Hátám Szofer (Írnok pecsétje).

⁵³ M.I. XVII,16.

⁵⁴ M.I. XII. fejez.

⁵⁵ Zsoltárok LXXXVI,16.

⁵⁶ M.V. XXV,6.

⁵⁷ Lukács II,21.

A hászidizmus⁵⁸ megalapítója, Jisráél ben Eliezer csodatettei után kapta a Báál Sém Tov (Az igazi Isten nevének ura, birtokosa) nevet, a megtisztelő elnevezést.

A ma ismert formában létező zsidó vezetéknevek csak a 10–11. századtól terjedtek el szélesebb körben, de például a németországi vagy kelet-európai áskenázi zsidók esetében csak a 18–19. században, amikor német vezetékneveket kellett a családfőnek választaniuk, mert a magyarországi zsidóságnak 1788. január elsejétől kellett⁵⁹ kötelező érvénnyel család- vagy vezetékneveket használni II. József 1787. július 23-i rendelete nyomán, amely pénzbírság vagy kitoloncolás fenyegetésével kényszerítette a névválasztásra.

Az „isméretes előjáró név” kitalálására, megalkotására a zsidó családfőnek volt joga, és azt a helyi előjáróságokon német nyelvű írásban kellett bejelentenie. Akik nem választottak nevet, azoknak a hivatalnokok adtak családnevet. Sok esetben a foglalkozásnév vált családnévvé, például: Házán-Singer, Szofér-Schreiber; vagy a személynév, például: Áser-Ascher; más esetben a származási hely, például: Berliner, Böhm, Deutsch, Pollák, Schweitzer, Ungár. Gyakoriak voltak az apai névből képzett vezetéknevek, például: Ábrahámson, Ábrámovics-Ábrahám, Benedikt-Báruh, Berkovics-Berfia, Freud, Freudinger-Szimha, Jólesz-Joél, Mendel-Menáhem, Moskovics-Mose; de az anyai névből is képeztek neveket, például: Bien, Bienenfeld-Debóra, Feigl, Vogel-Cipóra, Perl, Perlesz-Margalit, Peniná. Voltak a foglalkozásra utaló nevek: Einstein-kőműves, Goldstein-aranyműves, Kaufmann-kereskedő, Lederer-tímár; a cégéren szereplő jelek nevei: Hahn-kakas, Rotschild-vörös farok; tulajdonság után például: Gross, Grossman-nagy, Lustig-vidám, Stark-erős; fantázianevek, melyeknek különösebben nincs közük viselőjéhez, például: Grün vagy Zelenka-zöld, Sommer-nyár, Winter-tél; egyéb nevek: Adler-sas, Apfel-alma, Birnbaum-körtefa, Goldberg-aranyhegy, Rosenthal-rózsavölgy, Strauss-strucc, Teitelbaum-pálmafa. A hűbérúr után is kaptak, illetve választottak neveket a családfők, mert azért valószínűleg sok Báron-bárá, Bischof-püspök, Herzog-herceg, Fürst-fejedelem, König- király és Kaiser-császár nem volt a zsidóság között.

A kohanita származást a családok nyilvántartják, gyakran utal kohanita származásra a polgári életben használt név is. Ha valaki kohén, akkor általában a Kohn, Katz (rövidítés: kohén cedek=igaz pap), Cohen, Kahn, Kahan, Kaplan, Kagan, Kaganovics, Káháná stb. családnevet vette fel.

A lévita származást a családok nyilvántartják, gyakran utal lévita származásra a polgári életben használt név is, mert általában lévita az, akinek: Halevy, Levin, Lewinsky, Lévi, Lévy, Löw, Löwy, Lőb stb. a családneve. Vannak oly nevek is melyek

⁵⁸ A XVIII. század második felében Kelet-Európában létrejött zsidó szellemi irányzat, amely az egyszerű, tanulatlan, néprétegnek adott ideológiát azáltal, hogy a Tóra tanulása mellett az istenféllel, az imát és a parancsolatok lelkes betartását helyezte előtérbe. A racionális világlátás helyébe náluk többnyire a csodavárás lépett, amely elősegítette a vezető réteg körüli „udvarok” kialakulását. A mozgalom középpontjában a rabbi (rebbe, csodarabbi, cádik) áll – aki hívei szerint – összeköttetést teremt meghittjei és Isten között.

⁵⁹ Lásd: Scheiberné 1981. In <https://edit.elte.hu/xmlui/bitstream/handle/10831/10860/N%3%a9vtani%20%3%89rtcs%3%adt%5%91%206%20-%2081%2014.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Letöltés: 2020. 05. 17.)

rövidítések például: Brill-Ben Ráv Jona Lév (Jona Lév rabbi fia), Schatz-sliáh cibur (a közösség küldötte, előimádkozó), Schick vagy Sík-Sém Jiszráel kados (Izrael neve szent), Schön-s’liáh neemán (igaz küldött/előimádkozó) vagy Siegel/Chagall-szegán léviim (léviták kara).

A 19. század második felében és a 20. század elején történt sok, jómódú zsidó családfő nemesítése (kb. 300) és ezzel együtt új családnév felvétele. Így lett például a Deutsch-ból Hatvani-Deutsch, a Nasch-ból Csemegi, a Fischer-ből Farkasházy-Fischer, a Frommel-ből Fegyverneki-Frommel, a Kornfeld-ből Korányi, Löwinger-ből Lukács és Weiss-ből Csepeli-Weisz.⁶⁰

A 19. század vége felé a zsidó emancipáció következményeként, valamint a holokauszt után Magyarországon is szokássá vált a német eredetű családnevek „magyarosítása.” Manapság inkább a magyaros hangzású családnevek „vissza-zsidósítása” (tulajdonképpen „németesítése”) figyelhető meg. Megszokott volt Magyarországon a polgári életben használt utónévvel vagy jelentésével megegyező nevet adni (a már nem élő nagyanya, dédanya, vagy rokon neve mellett), bár a héber neveknek, néhány kivételtől eltekintve (például: Eszter-Eszter, Sosáná-Zsuzsanna, Rivká-Rebeka, D’vorá-Debóra) ekvivalense igazából nincs.⁶¹ A zsidó naptár nem ismeri a névnapokat, azonban gyakran élnek azzal a szokással, hogy az ünnepen vagy emléknapon született gyermeknek a hozzá kapcsolható „jó” nevet adnak. Például a purimkor⁶² született kislány az Eszter, a Hádász vagy Roni, a kisfiú pedig a Mordeháj nevet kapja. A hanukakor⁶³ születettek gyakran a fénnel kapcsolatos nevet kapnak, például az Or és változatai, illetve az arámi eredetű Srágá vagy a jiddis⁶⁴ Feivel nevet. Általában nem nevezik el a gyermeket olyan emberről, aki fiatalon, kb. ötvenéves kora előtt vagy valamilyen betegségben halt meg. Ha mindenáron ilyen nevet szeretnének adni, akkor még egy nevet kap, így kettő utóneve lesz. Az apja halála után született gyermeknek annak nevét szokás adni, megörökítve emlékét.

A „zsinagógiai” zsidó nevek az alábbiak szerint oszthatók, leegyszerűsítve:

- a.) a Tanahban előforduló nevek, például: David, Daniel;
- b.) természeti eredetű nevek, például az állatnevek, amelyek közül nem egyet már a Tanah is említ, például: D’vorá (méh), Ciporá (madár) és Joná (galamb); a fák és virágok nevei, amelyek szintén szerepelnek a Tanahban, például: Támár (datolya) vagy Sosáná (rózsa); nagyobb állatok nevei, például: Arje (oroszlán), C’vi (szarvas) vagy Zeév (farkas).

⁶⁰ Lásd bővebben: Kempelen 1937–1939.

⁶¹ Lásd: Kormos 2010: 447–482.

⁶² Lásd: Oláh 2009: 50–52.

⁶³ Oláh 2009: 65–67.

⁶⁴ A jiddis, a germán nyelvek nyugati ágába tartozik, amely felnémet származéknyelvként alakult ki német nyelvterületen, a középkor folyamán, az ott élő zsidók körében. E nyelvet vitték magukkal anyanyelvként az innét elvándorlók kelet felé, és alakították, bővítették, formálták azt új hazájukban. Szövegét héber betűkkel írják. A jiddis a zsidóság egyik legelterjedtebb nyelve volt a holokauszt előtt. A nyelvről lásd bővebben: http://www.wikiwand.com/hu/Jiddis_nyelv (Letöltés: 2019. 05. 17.) és „Yiddish Language”. In: Berenbaum–Skolnik (eds.) 2007d: 332–338.

c.) Isten nevét magukba foglaló nevek, például az Imánuél (Isten velünk van), S'muél (Isten meghallgatott), Jesájá (Isten segítségével), Jehudá (hála Istennek).

d.) A Tanahban előforduló angyalok nevei: Miháél, Ráfáél, Uriél és Gávriél.

A névhez kapcsolódóan meg kell említeni, hogy a Tanah a teljes pusztulást úgy szemlélteti, hogy eltörlik a nevét, az emlékét is tulajdonosának, amint több helyütt is olvashatjuk, hogy akit Isten megsemmisít annak a nevét törli el.⁶⁵ Nem véletlenül nevezik így a holokauszt során elpusztított mártírok emlékét megőrizni hivatott jeruzsálemi Jád Vásém (jelentése: Kéz és Név) Intézetet.⁶⁶ Szolgálja ez a kis írás is az ártatlanul elpusztítottak nevének megőrzését és emlékük ébrentartását!

Irodalom

BLAU Lajos

2006 *A Talmudról*.² Magyar Zsidó Tudományok 2. kötet. Budapest: Gabbiano Print.

BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.)

2007a Ashkenaz. In *Encyclopaedia Judaica*.² / Vol. 02 Alr–Az. 569–571. Detroit: Thomson-Gale – Macmillan Reference.

2007b Talmud. In *Encyclopaedia Judaica*.² / Vol. 19 Som–Tn. 469–487. Detroit: Thomson-Gale – Macmillan Reference.

2007c Aramaic. In *Encyclopaedia Judaica*.² / Vol. 2. Alr–Az. 342–359. Detroit: Thomson-Gale – Macmillan Reference.

2007d Yiddish Language. In: *Encyclopaedia Judaica*.² / Vol. 21 Wel–Zy. 332–338. Detroit: Thomson-Gale – Macmillan Reference.

DOBOS Károly Dániel

2012 *Sém fiai. A sémi nyelvek és a sémi írásrendszerek története*. 211–244. Budapest: Pázmány Egyetem Kiadó – Szent István Társulat.

GLÄSSER Norbert

2011 Üzenetek e világból. A kvitli elhelyezésének ritualizálása a magyarországi cádik-síroknál. *Fórum. Társadalomtudományi Szemle*. XIII. 4. 47–56.

KEMPELEN Béla

1937–1939 *Magyarországi zsidó és zsidó eredetű családok I–III*. Budapest: A szerző kiadása.

KORMOS Szilvia

2010 Zsidó (héber/jiddis) és polgári nevek egyeztetése. In: Kormos Szilvia: *A váci zsidó temetők*. 447–482. Budapest: MTA Judaisztikai Kutatóközpont.

OLÁH János

2009 *Judaisztika*. Budapest: Gabbiano Print Kft.

2013 Adalékok egy gyermekágyi táblához In: Dávid Nóra – Fodor György – Őze Sándor (szerk.) *Tíz évhét. Tanulmányok Fröhlich Ida 70. születésnapja alkalmából*. 303–326. Budapest: Szent István Társulat.

⁶⁵ Lásd: Józua VII,9; Zsoltárok XLI,6 és Jób XVIII,17.

⁶⁶ Lásd: <https://www.yadvashem.org/> (Letöltés: 2020. 05. 17.)

RAJ Tamás

2003 *Bibliaskola. A szentírás kulcsszavai és szállóigéi.* Budapest: Makkabi.

SCHEIBERNÉ Bernáth Livia

1981 *A magyarországi zsidóság személy- és családnevei II. József névadó rendeletéig.*

Budapest: ELTE Magyar Nyelvészeti Tanszékcsoport Névutató Munkaközössége.

WEISS, Nelly

2002 *The origin of Jewish family names. Morphology and history.* Peter Long.

A Tanah könyvei:

M.I. I,3–5, I,28, I-II. fej., IV,26, M.I. XII. fej., XVI,11, XVII. fej., XVII,16, XVII,5, XVII,15, II,19–20, XIX. fej., XIX,33, XXX,2, XXXII, 27–28, XXXIII,5, XLI,40–45; M.II. III. fej., XII. fej., XX,12; M.III. XVI. fej.; M.IV. XVI. fej., XIX. fej.; M.V. XXV,6; Józsuá VII,9; Jesájá XLII,5; Jehezkél XXXVII,12 és 14; Hósea I. fej.; Zsoltárok LXXXVI,16, XLI,6, CXXXVII,3; Jób XVIII,17.

A Talmud és a midrások:

Talmud, Kidusin 30a, Ketubot 111a, Ros hášana 16b.

Bámidbár rábbá XVI,25.

Midrás Tánhumá, Vájhí III. fej.

Az ún. Újszövetség könyvei:

Lukács II,21.

Dr. Oláh János (1959–2020)

Tanszékvezető egyetemi tanár, Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem (OR-ZSE)

János Oláh

On („synagogical”) Jewish proper names and their use (From Jewish folk customs)

The proper name is the distinguishing individual name of somebody or something. Naming and designating things is a basic need of human communication. According to the eastern (and thus Jewish) way of thinking, a name belongs to the inner essence of a human being, it is a concept that exists in organic unity with the person, it is identical with the person. This paper from the manuscript legacy of János Oláh (1959–2020), the late professor of the Jewish Theological Seminary and the University of Jewish Studies (Budapest) deals with the ritual use of Jewish names. The synagogical name is used in documents of religious law, in synagogues and in traditional religious life. The author provided an overview of the Jewish name-giving customs, the ritual use of name at the turns of life and in individual-related crisis rites. He discussed the tradition of the Holy Script and the interpretive religious literature and reflected upon past customs and present practices in Hungary. The paper illustrates the Biblical and rabbinical name-giving practices, illustrating it with a number of examples and paying attention to the most important elements of name-giving of Jews in Hungary.

Interetnikus viszonyok változó reprezentációja Háromszéken. Román emlékünnepek lokális értelmezése és sajtója a 20–21. században

Az első világháború utáni határváltozások óta Székelyföld egy kompakt magyar szigetet alkot Románia földrajzi központjában. Itt a lakosság döntő többsége etnikai magyarnak vallja magát, és intenzíven őrzi és ápolja a magyar nyelvet, kultúrát és hagyományokat. Ez megmutatkozik a nyilvános térben is, ahol a magyar emlékművek, zászlók és egyéb szimbólumok dominálnak.

Székelyföld egyik fontos közigazgatási-történelmi egysége Háromszék, mely terület 1562-ben Sepsí-, Orbai-, és Kézdiszék egyesülésével jött létre. Az egykori Háromszék területét délről és nyugatról régen a lutheránus felekezetű, szász többségű, de mára ortodox román többségű Barcaság, keleten az ortodox román többségű Moldva, északon pedig a római katolikus csíki székelyek által lakott területek határolják.¹

A tanulmány Kovászna megye székhelyén, Sepsiszentgyörgyön és a megye második legnagyobb városában, Kézdivásárhelyen nyújt áttekintést négy román történelmi emlékünnepe 1919 és 2015 közötti fejlődéstörténetéről, megkonstruálásáról és recepciójáról a magyar nyelvű sajtóban illetve a helyi közösség körében. E két várost többségében magyarok lakják, a románok – az állam többségi lakossága – itt kisebbségben vannak. Varga E. Árpád hivatalos népszámlálási adatai Sepsiszentgyörgyre² és Kézdivásárhelyre³ vonatkozóan bemutatják, hogy a két város etnikai összetétele miként változott az elmúlt száz évben:

Év	Románok	Magyarok	Románok %	Magyarok %
1850	422	1818	18	78,3
1910	108	8361	1.2	96,5
1920	1337	9345	11.9	83,5
1966	2560	17739	12.3	85,4
2002	14134	45012	23.4	74,5
2011	11725	40056	21.9	76,7

1. táblázat. Sepsiszentgyörgy/Sfântu Gheorghe etnikai megoszlása. Forrás: Varga 2012, Sepsiszentgyörgy/Sfântu Gheorghe, etnikai megoszlás.

¹ Roth 1996: 11.

² Varga 2012: Sfântu Gheorghe/Sepsiszentgyörgy, etnikai megoszlás.

³ Varga 2012: Târgu Secuiesc/Kézdivásárhely, etnikai megoszlás.

Év	Románok	Magyarok	Románok %	Magyarok %
1850	24	3346	0.67	94
1910	50	5970	0.82	98.2
1920	74	4634	1.5	96.5
1966	460	8328	5.2	93.9
2002	1582	17290	8.4	91.4
2011	1262	14840	7.4	87.6

2. táblázat. Kézdivásárhely/Târgu Secuiesc. Forrás: Varga 2012, Kézdivásárhely/Târgu Secuiesc, etnikai megoszlás.

HATÁROK ÉS A KULTURÁLIS EMLÉKEZET

Amint azt a népszámlálási adatok is mutatják, e kutatás földrajzi helyszíne mind etnikai, mind felekezeti szempontból⁴ határvidék, valamint kontaktzóna. A *határ* fogalmát a társadalomkutatás eredetileg földrajzi értelemben használta, azonban amióta Fredrik Barth átemelte ezt a fogalmat az antropológiába, újabb jelentésekkel gazdagodott, és a hangsúly a földrajziról fokozatosan áttevődött az etnikaira. Barth megfogalmazása szerint a mindenkori közigazgatási és egyház-igazgatási területváltoztatások egyben az etnikai-kulturális kép homogenizálására tett makroszintű kísérletként is értelmezhetők.⁵ Hogy a határra az adott csoport milyen mértékben lehet hatással, az függ – Barth szerint – a kiterjedésétől és életstílusának homogenitásától is. Fontos azonban, hogy az adott csoport tagjai azonosulni tudjanak a közös megkülönböztető jeggyel, mert erre alapozva aztán küzdeni tudnak az elkülönülésükért. Ebben a „küzdlemben” már nagyon fontos szerepet játszanak azok a helyi intézmények, melyek összeterelik az aktorokat és a résztvevők cselekvését, stílusát közelítik egymáshoz, összekovácsolják őket, közösségtudatot alakítanak ki bennük, és a közösség, valamint a kívülállók között diszkontinuitást teremtenek, erősítve ezáltal is a köztük húzóó határokat.⁶ Ezeken a határterületeken az ünnepi események kiemelkedően fontos eszközei lehetnek az etnikai identitás kiterjesztésének és legitimációjának⁷, ugyanakkor a kettős szimbolikus térfoglalás, térbirtoklás gyakorlatának példaértékű megtestesítői is.⁸

Ilyes az interetnikus kontaktzónákat, a határokat, *mezsgyevilágnak* hívja, melyek nem statikus választóvonalak, hanem dinamikus, átjárható, eltolható, áteresztő közegek, „a kulturális játszmák és kísérletek terepei, egyben a dominancia és a hatalomgya-

⁴ A vizsgált városok román lakosságának csaknem 90% -a ortodox vallású, míg a magyarok fele-fele arányban római katolikusok és protestánsok.

Varga 2012, Sepsiszentgyörgy, felekezeti statisztikája és Varga 2012, Kézdivásárhely, felekezeti statisztikája.

⁵ Barth 1996: 4.

⁶ Barth 1996: 5.

⁷ Eriksen 1991, 1993.

⁸ Bodó–Bíró 1993 és A. P. Cohen 1989.

korlás kiemelt helyszínei is.”⁹ Ezen a terepen az etnikai kölcsönhatások jelentős szerepet játszanak az itt lakók mindennapjaiban, az emlékünnepek koncentráltan jelennek meg, fontos kulturális játzmák és kísérletek terepeivé, a dominancia és a hatalomgyakorlás kiemelt helyszínévé változtatva Sepsiszentgyörgyöt és Kézdivásárhelyet.¹⁰

Jan Assmann szerint az emlékünnepek a kulturális emlékezet részeként működnek, tartalmuknál fogva közösségi jellegű események, céljuk az emlékezés. Az ünnep alkalmas arra, hogy adott csoport együvé tartozásának motivációit megszerkessze, kommunikálja, tehát a jelen és a jövő tapasztalását is befolyásolja.¹¹ „Az emlékezet nemcsak a múltat rekonstruálja, hanem a jelen és jövő tapasztalását is szervezi.”¹² Az emlékezés folyamatának vizsgálata tehát kifejezetten alkalmas arra, hogy egy adott közösség múltbeli, jelenkori és jövőbeni ünneplési szokásaiban, közösségi törekvéseiben bekövetkezett változásokat tükrözze. Amint azt Marianne Hirsch a holokausztal kapcsolatos posztmemória koncepciójában meghatározza: „Ezek az események a múltban történtek, de hatásaik a jelenben is folytatódnak.”¹³

ROMÁN EMLÉKÜNNEPSÉGEK A HÁROMSZÉKI SAJTÓBAN 1919–2015

Jelen elemzés *január 24.* (a román fejedelemségek, Moldva és Havasalföld 1859-es egyesülése), *május 9–10.* (a második világháború befejezése és a fasizmus feletti győzelem emléknapja, illetve a Román Királyság megalakulása), *augusztus 23.* (Románia kiugrása a tengelyhatalmak oldaláról a második világháborúban, a kommunista propaganda szerint pedig az „antifasiszta fegyveres felkelés” és a „nemzeti és társadalmi, antifasiszta és antiimperialista felszabadító forradalom” emléknapja¹⁴) és *december 1.* (Erdély 1918-as egyesítése a Román Királysággal) székelyföldi magyar médiareprezentációját vizsgálja. Továbbá összefoglaló jelleggel képet ad a manapság legfontosabb román emlékünnepről, december elseje székelyföldi ünneplésének jelentőségéről.

Románia alkotmányai közül elsőként az 1991-es rendelkezett expliciten Románia nemzeti ünnepéről, melynek 12. cikkelye kimondta, hogy Románia nemzeti ünnepe december elseje.¹⁵ Ezt megelőzően még két hivatalos nemzeti ünnepe volt Romániának: 1866 és 1947 között május 10., 1948-tól az 1989-es rendszerváltásig augusztus 23. Az itt vizsgált ünnepek mindegyikéről már kialakulásukat követően rendszeresen, hivatalos ünnepségek keretében emlékezett meg a székelyföldi románság. Január 24-ét végül 2014. december 18-án a 171/2014-es számú törvény, május 10-ét pedig 2015.

⁹ Ilyés 2008: 15.

¹⁰ Ilyés 2008: 15.

¹¹ Assmann 1999: 43.; Keszeg 2004: 21.; Verebélyi 2004: 17.

¹² Assmann 1999: 42.

¹³ Hirsch 2012: 5.

¹⁴ Boia 1999b: 83.

¹⁵ Constituția României 1991.

május 18-án a 103/2015-ös törvény Románia második, illetve harmadik hivatalos állami ünnepévé nyilvánította.¹⁶

A rendszerváltás óta eltelt időszakban számos romániai ünnepkörrel kapcsolatos kutatás látott napvilágot. Ha az ünnepek vizsgálatát leszűkítjük a nemzeti ünnepek vizsgálatára, akkor megállapíthatjuk, hogy a romániai magyar kutatók főként a jelenkor magyar emlékűnnepével, közülük is elsősorban március 15-tel foglalkoztak alaposabban, így például a teljesség igénye nélkül Bodó Julianna,¹⁷ Brubaker Rogers és Feischmidt Margit,¹⁸ Plainer Zsuzsa,¹⁹ valamint Pozsony Ferenc²⁰ és Jakab Albert Zsolt²¹ tanulmányait szükséges megemlíteni.

Az ünnep és a média kapcsolatával többek közt Biró A. Zoltán,²² Bodó Julianna²³ és Papp Z. Attila²⁴ foglalkoztak, akik elsősorban a szocializmus és kommunizmus médiájának jelentésértékét, recepcióját tárgyalják tanulmányaikban. Azt vizsgálják, létezett-e ebben az időszakban Romániában működőképes tömegkommunikációs rendszer, s milyen technikákkal sikerült a magyar olvasóknak a propaganda által átítatott médiákból mögöttes tartalmakat nyerniük.²⁵ Ennek kapcsán Papp Z. Attila „a szürke sorok közötti homályos térben elhelyezett jelentéstartalmakról”,²⁶ Bodó Julianna pedig a magánszférában lejátszódó ceremoniális átbeszélési folyamatokról végzett kutatásokat.²⁷ Explicite a román nemzeti ünnep, december elseje országos szintű kialakulásával, az emlékűnnepség regáti és erdélyi recepciójával, 1997-ig bekövetkező jelentéstartalomváltozásával és az országos médiában való megjelenésével Maria Bucur foglalkozik egy 2001-ben megjelent tanulmányában, mely fontos adalékot képez témánk globális, összromániai elhelyezésében. Bucur sem tér ki azonban a román nemzeti ünnepek sajátos, több etnikum együttéléséből és a Székelyföld határterület mivoltából adódó etnogenezisére és fejlődésére, valamint a román emlékűnnepségek székelyföldi dokumentálására, illetve a háromszéki magyar regionális napilapokban történő reprezentációjára.

Jelen tanulmányban a sajtóanyag és a mélyinterjúk elemzése során a diskurzus-elemzés foucault-i felfogását követve,²⁸ a fent említett magyar kutatók, valamint Jan Assmann,²⁹ Fredric Barth³⁰ és Thomas Hylland Eriksen³¹ eredményeire támaszkodva

¹⁶ Legea nr. 171/2014 pentru declararea zilei de 24 ianuarie — Ziua Unirii Principatelor Române.

Legea nr. 103/2015 pentru declararea zilei de 10 Mai ca zi de sărbătoare națională.

¹⁷ Bodó 1995: 201–207.

¹⁸ Brubaker–Feischmidt 1999: 67–90.

¹⁹ Plainer 2001: 92–110.

²⁰ Pozsony 2015: 235–264.

²¹ Jakab 2012a, 2012b.

²² Biró 1998: 9–29.

²³ Bodó 2004b és 2007.

²⁴ Papp 2004: 45–64.

²⁵ Biró 1998: 14.

²⁶ Papp 2004: 60.

²⁷ Bodó 2004: 59–63.

²⁸ Foucault 1991. [1971].

²⁹ Assman 1999.

³⁰ Barth 1969 és 1996.

³¹ Eriksen 1991.

négy román nemzeti ünnep szerkezetváltozását és az interetnikus viszonyok (média) reprezentációját vizsgálom a háromszéki magyar regionális sajtóban megjelent 574 tény- és véleményközlő cikk, valamint 16 mélyinterjú segítségével. Kutatásom során a kézdivásárhelyi Céhtörténeti Múzeumban, a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeumban, a Bod Péter Megyei Könyvtárban és az internetes portálok archívumaiban található magyar nyelvű újságcikkeket használtam fel. Továbbá mélyinterjúkat készítettem az eseményeket szervező bizottságok tagjaival, és résztvevő szemtanúkkal.³²

Kvantitatív és a kvalitatív elemzési módszer³³ segítségével négy korszakra lebontva, összefoglaló jelleggel azt mutatom be, hogy a román emlékünnepek szerkezete, funkciója, jelentései hogyan reprezentálódtak egy etnikailag összetett és történelmében interetnikus szempontból túlterhelt területen, 1919 és 2015 között. Az elemzés során a 2015. december 31-ig megszervezett román emlékünnepek reprezentációját vizsgálom a magyar sajtóanyag segítségével, így voltaképp a kisebbségnek a többség által szervezett hivatalos, nemzeti ünneprendjéhez való viszonyulását mutatom be, elemzem és értelmezem.

A két világháború közötti időszak (1919–1944)

Ebben az időszakban összesen tizenkilenc újságcikket vizsgáltam meg. A két világháború közötti időszak történelmi eseményei – a többszöri határmódosítás tudatában, valamint a szűkebb székelyföldi környezetet, a román-magyar együttélést tekintve – interetnikus szempontból nagyon problematikus, túlterhelt időszak. Talán emiatt is a sajtó-adatbázis alapján nehéz bármilyen logikát felfedezni a három ünnep székelyföldi ünnepléséről, a tudósítások ugyanis rendszertelenek – évente változik a számuk, és nincs éves ciklikusságuk – ami egyfajta ünneplési következetlenségre utal. Ugyanakkor számolhatunk azzal is, hogy a magyar újságírók mélyen „elhallgatták” a román nemzetállam ünnepeivel kapcsolatos korabeli eseményeket.

Az, hogy december elseje csak elvétve és aránylag kis terjedelmű hírek formájában jelenik meg a sajtóban és a közéletben, két következtetést enged levonni. Elsőként, az 1918-as események túlzott közelsége miatt ez az ünnepi esemény még nem vonult be olyan mértékben a székelyföldi románság ünneplési szokásai közé, hogy az mérvadó hírforrásként szolgálhasson a magyar nyelvű lapokban. A helyi adminisztráció és vezetők teljes cseréje körülbelül 1924-re valósult meg, amikor a helyi magyarság kezd ráébredni arra, hogy mégsem lesz változás az 1918-as impériumváltást követően. Ezt támasztja alá Jan Assmann kollektív emlékezetének fogalma, valamint a múlt és a történelem kapcsolatának koncepciója is.³⁴ Vagyis bár a székelyföldi románság ünnepelte ezt az évfordulót, – ha nem is olyan mértékben, mint január 24-ét – a helyi magyar

³² Az interjúk 2015-ben készültek, a válaszadók román és magyar, Sepsiszentgyörgyön és környékén élő, különböző korú és oktatási háttérrel, képzéssel rendelkező nők és férfiak. Az interjúanyag elérhető a szerzőnél nyomtatott formában.

³³ Hornig Priest 1996 és Asa Berger 1998.

³⁴ Assmann 1999: 31.

média a román nemzeti ünnepet tudatosan figyelmen kívül hagyta, elfojtotta, bagatellizálta, nem is akart tudomást venni az esemény létezéséről. Az a néhány tudósítás, ami ezekben az években megjelent, arról tanúskodik, hogy az ünnepi esemény valójában a román-magyar „üzengetés”, a „mi” és az „ők” közötti megkülönböztető rendszer egyik legfontosabb színtere volt az adott időszakban.³⁵

Dr. Bidu Valér Erdélyről beszélt, Nastasi Cornél³⁶ Bukovináról. Ezzel kapcsolatosan szó esett a revízió kérdéséről, azonban a felszólalások higgadt mederben folytak le. Este a Vigadó alsó termében társas vacsora volt minden incidens nélkül.³⁷

Ezekben az években még nyíltan felmerült a revízió kérdése, s végig érzékelhető a tudósítások hangulatában az ünnepség körül uralkodó feszült hangulat, mely komoly etnikumközi konfliktusokra enged következtetni. Míg január 24-ről és május 10-ről országos szintű, a központi, bukaresti eseményeket is részletező, viszonylag rendszeres tudósítás történt, addig december elseje esetében csak rövid helyi hírek jelentek meg a napilapokban.

Január 24-e a vizsgált időszakban ritkán kerül megemlítésre a helyi újságokban, arányaiban azonban a második leggyakrabban ünnepelt esemény, a róla szóló cikkek egy kivételével főhírként jelentek meg az első vagy a harmadik oldalon. Az 1859-es egyesítés a modern román nemzet és a modern román nemzetállam kialakulása szempontjából olyan jelentős eseményként definiálható, mely napjainkig nagy jelentőséggel bír. Az esemény a vizsgált időszakra már szervesen bevonult a román közösség ünneprendjébe és köztudatába. Amennyire az adott politikai helyzet és vezetőség engedte, megünneplésére is sor került. A román fejedelemségek 1859-es egyesülése közvetlenül nem érintette a székelyföldi és az erdélyi magyarságot, ezért erről az ünnepről részletesen és viszonylagos tárgyilagossággal tudósítanak a székelyföldi napilapok magyar nyelvű munkatársai. Lehetőségeikhez mérten megragadják ezen ünnep keretein belül is az alkalmat, hogy diskurzusukban hangot adjanak a román-magyar együttélésről kapcsolatos véleményüknek, egyértelműsítsék a kapcsolat problematikus voltát.

Akárhányszor tapasztalhatjuk, hogy a lapok közleményei alapján ellenségként hozzánk jövő regáti ember a valódi helyzet és a mi megismerésünk után valósággal barátunkká vált.³⁸

Bár az 1930-as évek Romániájában a szélsőjobbboldali, vasgárdista csoportosulás és párt gyors hatalomra jutása, a román nemzeti mitológia, a kontinuitás-elmélet fellángolása semmiképp sem kedvezett a román–magyar kapcsolatoknak,³⁹ ez a csoport még nem fedezte és nem használta fel a nemzeti ünnepeket, mint a bevallottan nacionalista

³⁵ Barth 1996: 4–5.

³⁶ 1928 januárjában Nastasi Cornél választották Kézdivásárhely polgármesterévé. Támogatásával Dr. Bidu Valer, a helyi kórház főorvosa 1931. november 22-én létrehozta az ASTRA fióktelepét a városban. Lásd: Dimény 2018: 160–161.

³⁷ *Székely Újság, egyesülve a Székely Hírlappal*, 1926. december 5.

³⁸ *Székely Hírlap*, 1925. február 2.

³⁹ Boia 1999a: 39.

és sovíniszta törekvéseik megvalósításának hatékony, szimbolikus jellegű eszközét a magyarok lakta területeken.

Ennek a korszaknak a legjelentősebb nemzeti ünnepe *május 10.* volt, mely szorosan összefüggött a román királyság intézményével, annak eredeti jelentéstartalmával: Románia 1881. május 10-től 1947. december 30-ig királyság volt, 1918 után már Erdély és Partium is részévé vált a királyságnak, kivételt ez alól 1940 és 1944 között Észak-Erdély képezett. Az 1920-as években, azaz I. Ferdinánd uralkodása idején is hangsúlyos szerepet játszott május 10., s az őt 1930-tól 1940-ig követő uralkodó, II. Károly diktatórikus intézkedései azonban még hangsúlyosabban és kötelező módon a királyi családra és annak ünnepeire koncentrált a kor sajtójának a figyelmét.⁴⁰ Gulyás Gáborné az újonnan kreált emlékünnepek azon tulajdonságára hívja fel a figyelmet, miszerint ezek az ünnepek visszatükrözik egy adott társadalom vagy csoport állapotát és hatalmi viszonyait,⁴¹ vagyis az ünnepnek a megemlékezésen túl másodlagos funkciója is volt: a királyság intézményének megerősítését szolgálta, s ez a legitimitási igény annál erősebbé vált, minél jobban gyengült a királyság intézménye. Így a vizsgált időszak vége felé a tudósítások egyre erőteljesebben csak a király személyére fókuszáltak, elsősorban tettei és a román királyi család történelmi sikerei köré építették fel az ünnepet, vagyis próbálták mitizálni a királyt és intézményét, így legitimálva mindkettőt. A május 10-én Sepsiszentgyörgy központjában szervezett felvonulásokkal kapcsolatosan több adatközlő is kihangsúlyozta, hogy bár ezeket az ünnepeket nagy pompával rendezték meg, a részvétel nem volt kötelező, ellentétben a későbbi időszakok gyakorlatával:

*A román királyság időszakában május 10. volt a nagy ünnep. A város központjában volt felvonulás, de én akkor még gyerek voltam, fel sem fogtam. Inkább egy parádé volt, különösebben nem érintett minket, mivel nem volt kötelező.*⁴²

Az interjúalanyok adatközlésük során semmiféle említést nem tesznek más ünnepekről ebben a vizsgált időszakban, ami szintén május 10. privilegizált helyzetét bizonyítja. Később a kommunista hatalom 1947 után mindent elkövetett, hogy a királyságot mint intézményt lejárassa, elnémítsa és elfeledtesse, hogy az be se épülhessen az újabb nemzedékek tudatába.

A kommunizmus időszaka

A második vizsgált korszakban (1945–1965) megjelent nyolc újságcikk kiválóan szemlélteti, ahogy a királyság intézményének hanyatlásával a május 10-hez kapcsolódó korábbi ünneplési szokás néhány év alatt eltűnik, és helyét átveszi a második világháború befejezésének napjához (1945. május 9.) kapcsolódó ünnepség, mely csakhamar a hitleri fasizmus felett aratott győzelem emléknapiaként vonult be a románság köztudatába.

⁴⁰ Köpeczi1990: 668–676.

⁴¹ Gulyás 2004: 83.

⁴² Interjú B. F-fel.

A második világháború lezárása tehát új jelentést kölcsönöz a napnak, az új jelentés azt sulykolja, hogy a királyság intézménye elértéktelenedett, közeleg a megszűnése.

A január 24-ei ünnepséget továbbra is rendszeresen megtartják mind helyi, mind országos viszonylatban. A cikkek mélyebb jelentéstartalmait vizsgálva megállapítható, hogy ez az ünnepség továbbra is megmarad eredeti jelentésénél, nemzetközi szférába emelve a román fejedelemségek egyesülésének fontosságát, és a modern román nemzet kialakulásának történetét.

Az Országos Demokrata Arcvonal⁴³ brassói szervezete csütörtökön, január 24-én délelőtt fél 11 órakor az ASTRA teremben ünnepséget tart, amelyen a hatóságok vezetői, a szakszervezetek képviselői és Condrescu N. N. a brassói kereskedelmi akadémia rektora méltatják a nap jelentőségét.⁴⁴

Mindeközben december elseje is lassan beszivárog és rendre szerves részévé válik a székelylelki romániség ünneplési gyakorlatának és ünneptudatának. Az újságcikkeket vizsgálva megállapítható, hogy az ünnep foratókönyve nagyon hasonlít a jelenkori ünnepekéhez. Valójában a kommunizmus ünneplési gyakorlatát – nem úgy a retorikáját – megkerülve a mai foratókönyvek visszanyúlnak az 1930-as, 1940-es évek gyakorlatához. Továbbra is feltűnő az eseményről szóló tudósítás pátosza, a megbékélés, a magyarok és románok közötti jogegyenlőség hangsúlyozása. A cikkek többségénél a szerző személye nem ismert, a tudósítás helye legtöbbször Brassó, Bukarest vagy Kolozsvár. A kisebbségi tematika, a magyar–román békés együttélés szükségességének hangsúlyozása és a magyar–román párhuzamok alapján feltételezhető, hogy a cikkek többsége magyar szerző tollából származik. Az előző időszak kisebbségi vonatkozású kemény megfogalmazásaival és kijelentéseivel ellentétben, ebben az időszakban túlzottan patetikus a közlések hangvétele, ami már érzékelteti a mindent átható „megrendelést” a kommunista hatalom részéről, mellyel a későbbiekben még gyakran találkozni fogunk.

Hagyományos külső dísszel és pompával tartották meg december 1-én Bukarestben Románia első demokratikus alapon megválasztott képviselőházának ünnepélyes megnyitását. Délelőtt 11 órakor a pátriárkai templomban ünnepélyes istentisztelet volt a december 1-i évforduló emlékére és Erdélynek Romániához történt csatolása megünneplésére. Az istentiszteleten részt vett I. Mihály király Öfelsége, a királyi ház tagjaival együtt, a kormány tagjai, a Szövetséges Hatalmak Ellenőrző Bizottságának tagjai, a katonai és polgári hatóságok vezetői, az újonnan megválasztott képviselők, valamint a Vitéz Mihály rend és a Katonai Erények Rendjének lovagjai. Zászló alatt felvonult katonai díszszázad és zenekar emelte az ünnepélyes hangulatot. A körúton és a tereken hatalmas tömeg hullámozott. A középületeket és magánházakat nemzeti zászlóval, szőnyegekkel és virágokkal díszítették.⁴⁵

⁴³ Országos Demokrata Front korabeli magyar fordításának megfelelője; lásd Vincze 1996.

⁴⁴ *Népi Egység*, 1946. január 24.

⁴⁵ *Népi Egység*, 1946. december 4.

Bár a Román Kommunista Párt a két háború közötti időszakban a nemzeti érdek ellenségeként volt ismert,⁴⁶ a fent részletezett egyenlőséget, testvériséget hirdető nyilatkozatában már érzékelhető a Szovjetunió mítosza, az orosz minta, az új irányzat, melynek kezdetét Mihail Sadoveanu *Keletről jön a fény* (*Lumina vine de la Răsărit*) című 1945-ben megjelent propagandafüzete fémjelzett.⁴⁷

Ezek után még 1947-ig rövid átmeneti időszak következett, aztán néhány év leforgása alatt megtörtént a kommunizmus által kikényszerített radikális anyagi, társadalmi és mentális átalakulás, melynek legjelentősebb eseményei: a korábbi polgári vezető réteg felmorzsolása, a kollektivizálás, a nagymértékű iparosítás, a tömegek faluról városra költöztetése és az új vezető réteg, a munkásosztály hegemoniájának megteremtése voltak. Ezáltal Romániában létrejöhett a sztálinista, internacionalista kommunizmus egyik legfontosabb közép-kelet-európai bázisa.⁴⁸ Az interjúalanyokkal folytatott beszélgetések is tükrözik a hirtelen váltást, mely az ünneplési szokásokra is egyértelműen rányomta bélyegét:

*A királyság idején nem volt kötelező a részvétel, de 1947 után, amikor kikiáltották a köztársaságot, kötelezőek lettek az ünnepségek. 1965-ben, amikor meghalt Gheorghiu-Dej, s megválasztották Nicolae Ceaușescu, akkortól váltak csak igazán kötelezővé. (...) Szimbólumként az ország zászlaját használták, a királyságot követően viszont a piros zászlót, a szovjet befolyás nagyon erős volt. Ekkor már minden a Szovjetunióról szólt.*⁴⁹

A *Népi Egység* napilap⁵⁰ megszűnését követően, az 1952-ben létrejött Magyar Autonóm Tartomány (1960-tól Maros Magyar Autonóm Tartomány) hatásaként feltételezhetnénk, hogy a magyar kultúra és média fellendítése kulcsszerepet kap Háromszéken is. Stefano Bottoni és Váry O. Péter kutatásai alátámasztják, hogy 1956 előtt el is indult egyfajta lokális nemzetépítés, melynek a kultúra és a média is fontos része volt, azonban egyikük sem bontakozhatott ki szabadon, nem függetleníthette magát az összromániai médiától és a központosított hatalomtól. Hamar világossá vált, hogy a marosvásárhelyi központot a valóságban Bukarest és Moszkva irányítja. Mindez egyértelműen leképeződött az írott sajtó helyzetének alakulásában is. Bár 1945-től kezdetben az egyházi lapok, majd a sportújságok, az 1960-as években pedig a diáklapok próbálták átvenni a nem létező helyi lapok szerepét, kisebb sikerektől eltekintve általában tiszavirág életűek voltak.⁵¹ A háromszéki magyar lakosság pedig kénytelen volt

⁴⁶ Boia 1999b: 71.

⁴⁷ Cioroianu 1998: 21–68.; Boia 1999b: 209.

⁴⁸ Boia 1999b: 72.

⁴⁹ Interjú T. C.-nal.

⁵⁰ A Brassóban megjelent *Népi Egység* napilap számait 1944 és 1947 közötti időszakban tekintetem át. Azért volt szükség a szomszédos megye legfontosabb magyar nyelvű napilapjának bevonására az említett időszakban, mert 1944 és 1967 között Sepsiszentgyörgynek csak részben volt helyi magyar napilapja. A *Népi Egység* ugyanis 1944-től 1946 szeptemberéig Brassóban, 1946-tól 1948 márciusáig, vagyis megszűnéséig Sepsiszentgyörgyön szerkesztették. Így feltételezhető, hogy a sepsiszentgyörgyiek is ebből a napilapból informálódtak, a *Népi Egység* számait ezért dokumentálták a sepsiszentgyörgyi Bod Péter Megyei Könyvtárban. Lásd: Sipos 1983.

⁵¹ Bottoni 2008.; Váry 2006: 151–152.

a kommunista propaganda által jelentős mértékben átítatott, monopolhelyzetet élvező bukaresti országos *Romániai Magyar Szó / Előre* napilapból, a *Dolgozó Nő*, a *Falvak Dolgozó Népe*, az *Új Sport*, a *Szakszervezeti Élet*, a *Tanügyi Újság*, az *Egység / Új Út*, illetve az *Utunk*, *Irodalmi Almanach / Igaz Szó* című napilapokból, folyóiratokból tájékozódni. Gheorghe Gheorghiu-Dej és Moszkva mindent átható kommunista propagandája ezen orgánumokon keresztül próbálta a magyar lakosságot is megszólítani és szigorú ellenőrzése alatt tartani. Ez alól a legfiatalabb korosztály sem lehetett kivétel, részükre a *Pionír*, az *Iffjúmunkás* és a *Napsugár* című folyóiratok jelentek meg.⁵²

A Szovjetunió imádata és követése az 1950-es és 1960-as években Romániában is rendre alkonyodni kezd, mivel itt fokozatosan előtérbe kerülnek a nacionalista mozgalmak. Ez a lassú, de folyamatosan kimutatható irány 1964-ben éri el csúcspontját, a Román Munkáspárt „függetlenségi” nyilatkozatában, melynek diskurzusa az internacionalizmus helyett már a nacionalizmust helyezi előtérbe, és gyakorlatilag – ahogy Boia is megfogalmazta – a megbukott „ragyogó jövő” ellenében a dicső nemzeti múltban keresi gyökereit és legitimitását.⁵³

Az interjúalanyokkal folytatott beszélgetésekből lesűrhető, hogy az ünnepek sorából egyik itt vizsgált ünnepet sem emelik ki, emlékeikben elsősorban a május elsejével kapcsolatos, kevésbé kötött forgatókönyvvel rendelkező ünnepség szolgál összehasonlítási alapul a megelőző (május 10.) és a következő időszakok (augusztus 23.) jeles napjaival történő összehasonlítás során. Gyakoriak a május elseje és az augusztus 23. közötti párhuzamok, ezek az újonnan kreált, grandiózusan és kötelező módon megünnepeelt kommunista és szocialista jeles napok nagymértékben meghatározzák a közösségi memóriát.⁵⁴ Míg a május elseje inkább a kötetlen majálisairól emlékezetes, addig az augusztus 23-át inkább a kötelező, végeérhetetlen előkészületek, felvonulások és jelszavak jellemezték, ahol valójában mindenkit csak egy cél vezérelt: miként tud észrevétlenül mielőbb távozni az ünnepségről.

A Ceaușescu-korszak

A második világháborút követően fokozatosan egy új országos jelentőségű ünnepnap alakult ki: *augusztus 23.* 1944. augusztus 23-án Románia hirtelen elhagyta korábbi szövetségeseit, s végül is a győztes hatalmak oldalán fejezte be a háborút. A királyi puccs időpontja, elsősorban a kommunista párt propagandája révén, csakhamar az „antifasiszta fegyveres felkelés” és a „nemzeti és társadalmi, antifasiszta és antiimperialista felszabadító forradalom” emléknapijává vált,⁵⁵ s így a következő, *harmadik vizsgált időszakban (1965–1989)* már a legjelentősebb országos, nemzeti ünnepé lett. Az ünnep 1965 utáni átszerkesztése tipikus példája annak, hogy a Ceaușescu személyi kultuszát megalkotó propagandagépezet milyen módszerekkel manipulálhatta, integ-

⁵² Bottoni 2008: 168–180.

⁵³ Boia, 1999b: 76–77.

⁵⁴ Bucur 2001: 305.

⁵⁵ Boia 1999b: 83.

rálhatta saját ideológiai célrendszerén keresztül a nemzeti ünnepek egész sorát egy történelmi ívbe, majd diktatórikus módszereivel miként fordíthatta azt saját legitimitásának növelésére, fenntartására. A nemzeti ünnep ugyanakkor a rezsimhez hű elit önkifejezésének egyik eszköze és saját pozíciójának megerősítésére is alkalmat ad.

A sajtóanyag vizsgálata során 303 újságcikket tekintettem át ebben a vizsgálati időszakban, melynek során alapvetően kétfajta „átrendezési” módozat körvonalazódott. Az első, a történelmi és a személyi mítosz teremtésének mintapéldája, voltaképp a három ünnep (január 24, május 9. és december 1.) átszerkesztésével és mérhetetlen leegyszerűsítésével valósult meg. Függetlenül attól, hogy egyesülésről vagy az állami függetlenség (1877. május 9.) kikiáltásának ünnepléséről van szó, mindhárom ünnep szerkezetét a kommunista párt propagandistái ugyanarra a történelmi ívre építették. A Ceaușescu-korszak első, enyhébb időszakában annak kezdete még a Mihai Viteazul által megvalósított 1600-as egyesítés, végpontja pedig rendszerint a párt és a néptömegek jelenkori tetteiben csúcsosodott. Eközben az adott történelmi dátumokhoz a rendszer propagandistái még hozzárendeltek egy-egy történelmi személyt, író, költőt vagy államférfit is, akinek tettein és szavain keresztül bizonyították az általuk forgalmazott ideológia jogosságát és sikerességét.

Nemcsak a nyelv, hanem a terület szempontjából is teljesen lehetetlen demarkációs vonalat húzni a moldvaiak és a havasalföldiek közé: a moldvaiak havasalföldiek, a havasalföldiek moldvaiak, a moldvaiak és a havasalföldiek erdélyiek, az erdélyiek viszont moldvaiak és havasalföldiek; íme, ez az egyetlen valódi és lehetséges aspektusa a világ évkönyveiben példa nélkül álló nagyszerű ténynek, a nemzeti egységnek. (Bogdan Petriceicu Hașdeu)⁵⁶

Később, a Ceaușescu-korszak második felében, amikor a kommunista propaganda az élet minden területét áthatotta, ez a történelmi ív jelentősen kitágult. A románság eredetét és a mítikus személyek körét rendszerint egészen a dákoromán időszakig vezették vissza, s végül ezt az egész konstrukciót maga a párt és annak vezetője, Nicolae Ceaușescu hiperbolizált alakja dominálta és koronázta meg.

Mélyen tisztelt és szeretett NICOLAE CEAUȘESCU elvtárs!

Az 1944 augusztus 23-i dicsőös és társadalmi és nemzeti felszabadítási, antifasiszta és anti-imperialista forradalom ragyogó 41. évfordulóján, engedje meg, hogy Kovászna megye összes román és magyar dolgozóinak nevében, akik a párt győzelmes zászlója alatti teljes egységben, a közös haza földjén megteremtendő új élet eszményétől lelkesítve dolgoznak, újra kinyilvánítsuk azt a határtalan csodálatot és végtelen tiszteletet, melyet Ön iránt érzünk, a népünk legszebb haladási, felemelkedési eszményei szolgálatába állított hatalmas tevékenységéért.⁵⁷

A második típusú „átrendezés” az augusztus 23-ai ünnepségek átszerkesztésében figyelhető meg. Az ünnep központjában már nem egy régmúlt, hanem egy jelenkori

⁵⁶ Bogdan Petriceicu Hașdeu született Tadeu Hildeu (1838–1907) román író és filológus. *Megyei Tükör*, 1977. január 24.

⁵⁷ *Megyei Tükör*, 1985. augusztus 23.

esemény áll, amit a Ceaușescu propagandistái csakhamar gyökeresen átszerkesztettek jól meghatározott ideológiai szempontok mentén, melyeket rendszeresen sulykoltak az írott sajtó hasábjain is. Annak szerkezetében az 1970-es évek elején előbb megjelent a néptömegből kiemelt, szorgos élmunkás mítosza, s azzal egy időben pedig éppen a pártkongresszusok és ötéves tervek alapján, maga a heroizált munka mítosza is. Az idő előrehaladtával fokozatosan csökkent a néptömegből vett élmunkások mitizálásának mértéke, s helyükre egyre hangsúlyosabban és monumentálisabban a párt és vezetőjének egyszemélyes kultusza került, épült be. Ezt a dominanciát igazolják az egyik interjúalany augusztus 23-i visszaemlékezései is:

igaziból a párt erejét volt hivatott demonstrálni, a Ceaușescuét, illetve a Ceaușescu-házaspárét, az augusztus 23-a is mindig arra volt kihegyezve. A nemzeti itt mindig másodlagos volt, persze abban a szószban volt feltárlva, de mégiscsak a hús az Ceaușescu volt benne. A nemzeti csak mártás volt körülötte, és minden ünnepély erre volt kihegyezve. Ebből a szempontból két dolog volt, amire nemzetiként lehetett tekinteni: a Mihai Viteazul-szobor és a román katona [szobra]. Ezeknek az ünnepélyes felállítása, hiszen a Mihai Viteazul-szobor felállításakor Ceaușescu is itt volt, ő leplezte le a szobrot – azok egyértelműen a magyar közösség számára szerkesztett üzenetek voltak, hogy világos legyen: ez itt Románia, ezt értsétek meg.⁵⁸

Az augusztus 23-ai ünnepségek és felvonulások ugyanakkor díszleteikkel, szlogenjeikkel, a párt vezetőinek köszöntésével, a kötelező tapssal a társadalmi kontroll gyakorlását, a közösségi hűséggritús élményét is hivatottak voltak táplálni. A kommunista propaganda által hirdetett transzcendens tartalmakkal pedig a vallásos élménnyel egyenértékű hitet próbáltak közvetíteni a tömegek felé.⁵⁹ Olykor azonban kevés sikerrel:

Az érdekes az volt, hogy a barátomék ott laktak az Iskola utca végén, ahol most tömbház van, akkor egy kertes ház volt, és egy-egy ilyen felvonulás után a Mikó előtt, mikor vonultak el, a kertjük tele volt ilyen jelmondatokkal. Az utcán nem merték eldobni, hanem bedobták a kertbe.⁶⁰

Mindkét eljárás voltaképp azt eredményezte, hogy mind a négy ünnep jelentéstartalmában egyértelműen, eredményesen és hatékonyan a Ceaușescu rendszer kommunista ideológiáját, másodsorban pedig a pártvezér egyszemélyes kultuszát építette fel módszeresen, törvényesítette hatalmát és sulykolta az emberek tudatába. A propaganda gépezet sikeres ténykedése mellett, a közösségi emlékezet fölött teremtett kontroll a kommunizmus ideje alatt eredményes volt.

⁵⁸ Interjú K. J.-vel.

⁵⁹ Györffy 2009.

⁶⁰ Interjú P. S.-sel.

A rendszerváltás utáni időszak

A Ceaușescu-rendszer huszonnégy éves története alatt nagyon jelentős ideológiai indoktrináció zajlott, éppen ezért a *negyedik vizsgált (1990–2015) rendszerváltás utáni időszak* első öt évére (1990–1995) már a nemzeti ünnepek egyfajta elbizonytalanodása, útkeresése jellemző. Az 1989-es romániai rendszerváltozást követő években augusztus 23. egy csapásra eltűnt a hivatalos, nemzeti ünnepek sorából, a közösségi emlékezet felett teremtett kontroll azonban jelentős tárgyi és szellemi örökséget hagyott az utókorra, melynek téves világképe és történelemszemlélete komoly küzdelmeket folytat a rendszerváltás után kialakult demokratikus tartalmakkal és értékekkel.⁶¹

Ebből az időszakból 247 újságcikket elemeztem és értelmeztem, melynek során megállapítottam, hogy *január 24.* fokozatosan visszanyerte eredeti jelentéstartalmát, és a román fejedelemségek egyesítésének ünnepeként, napjainkig minden évben rendszeresen megünneplik, mind Kovászna-megye adminisztratív központjában, mind országos szinten. A regionális magyar újságok elsősorban az ünnep megyeszékhelyen megszervezett rendezvényeiről tudósítanak. Ezek az események jelképeikkel és elemeikkel elsősorban az egyesülés történelmi jelentőségét, valamint a románság összetartozását hangsúlyozzák. A 2010-et követő években ez az ünnepség is egyre gyakrabban válik a helyi interetnikus szimbolikus zászló- és táblaháborúk, valamint üzenetek terepeivé. 2010-ben *Băseșcu az autonómiáról és az egységről* című rövid hírből megtudhatjuk, hogy az 1859-es egyesülés kapcsán az államfő üzent a területi autonómiát követelőknek, miszerint *az egység iránti igény a románság lelkében van.*⁶² 2013-ban *Kis egyesülés, nagy zászló* címmel arról tudósít a *Háromszék* és a *Székely Hirmondó* is, hogy akárcsak december elseje alkalmából, ekkor is román trikolorral takarták el a november elején a prefektúra elé felállított SIC - Terra Siculorum feliratú, Székelyföld jelképeinek szánt óriástáblát. Az RMDSZ 2014. február 20-ig kapott területfoglalási engedélyt, azonban a prefektus is ragaszkodott ahhoz, hogy az ünnep elteltével otthagyja a nemzetiszínű lobogót a SIC transzparens előtt.⁶³

Az ünnep kontinuitásának és a románság ünneplési köztudatában betöltött szerepének fontosságát az a tény is igazolja, hogy 2014. december 18-án elfogadott 2014/171-es törvény január 24-ét Románia második nemzeti ünnepének nyilvánította.

A *májusi ünnepség*, elsősorban a rendszerváltás első öt évében, a hazai belpolitikai törekvések és csatározások fontos időpontjává, ritualizált eseményévé vált. A kormánypártiak május 9-ét rendszerint a fasizmus feletti győzelem és az állami függetlenség napjaként ünnepelték, míg a parlamentáris monarchia hívei elsősorban a királyság újrateremtésének lehetőségét látták az ünnepben. A kormányzó erők I. Mihály király Romániába látogatásának rendszeres megakadályozásával végül is gyakorlatilag teljesen kioltották, ellehetetlenítették, felszámolták május 10. jelentőségét. S mivel a napnak a fasizmus feletti győzelemmel kapcsolatos jelentése nagymértékben összefüggött a korábbi kommunista rendszer ideológiájával, ezért néhány év alatt jelentős mérték-

⁶¹ Ádám 2017a: 65.

⁶² *Háromszék*, 2011. január 21.

⁶³ *Háromszék*, 2013. január 25. és *Székely Hirmondó* 2013. január 25.

ben veszített jelentőségéből, s gyakorlatilag mindkettő kivonulófélben volt a románság ünnepköréből és szakrális tudatából. Ezt megakadályozandó egy képviselői törvénytervezet kezdeményezésnek köszönhetően a 2015/103-as törvény 2015. május 18-án május 10-ét Románia harmadik nemzeti ünnepévé nyilvánította. Papíron győzött tehát a királyság intézményére való emlékezés a fasizmus feletti győzelem jelentéstartalma felett, a magyar újságok hasábjain azonban még napjainkban is nagy érdeklődés követi a május 9-ei ünnepség orosz-román vonatkozásait. Megállapítható ugyanakkor, hogy a székelyföldi románság még nem fedezte fel ezt az ünnepet mint nemzeti identitásának, önazonosságának egyik fontos történelmi mozzanatát, és mint lehetséges szakrális, ünneplési és emlékezési momentumot Székelyföldön.

Az 1991-es új alkotmányba már hivatalosan is bekerült december elseje mint Románia legfontosabb és hosszú ideig egyetlen hivatalos nemzeti ünnepe. A rendszerváltás óta eltelt december elsejével foglalkozó újságcikkek elemzése rávilágít arra a tényre, hogy egy korábban arányaiban marginális szerepet játszó ünnep az új politikai hatalom segítségével, annak ösztönzésére miként válhat egy nemzet nagyszabású, erősen mediatisztált és interetnikus szempontból erősen túlterhelt ünnepévé.

A '90-es évek elejének lassú demokratizálódási folyamatában megfigyelhető, hogy milyen mértékben élnek tovább a román köztudatban a kommunizmusból származó történelmi, retorikai beidegződések, az önkritikától mentes történelmi szemlélet, ami a kommunista időszakot jellemezte. A megemlékezések továbbra is a dákoromán kontinuitás elmélet tükrében zajlanak, miközben politikai útkeresés jellemző az időszakra. Ez az útkeresés mutatkozik meg nem csak a május 9-10-ei ünnepségekben, hanem a december elsejei ünnep kapcsán is, melyet a kormánypártiak és a parlamentáris monarchia hívei egyaránt próbálnak saját eszméik terjesztésére, a hatalom megtartására illetve megszerzésére fordítani. Ekkor még olyan tényezők játszanak fontos szerepet az országos ünnepségek során, hogy miként tudják a kormánypártiak megakadályozni a király romániai látogatását. December elseje jelentéstartalmát ugyanakkor saját belpolitikai hatalmi törekvéseik és a magyarsággal folytatott verbális küzdelmeik során is egyértelműen, újra és újra etnikai színezettel ruházzák fel, miközben Bukarestben és Gyulafehérváron egyre nagyobb és mediatisztáltabb rendezvénysorozatokkal ünneplik meg ezt a napot.

A háromszéki újságokban jól lekövethető az ünnep sajátos, székelyföldi evolúciója, melynek sajátosságát a román-magyar együttélés, a románság kisebbségi léte határozza meg. A '90-es évek elejétől a magyarság részéről elsősorban a gyulafehérvári nyilatkozatokban lefektetett, tehát megígért jogegyenlőség követelése válik a nemzeti ünnep fő tematikájává, valamint annak a mélyreható elemzése, hogy az erdélyi magyarság miért nem ünnepli december elsejét. Az elemzett újságcikkek azt taglalják, hogy ez az ünnep a magyarság számára semmilyen egyesülést nem jelent, hiszen ez az „unió” kizárólag egy másik nemzetről szól – azaz egy másik, többségi nemzet uniója – és hogy a kisebbségeknek 1918-ban megígért jogok betartása és betartatása közel száz év elteltével sincs napirenden, azok mostanáig sem teljesültek.

A székelyföldi románság viszont a '90-es években már rendszeresen vesz részt a prefektúra által szervezett megyeszékhelyi ünnepségen, az ünnepségsorozat azonban kevésbé mediatisztált, és interetnikus konfliktusokról nem történik híradás. Ezekben az

években mindkét oldalon, párhuzamosan folyik a csendes nemzetépítés, a saját etnikai közösség identitásának erősítése.

1996 után, Emil Constantinescu elnökségének idején, a magyarságot a visszafogott bizakodás jellemzi a nemzeti ünnepet illetően. Az új elnök nem a kommunizmus idejéből jól ismert retorikát használja, hanem jövőbe tekintő, az országot előre vivő gondolatokkal üdvözlí az ünneplő közösséget, a törvények tiszteletbe tartása, az euro-atlanti integráció kerül előtérbe politikájában, melynek következtében az RMDSZ is részt vesz a december elsejei ünnepségeken. 1997-ben javul a magyar-román államközi viszony, valamint a közgondolkodásban megjelenik annak a lehetősége, hogy december elseje helyett szerencsésebb lenne más nemzeti ünnepet választani, például december 22-ét, a rendszerváltás kezdeti napját. A következő év belpolitikai viszállyai következtében újra borúlátóbbá válik a magyarság a december elsejét illetően. Félelmek be is igazolódnak, 1999-ben Sepsiszentgyörgyön nagyszabású, erősen mediatisált ünnepre kerül sor, a magyarság ismételten a gyulafehérvári nyilatkozatban lefektetett jogegyenlőséget kéri számon a háromszéki napilapok hasábjain és nem csak ott.

A 2000-es évek elején tovább fokozódnak az etnikai feszültségek, így például 2001-ben Csíkszeredán a románság nagy felháborodására az RMDSZ-es szenátor, Sóggor Csaba felszólítja a magyarságot, hogy maradjon távol a központba költöztetett nagyszabású helyi rendezvénytől. További interetnikus feszültségekre okot adó tényezők is borzolják a kedélyeket, mint például a státustörvény, a Har – Kov jelentés, az ortodox egyház erőszakos székelőföldi terjeszkedése. Mindezek következtében a román-magyar államközi viszony is jelentősen átalakul, a 2002-es Năstase – Medgyessy miniszterelnöki koccintás a román nemzeti ünnep alkalmából óriási felháborodást és elhatárolódást vált ki az erdélyi magyarságból. 2003-ban Gyulafehérváron december elsejét elítélő feliratok jelennek meg. 2006-ban az RMDSZ ugyan részt vesz a sepsiszentgyörgyi december elsejei ünnepségsorozaton, de a magyar-román interetnikus viszony több sebből is vérzik, Becsek-Garda Dezső parlamenti képviselő ünnepi beszédét kifütyülik, Kolozsvár és az ország a Babeş-Bolyai Tudományegyetem táblabotrányától hangos.

A 2000-es évek közepén úgy döntöttünk, hogy megpróbálunk közeledni egymáshoz és megbeszéltük a román pártok képviselőivel, hogy elmegyünk a nemzeti ünnepre és részt veszünk. Nem volt szokásunk addig sem és azután sem, és akkor arra kértük őket, hogy vegyenek részt ők is a március 15-i ünnepségen. Akkor az egyetlen eset volt, hogy a megye teljes magyar vezetőségével együtt kiálltunk. György Ervin prefektusként mondott egy beszédet, amelybe nagyon szépen bevitt, hogy mi volt 1918-ban és mit ígértek akkor és mit várunk el. Tehát próbáltunk egy ilyen közeledést, ellenben március 15-én egyetlen egy román párt képviselője sem jött el, és ezzel aztán befejeződött, és azóta nem vesz részt senki a magyar vezetőség közül ezeken az eseményeken.⁶⁴

A 2007-es megyeszékhelyi ünnepség felfokozott szimbolikájával, túlhevült nacionalista beszédeivel tűnik ki az eddigi ünnepségek sorából, 2009-ben pedig első alka-

⁶⁴ Interjú P. B.-vel.

lommal vonul fel a szélsőséges nacionalista *Noua Dreaptă* (Új Jobboldal) nevű szervezet Sepsiszentgyörgy utcáin, durva, magyarokat sértő és provokáló jelmondatokat skandálva és paramilitáris öltözetet valamint szimbólumokat viselve. Időközben egy párhuzamos ünnep is kialakulóban van, 2009. december elsején emlékezik meg első alkalommal a baróti Hatvannégy Vármegye Ifjúsági Mozgalom (HVIM) a Székely Hadosztáyról. A 2010-től 2014-ig terjedő időszak december elsejei ünnepségeire az egyre fokozódó román-magyar etnikai feszültség jellemző, mely elsősorban kölcsönösen provokatív szimbolikus tábla-, himnusz- és zászló-botrányokban nyilvánult meg. A helyi románságot képviselni hivatott Hargita-, Kovászna- és Maros-megyei Románok Civil Fóruma az ortodox egyház helyi képviselőivel karöltve, a kormányhivatal és a rendvédelmi szervek hallgatólagos beleegyezése mellett rendszeresen meghívták az Új Jobboldal szélsőséges szervezet tagjait a sepsiszentgyörgyi nemzeti ünnepségre, akik 2009. és 2015. között még négy alkalommal látogattak el – elmondásuk szerint együtt ünnepelni a helyi románsággal – valójában azonban a helyi interetnikus hangulat szítását, a magyarok megfélemlítését tűzték ki célul.⁶⁵

Válaszként a helyi magyarság még jobban elhatárolódott a nemzeti ünneptől, s több alkalommal is az 1918-as be nem tartott gyulafehérvári ígéretre emlékeztető nagygyűlést tartott a nemzeti ünnepet megelőző napokban. A szintén szélsőséges nézeteket valló HVIM tagjai pedig 2009. után rendszeresen megemlékeztek a Székely Hadosztáyról kézdivásárhelyi, sepsiszentgyörgyi és baróti központjaikban.

2015-ben egy újabb különös interetnikus színezetű eseményről tudósítanak a helyi újságok: a román Szervezett Bűnözés és Terrorizmus Elleni Igazgatóság (DIICOT) és a Román Hírszerző Szolgálat (SRI) a nemzeti ünnepet megelőző éjszakán nagy erővel és erősen mediatisztált módon, terrorelhárító akcióra hivatkozva házkutatást tartott a HVIM kézdivásárhelyi elnökénél, és terrorista váddal előzetes letartóztatásba helyezte őt, majd egy hónappal később a szervezet erdélyi elnökét is. A vádlottakat évekig meghurcolták, több hónapra bebörtönözték, végül 2018. július 4-én koholt vádak alapján, konkrét bizonyítékok hiányában öt év letöltendő börtönbüntetésre ítélték.⁶⁶ A székelyföldi magyarságot a média segítségével kollektív módon terroristának bélyegezték meg, a december elseje körül kialakult valaha legfeszültebb pillanatokot provokálták ki a székelyföldi románság és magyarság között.

KITEKINTÉS

December elseje nemzeti ünnepként történő kiválasztása és alkotmányba foglalása a rendszerváltást követően egyértelműen meghatározta e jeles nap és a hozzá kapcsolódó jelentések sorsát. A központi hatalom által szentesített és a románság többsége által elfogadott kijelölés, valamint az erdélyi magyarság elutasító magatartása jelzi az ünnep vitatható voltát történelmi, interetnikus és politikai szempontból is. Ez a jeles nap, mely Erdély Román Királysághoz történő csatolását, a mai modern Románia lét-

⁶⁵ Ádám 2011b: 142–147.

⁶⁶ *Háromszék*, 2018. július 4.

rejöttét ünnepli, voltaképpen időszerűséget kölcsönöz egy régóta elhúzódó, gyakran konfliktusos történelmi helyzetnek: Erdélyt ugyanis mindkét nemzet, a magyarok és a románok egyaránt nemzeti bölcsőjüknek tekintik. A versengő román és magyar nemzetépítés terepén, Erdélyben, az ünnep tudatos kijelölése a román fél számára teremt kedvezőbb körülményeket, így fokozva évről-évre az interetnikus hangulatot.⁶⁷

Románia legjelentősebb nemzeti ünnepe száz év viszonylatában is jól példázza, miként próbálja a központi hatalom, a francia homogén nemzetállam modelljét szem előtt tartva felszámolni azt a sokszínűséget, mely Erdély jellegzetes sajátossága évszázadok óta, melynek az erdélyi román kultúra is szerves része, és amely törekvésnek Ceaușescu ámokfutása idején a romániai németek és zsidók már áldozatul estek.⁶⁸

Az emlékünnepek részletes jelenkori háromszéki lebonyolításának, megkonstruálásának dokumentálását több ízben is elvégeztem az antropológiai résztvevő megfigyelés segítségével.⁶⁹ Ezek az elemzések egyrészt ráerősítenek a médiareprezentáció vizsgálat és a mélyinterjúk elemzésének eredményeire, miszerint a vizsgált román nemzeti jeles napok ünneplése a huszadik század folyamán fokozatosan honosodtak meg Székelyföldön. Minden gyökeres társadalmi fordulat után újabb funkciókkal és szimbolikus jelentésekkel gyarapodtak. Az emlékünnepek tehát egy sajátos, jövőt modelláló időszakot jelent, amely folyamatosan változik. Az egyes emlékünnepek központilag is irányított tudatos szelekciója, kijelölése és napirenden tartása jól tükrözi egy adott kor, politikai hatalom, rezsim nemzetállami törekvéseit, valamint hatékonyan illeszkedik identitás- és nemzetépítési folyamataiba. Ennek a folyamatnak köszönhetően, a kezdetben marginális december elseje, a rendszerváltást követően, a tudatos szelekciónak köszönhetően vált a románság legfontosabb nemzeti ünnepévé, a székelyföldi románság identitásépítésének egyik legjelentősebb eszközévé, valamint az interetnikus feszültségkeltés kiemelt terepévé.

Maria Bucur kutatásai alapján elmondható, hogy az 1990-es évek közepére december elseje ünneplése országos szinten kiüresedni látszik.⁷⁰ Jelen kutatás arra világít rá, hogy Háromszék magyar többségű városaiban épp ezzel a kiüresedéssel esik egybe az ott megrendezett román nemzeti emlékünnepek jelentőségének erősödése. Sepsi-szentgyörgyön először 1999-ben került sor egy nagyszabású, erősen mediatizált, diskurzusában nacionalista ünnepség megrendezésére december elsején. Ezt követően az ünnep körül kialakult interetnikus feszültségek tárháza egyre csak bővül, áttérjed más hivatalos emlékünnepekre is, amplitúdójában pedig egyre intenzívebb és abszurdabb méreteket ölt. Megkezdve a zászló- és táblaháborúktól, a szélsőséges csoportok rendszeres masírozása és provokálása mellett a terrorizmus abszurd vádjától és az ebből következő bebörtönzésektől volt hangos az országos média és közvélemény. Ezekben a sűrűsödési időszakokban tehát sajátos eszközökkel és módzatokkal, felfokozva reprezentálódnak a felekezeti, kulturális, lokális, regionális, nemzeti és politikai identitá-

⁶⁷ Ádám 2018: 71–72.

⁶⁸ Az első világháborút követően Romániában 600 000 német élt, (Romsics 2010: 145–146.) 2011-re számuk 36 000-re csökkent. (Pan – Pfeil – Videsott 2018: 173.)

⁶⁹ Ádám 2011a. és 2016b: 76–85. és 2017b: 465–478.

⁷⁰ Bucur 2001: 286–326. és Ádám 2016a: 117–121.

sok. A Háromszéken megszervezett román emlékünnepek nem csak a helyi román közösség emlékezési igényét és identitásépítést szolgálják. Tudományos testületeik⁷¹, titkosszolgálati szerveik valamint az ortodox egyház hathatós együttműködésével a magyar-román együttélés tükrében az emlékünnepek segítségével építik, formálják és átfarmálják a kollektív emlékezetet. Ennek megfelelően céljuk a szimbolikus térfoglalás, pozíció- és hegemoniaépítés, az etnikumközi kapcsolatok, pozíciók, státuszok erőteljes újrafogalmazása és átalakítása. Ilyenképpen az emlékünnepek hatékony eszköz és különleges időszak az interetnikus kapcsolatok alakításában. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint a központi hatalom egy újabb tudatos szelekciója és kiemelése: 2020. november 18-án a 256/2020-as törvény június 4-ét, a trianoni békeszerződés évfordulójának napját,⁷² Románia negyedik hivatalos nemzeti ünnepévé nyilvánította.⁷³

Irodalom

ASA BERGER Arthur

1998 *Media Research Techniques*. USA: San Francisco State University.

ASSMANN Jan

1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

ÁDÁM Biborka

2011a Etnikai határátlépések Székelyföldön. In Dobos István – Bene Sándor: *Határátlépések. A doktoriskolák III. nemzetközi konferenciája, Kolozsvár, 2010. augusztus 26-27*. Budapest: Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság. Letöltés helye: <http://mek.oszk.hu/09700/09720/html/#6> (Letöltés: 2021. 06. 29.)

2011b Zum Einfluss der Wirtschaftskrise auf den Zuwachs der Noua Dreaptă (Neue Rechte) in ungarisch besiedelten Gebieten Rumäniens. In Thede Kahl / Larisa Schippel (Hg.): *Leben in der Wirtschaftskrise – Ein Dauerzustand?* 137–150. Berlin: Frank & Timme Verlag für wissenschaftliche Literatur.

2016a December elseje valós háttere. *Korunk*, 28. 3. 117–121.

2016b December elseje Sepsiszentgyörgyön. *Korunk*, 28. 12. 76–85.

2017a Augusztus 23. sajtóreprezentációja a háromszéki magyar írott sajtóban (1968–1989). *Korunk*, 29. 1. 59–66.

⁷¹ Lásd ehhez még a Román Tudományos Akadémia centenáriumi tíz pontos nyilatkozatát: Academia Română și Centenarul Marii Uniri. Magyar fordításban: Páskán 2018: 21–24.

⁷² A trianoni békeszerződés az első világháborút lezáró Párizs környéki békeszerződések rendszerének részeként az első világháborúban vesztes Magyarország és a háborúban győztes antant szövetség hatalmai között létrejött békeszerződés, amely meghatározta Magyarország új határait és amelynek következtében az ország (Horvátországgal együtt) elvesztette területének több mint kétharmadát (71,4%), és népességének közel kétharmadát (63,5%).

⁷³ Legea nr. 256 din 18 noiembrie 2020 pentru declararea zilei de 4 iunie Ziua Tratatului de la Trianon.

- 2017b Újkeletű román nemzeti ünnepek? Január 24. és Május 9-10. recepciója Háromszéken (1918-2014). In Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Aranyhíd. Tanulmányok Keszeg Vilmos tiszteletére*. 465–478. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet – Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- 2018 A román ünnepek székelyföldi megnyilvánulásai. *Kisebbségi Szemle*. 3. 3. 55–72.
- BARTH, Fredrik
- 1969 *Ethnic groups and boundaries. The social Organisation of Cultural Difference*. London: G. Allen & Unwin.
- 1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio*, 7. 1 1–14.
- BIRÓ A. Zoltán
- 1998 Centralizált hatalmi beszédmód. Szempontok a szocialista médiaszerkezetek pragmatikai szintjeinek elemzéséhez. In Bodó Julianna (szerk.): *Fényes tegnapunk. Tanulmányok a szocializmus korszakáról*. 9–29. Csíkszereda: KAM Regionális és Antropológiai Kutatások Központja – Pro-Print Könyvkiadó.
- BODÓ Julianna
- 1995 Március 15. Csíkszerdában. In Biró A. Zoltán – Bodó Julianna – Oláh Sándor – Túros Endre (szerk.): *Változásban? Elemzések a romániai magyar társadalomról*. 201–207. Csíkszereda: (Helyzet Könyvek.) Pro-Print Könyvkiadó.
- 2004 *A formális és informális szféra ünneplési gyakorlata az 1980-as években*. Budapest: Scientia Humana.
- 2007 Ünnepek és média – részlet. In Bodó Julianna: *A terep, ahol élünk. Antropológiai elemzések*. Csíkszereda: Státus Kiadó.
- BODÓ Julianna – BIRÓ A. Zoltán
- 1993 Szimbolikus térfoglalási eljárások. *Antropológiai Műhely*, 2. 2. 57–86.
- BOIA, Lucian
- 1998 *Miturile comunismului românesc*. București: Editura Nemira.
- 1999a *Două secole de mitologie națională*. București: Humanitas.
- 1999b *Történelem és mítosz a román köztudatban*. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.
- BOTTOMI, Stefano
- 2008 *Sztálin a székelyeknél. A Magyar Autonóm Tartomány története (1952–1960)*. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó.
- BRUBAKER, Rogers – FEISCHMIDT Margit
- 1999 Az emlékezés politikája: az 1848-as forradalmak százötven éves évfordulója Magyarországon, Romániában és Szlovákiában. *Replika*, 37. 17–88.
- BUCUR, Maria
- 2001 Birth of a Nation. Commemoration of December 1, 1918 and National Identity in Twentieth-Century Romania. In Bucur Maria – M. Wingfield Nancy: *Staging the Past. The Politics of Commemoration in Habsburg Central Europe, 1848 to the Present*. 286–326. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- CIOROIANU, Adrian
- 1998 Lumina vine de la răsărit. „Noua imagine” a Uniunii Sovietice în România postbelică, 1944-1947. In Boia, Lucian (szerk.): *Miturile comunismului românesc*. 21–68. București: Editura Nemira.

- COHEN, Antony P.
1989 *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- DIMÉNY Attila
2018 A polgárosodás társadalmi és kulturális hatásai Kézdivásárhelyen (1750–1944). *Dissertationes Ethnographicae Transylvanicae*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
- ERIKSEN, Thomas Hylland
1991 The cultural context of ethnic differences. *MAN. The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 26. No. 1. March. 127–144.
1993 Formal and Informal Nationalism. *Ethnic and Racial Studies* 16. 1. 1–25.
- FOUCAULT, Michel
1991 [1971] *A diskurzus rendje*. Letöltés helye: <https://www.holmi.org/1991/07/michel-foucault-a-diskurzus-rendje-torok-gabor-forditasa> (Letöltés: 2016. 01. 21.)
- GULYÁS Gáborné Kiss Bernadett
2004 Deszakralizált ünnepek. In Barna Gábor (szerk.): *Rítusok, folklór szövegek. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 13*. 83–93. Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz.
- GYÖRFFY Gábor
2009 Rituális elemek a romániai államszocialista sajtópropagandában. *Médiakutató*. Letöltés helye: https://mediakutato.hu/cikk/2009_02_nyar/02_romania_ritualis_allamszocialista_sajtopropaganda (Letöltés: 2021. 06. 29.)
- HIRSCH, Marianne
2012 *The Generation of Postmemory. Writing and visual culture after the Holocaust*. New York: Columbia University Press.
- HORNIG PRIEST, Susanna
1996 *Doing Media Research: An Introduction*. Sage Publications Inc.
- ILYÉS Zoltán
2008 *Mezsgyevilágok. Etnikus interferenciák és nemzeti affinitások térbeli mintázatai a Kárpát-medencében*. Budapest: Lucidus Kiadó.
- JAKAB Albert Zsolt
2012a *Emlékállítás és emlékezési gyakorlat. A kulturális emlékezet reprezentációi Kolozsváron*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
2012b *Ez a kő tétetett... Az emlékezet helyei Kolozsváron (1440–2012)*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
- KESZEG Vilmos
2004 Az ünneplő Torda. Az ünneplés alkalmi és terei egy kisvárosban. In Pócs Éva (szerk.): *Rítus és ünnep az ezredfordulón*. 21–43. Budapest: L'Harmattan – Marcali Város Helytörténeti Múzeum.
- KÖPECZI Béla (szerk.)
1990 *Kurze Geschichte Siebenbürgens*. Budapest: Akadémia Kiadó.
- PAN, Christoph – PFEIL, Beate Sibylle – VIDESOTT, Paul
2018 *National Minorities in Europe. Handbook of European National Minorities*. Volume 1, Second Edition. Wien: Verlag Österreich – Berliner Wissenschafts-Verlag.
- PAPP Z. Attila
2004 Romániai magyar sajtóvilág a második világháború végétől 1989-ig. *Regio*, 15. 1 45–64.

PÁSZKÁN Zsolt

2018 Centenáriumi Románia – Nemzetépítés és zűrzavar. *Kisebbségi Szemle*, 2018/1. 21–24.

PLAINER Zsuzsa

2001 1848 emlékezete egy helyi társadalomban. Nagyvárada, 1998. március 15. *Regio*, 12. 1 92–110.

POZSONY Ferenc

2015 *Háromszéki ünnepek. Dolgozatok háromszéki népszokásokról*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

ROMSICS Ignác

2010 *Magyarország története a XX. században*. Budapest: Osiris Kiadó.

ROTH, Harald

1996 *Kleine Geschichte Siebenbürgens*. Köln: Böhlau Verlag.

SIPOS András

1983 Sajtótörténeti mementó. In *Brassói Lapok*, 1983. március 4.

VARGA E. Árpád

2012 *Erdély etnikai és felekezeti statisztikái a népszámlálási adatok alapján, 1852–2011*. Varga E. Árpád 2002-től kiegészített adatai. Letöltés helye: <http://nepszamlalas.adatbank.transindex.ro/?pg=3&id=964> (Letöltés: 2019. 06. 19.)

VÁRY O. Péter

2006 Háromszék magyar nyelvű írott sajtója. In *Háromszéki olvasókönyv*. 149–158. Sepsiszentgyörgy: Bod Péter Megyei Könyvtár – Kovászna Megye Tanácsa – Kovászna Megyei Művelődési Központ.

VEREBÉLYI Kincső

2004 Ünnepek. In Pócs Éva (szerk.): *Ritus és ünnep az ezredfordulón*. 13–20. Budapest: L'Harmattan – Marcali Város Helytörténeti Múzeum.

VINCZE Gábor

1996 Román belpolitika – magyar szemmel. *Magyar Kisebbség* 2. (1–2, 3–4) 293–312.

Napilapok, folyóiratok:

Háromszék, 2011. január 2.

Háromszék, 2013. január 25.

Háromszék, 2018. július 4.

Megyei Tükör, 1977. január 24.

Megyei Tükör, 1985. augusztus 23.

Népi Egység, 1946. január 24.

Népi Egység, 1946. december 4.

Székely Hírlap, 1925. február 2.

Székely Hirmondó, 2013. január 25.

Székely Újság, egyesülve a Székely Hírlappal, 1926. december 5.

Törvények

Constituția României 1991.

Letöltés helye: http://www.cdep.ro/pls/dic/act_show?ida=1&idl=1&tit=1#t1c0s0a12 (Letöltés: 2019. 01. 30.)

Legea nr. 171/2014 pentru declararea zilei de 24 ianuarie — Ziua Unirii Principatelor Române. Monitorul Oficial, Partea I nr. 922 din 18 decembrie 2014. Letöltés helye : http://www.dreptonline.ro/legislatie/legea_171_2014_declararea_zilei_24_ianuarie_ziua_unirii_principatelor_romane_zi_sarbatoare_nationala.php (Letöltés: 2015. 03. 27.)

Legea nr. 103/2015 pentru declararea zilei de 10 Mai ca zi de sărbătoare națională.

Letöltés helye: http://www.dreptonline.ro/legislatie/legea_103_2015_declararea_zilei_10_mai_zi_de_sarbatoare_nationala.php (Letöltés: 2015. 06. 12.)

Legea nr. 256 din 18 noiembrie 2020 pentru declararea zilei de 4 iunie Ziua Tratatului de la Trianon. Letöltés helye: <http://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/233395> (Letöltés: 2020. 12. 18.)

Dr. Ádám Biborka

Európai Parlament, tanácsadó

e-mail: biborka.adam@europarl.europa.eu

Biborka Ádám

The changing representation of interethnic relations in Háromszék/Trei Scaune

The author in her article investigates the objectives, functions, scenarios, actors, texts, symbols and messages of the Romanian national commemorative feasts prepared and organized in Sepiszentgyörgy/Sfântu Gheorghe, the administrative centre of Kovászna county/Județul Covasna and in Kézdivásárhely/Târgu Secuiesc, a city with the second most numerous Hungarian population in the county with the help of participatory observation and in-depth interviews as well as the systematic analysis of related reports and articles of the local Hungarian press published between 1918 and 2015.

The author following the Foucaultian method of discourse, analysis meanwhile relying on the achievements of Jan Assmann, Marianne Hirsch, Fredrik Barth és Thomas Hylland Eriksen, provides a detailed content analysis about the press-materials of four public holidays and feasts (24 January, 9–10 May, 23 August and 1 December). She has investigated the changes observable in their meaning, messages and basic structure. She has also presented and summarized the outcome of anthropological participant observation that in detail documented the scenario and events of official commemoration on 1 December in Sepiszentgyörgy.

She claims that the Romanian national holidays were gradually, slowly naturalized in Trei Scaune in the 20th century, and they were endowed with new functions and symbolic meanings after every fundamental change in power, political and social relations. The Romanian commemorative feasts in Trei Scaune not only serve the need of the local Romanian community to remember and to construct identity, but also, with the collaboration of their academic societies, secret service and the Orthodox Church in the mirror of the Hungarian-Romanian coexistence build, shape and reshape collective memory. The primary aim of the commemorative feasts in Trei Scaune is a symbolic occupation of space, a definite position- and hegemony-building, and a resolute re-creation of interethnic relations, symbolic and economic capital and statuses.

Bólya Anna Mária

A színpadi folklórfeldolgozás kérdései egy nyugat-macedón húsvéti szokáskör kapcsán

Jelen tanulmány két, több éve folyó kutatás mentén vizsgálja két macedón együttes folklórfeldolgozási stílusát. Az első a macedón folklór és rituális táncagyomány mintegy tízéves eddigi kutatása, a másik pedig a néptánc feldolgozásának művészetelméleti keretben való vizsgálata. Utóbbi részeként a Magyar Állami Népi Együttes hetvenéves születésnapja alkalmából rendezett konferencián hangzottak el olyan előadások,¹ amelyek a folklóranyag mintázatainak művészeti alkotásokban való megjelenésével foglalkoztak. Jelen cikk szerzője boncolgatta elsőként a *Tanec Macedón Nemzeti Tánc- és Énekegyüttes* (továbbiakban: *Tanec* vagy *Tanec Együttes*) néptáncfeldolgozási stílusát magyar nyelven, összehasonlítva a balkáni és magyar együttesek hagyományát. Itt merült fel a „kettős tradíció” jelensége. Az Anthony Shay és a balkáni kultúrakutatás nyomán a macedón folklórban detektált jelenség a stilizált folklór visszatanulással létrejövő megkoreografált, stilizált „hagyomány”-ra utal. A magyar kultúrában a kettős tradíció jelensége már a két világháború között elindult a gyöngyösbokrétás változásokkal és visszatanulással. Ez a folyamat a macedón terepen a *Tanec Együttes* megalakulásával és működésével teljesedett ki.

Ha a I. világháború utáni időszak néptánc együtteseinek stílusát áttekintjük, repertoárjuk kultúraváltoztató hatása nem kétséges. A színpadi stilizáció, majd visszatanulás folytán létrejött *párhuzamos hagyományok* a volt Jugoszlávia minden tagállamában jelen voltak és vannak a folklór együttesek repertoárjában. A jelenség a mai Észak-Macedón Köztársaság folklórját tekintve a hagyományörző együttesektől egészen a külföldön turnézó nagyobb együtteseken, az állami népi együttesen át egészen az egyetemi néptánc tanszék stílusáig megfigyelhető.²

A cikkben a „két hagyomány” stílusát vizsgáljuk egy macedón példán: egy, a 20. században még gyűjthető archaikus húsvéti szokáskör kétfajta színpadra alkotásának kapcsán. Célunk a néptánc művészi feldolgozásának relevanciájára vonatkozó kortárs diskurzusok mentén való vizsgálat.

¹ *A magyar néptánc évtizedei* – online konferencia a Magyar Művészeti Akadémia Művészetelméleti és Módszertani Kutatóintézet rendezésében, 2021. február 1-én. A témához kapcsolódó előadások: Timár Mihály: *Timár Sándor tevékenysége az Állami Balett Intézetben és a Magyar Állami Népi Együttes élén – Pedagógiai és művészeti megújulás az újfolklorizmus jegyében.*; Bólya Anna Mária: *Adalékok az állami népi együttesek történetéhez – A folklóranyag színpadi feldolgozásának kérdései a szkopjei állami népi együttes kapcsán* (a továbbiakban: Bólya 2021a)

² Vö. Shay 1999: 29–56.

PORECSEI HÚSVÉTI JÁTÉKOK

A tavaszi játékok szokásköre – ideértve a magyar nagybőjti énekes játékokat – az egész európai hagyományban elterjedt volt. Ennek egy érdekes, archaikus változata maradt meg az élő hagyományban, egy a macedón folklór terület nyugati részét és a mai Koszovó területének egy részét magába foglaló régióban a 20. század közepéig.

A játékokat itt az ortodox, pravoszláv hagyományra jellemzően, a magyar folklór-tereptől eltérően nem a nagybőjten, hanem húsvétkor játszották. A szerb Jankovics nők és a macedón Vera Klicskova által leírt húsvéti szokáskör rituális táncokat és nagy részben kör formájú játékokat is tartalmazott. E játékok elképzelhetően léteztek máshol is a macedón folklór területén. Azonban sajnos a terület történelmi sajátosságai miatt fakadóan a nagy számban meglévő archaikus szokásokat az folklórkutatás csak részben tudta megőrizni az utókor számára.³

A húsvéti játékok legmegőrzöttebb formája a 20. században a nyugat-macedón Porecse régióban maradt fenn. Ennek oka, hogy Porecse, magas hegyekkel való körülzártsága folytán elzárt és fejlődésben elmaradt reliktum területet képez mind a mai napig.

Porecse a Treszka-folyó mentén elhelyezkedő terület. A körülötte fekvő magas hegyek éles természetes határt húznak a terület köré. A hegyi utak legtöbbje nagyon nehezen átjárható. A terület mindig is két részre oszlott, Felső- és Alsó-Porecsére. Felső-Porecse domborzata magasabb hegyekkel erősebben tagolt, míg Alsó-Porecse területe valamivel lankásabb. A reliktum területű Porecsén belül Felső-Porecse még izoláltabb terep. Ezért látogatott ide a Malinowski-tanítvány József Obrębski, akit a néphit legarchaikusabb megnyilvánulásai érdekeltek.⁴ E területen a 10. századtól a török pusztításokig virágzó kulturális élet volt. Mintegy negyven templom és monostor épült, szellemi, kulturális és irodalmi központokat képezve Porecsében. Erről a történeti adatok és építészeti emlékek mellett a népszokásbeli utalások és kulturális emlékezet (például valaha állt templomok helyének tisztelete) tartalmai is utalnak.⁵ Porecse sok archaikus elemet őrzött meg a tradicionális énekegyüttesekben. Ennek legérdekesebb tételei cikünk témájához, az úgynevezett húsvéti *gacskákhoz* kötődnek. A *gacska* (*gatka*) szó találókérdésre utal, de itt Porecsében a húsvéti játékokat nevezték így.⁶ Porecse területén más archaikus szokások is sokáig továbbéltek, például egy kihalt tevékenység, a rituális sütőharang-készítés archaikus énekei is fennmaradtak emlékezetben Rodna Velickovszka 2008-as publikációja szerint.⁷

A húsvéti játékok nem csupán Porecsében, hanem egy körülötte elhelyezkedő nagyobb régióban is elterjedtek voltak: Kicevo város körzetében, a mijak régióban, és Koszovóban is tudunk róluk 20. századi gyűjtésekből. Lassú eltűnésük során

3 Ratkó 2011: 483–484.; Јанковић 1938.; Кличкова 1957.; Bartha 2014: 40–41.; Strausz 1897: 290–296.

4 Светиева é.n.: 1.; Risteski 2011: 838.

5 Светиева é.n.: 12.

6 Гачка plur. гачки – mondás, szólás, találókérdés vagy rövid mese, Porecsében a mágikus formulákra vonatkoztatva is használják (Солунчев 2004: 84).

7 Величкова 2008: 69–71.

Porecsében maradtak fenn legtovább, az 1970-es évekig, a már említett *gacskák* elnevezéssel. Ekkor Vera Klicskova macedón etnológus még filmre tudta venni a játékokat, megrendezett, de láthatóan a kinetikus és verbális emlékezetben még teljesen élő formában. A területen végzett gyűjtéseinek eredményét írásban is publikálta.⁸

A húsvét az ortodox, pravoszláv hitű országokban az év legjelentősebb ünnepe, a mai napig a teljes lakosságot megmozgató társadalmi esemény. A macedón folklórtéren a húsvét ünneplése három napos. Porecsében húsvét első napján kezdődött az „összejűjtődés”, melynek során lányok, menyasszonyok és fiatalasszonyok saját falurészükből kettesével az összejövetelel helyre mentek. Ez a fajta vonulás – hasonlóan magukhoz a játékokhoz – a magyar hagyományban a nagyböjti időben tűnik fel.⁹

Az összejövetelet egy rituális *oro* nyitotta meg.¹⁰ A kettesével érkező nők a helyszínre érkezve *oróba* állnak. A tánc formáját tekintve fontos, hogy körben állnak, a lánc két széle majdnem összeér, de nem zárul össze. A macedón hagyomány kizárólagosan előforduló nyílt láncformáját a rituális kíváncsi sem írja felül. Ezt a formát *tanec*-nek hívják *Porecse* területén. Ez a kör lassú mozgással, énekelve háromszor kerülte meg az összejövetelel helyét, mintegy kijelölve azt az elkövetkező ünnepi játékokra. A Jankovics nővérek század eleji gyűjtése szerint ez a tánc lassú, általános lépésekben haladt jobb irányba, melyben a lépések ritmusára nem fordítottak figyelmet, inkább a mozgás folyamatosságára és egyenletességére. E megnyitás nélkül a húsvéti ünnepek nem kezdődhettek meg. A megnyitó rituális *oro* után hosszú párbeszédes éneket énekeltek, melyek után *összejövetelel* orókat táncoltak. A szokássorozatba az *összejövetelel* *orók* az 1950-es évektől detektálhatóan kerültek be.¹¹

A megnyitás után következtek a játékok. *Porecse* legtöbb falujában húsvét harmadik napján, húsvétkedden játszották a legtöbb *gacskát*, de egyes falvakban már hétfőn is sorra került belőlük néhány. Jelen cikkben a legérdekesebb játékokat és a lezáró rituális orót említjük meg a továbbiakban. A játékok sorrendje különböző volt egyes falvakban, de a játékokat keretező első és az utolsó rituális tánc időpontja mindenhol megegyezik: húsvét első napjának reggele, húsvét harmadik napjának vége. A forma az első tánc esetében megegyező a különböző vidékeken, a lezáró *oro* viszont többféle variánssal rendelkezik.¹²

Az ünnepsorozatban mintegy inzertként vagy tropusként megjelenik az inkább téli időszakból ismert alakoskodó szokás a *dzsamala / kamila*. Annak minden kellékével együtt vagyis van itt a leírásban esküvőparódia, mozgatható állkapcsú állatfigura, kolpos táncolók tépett ruhában és menyasszony-elragadás. Utóbbi jelenet a téli játékokban kevésbé jellemző.¹³

Rituális szempontból és nemzetközi párhuzamok szempontjából is jelentős a kapuzó játék, amely macedón nyelven *Kalen broj*, *malen broj*-ként ismert, a társuló énekről

⁸ Јанковић 1940: 79.; Јанковић 1938: 24–25.; Кличкова 1957.

⁹ Кличкова 1957: 165–173.; Ratkó 2011: 483–488.

¹⁰ A láncjátékok macedón megnevezése az „oro” szóval történik.

¹¹ Јанковић 1938: 24–25.; Кличкова 1957: 168.

¹² Кличкова 1957: 175.; Јанковић 1938: 24–28.

¹³ Кличкова 1957: 175.; Јанковић 1938: 25.

elnevezve.¹⁴ Nem csupán azért érdekes, mert általában a játékok elején kerül sorra, hanem mert a tánc és a játék határán álló, egyik kategóriába sem igazán besorolható mozgásforma. Emellett különleges rituális jelentősége van, mert a macedón hagyományban a 20. századig megmaradt teljes formája folyamatos haladásával, analógiás mágiás tevékenységként, a rügyező ág, a folyamatosan növvő növény képét idézi.¹⁵

A további játékok nagy része kör formában játszódik és legtöbbjükben nők vesznek részt. Ilyen a *Gyuro, Maro, velezsano* játék is, amelynek tematikájában megjelenik a nyugat-macedón terület egyik fő jellemzője: a vendégunka. A hazaút során meghalt vendégmunkás siratása a játék témája, fő formája pedig a kör, közepén két szereplővel, akik cserélődnek a játék során.¹⁶

A *Deljo, mori, Deljo* aggregénycsúfoló játékot hasonló formában játsszák.¹⁷ Ebben a játékban azonban azonban csak egy személy, az „aggregény” cserélődik közepén.¹⁸

Formailag különbözik a *Barjacseto* vagyis *zászló, zászlócska* nevű játék, amelynek lényege a zászló elvétele. A zászló a rituális játékokban gyakran feltűnő fallikus szimbólum: itt egy sombotra kötött piros sál. A játék formája a sor és az előtte álló egy szereplő, aki a sor két végén állóval egyetemben folyamatosan cserélődik a játék során.¹⁹

Igen kedvelt a *Zmija (kígyó)* vagy *Konoplika (kenderes)* játék. Alapformája a kör, közepén a „kígyóval”, két személy pedig a kör körül halad. A játék nevei utalnak tartalmára: a kenderföldet jelképező kör körül két nő köröz, „anya” és „lánya”, övük a hullámzó kender mező. Elöl a leány megy akit hirtelen „megharap” a kígyó, s megáll. Az anya nem hisz a kígyóban, úgy véli, lánya lusta és átveszi az orsót. De őt is megharapja a kígyó, aki azután láthatóvá válik a körben és akit „elpáholnak” és elkergetnek.²⁰

Legközismertebb és a teljes macedón folklórterületen, főként gyerekjátékként, fennmaradt játék a *Sutarcsinya (összetört, tönkrement edények)*. A kör és a körülötte haladó személy formáját a játék megtartja, de a körvonal megduplázódik, és a külső kör a cseréknél dinamikus, jobb irányba forog. Az edényeket leányok játsszák körformába rendeződve, míg mögöttük egy-egy leány áll, aki őrzi az edényben fővő ételt. Az ún. *szandadžija*²¹ irányítására a hátsó sor mozgásával az edények gazdát cserélnek. A *szandadžija* minden új felállásban odamegy az edények gazdájához, a gazdasszonyhoz, megkérdezi, mit főz, hogy főz, s ha a leány nem jól őrizte az ételt, odaégett vagy más baja lett, akkor megszidja és a kendőjével ütögeti, a leány pedig elmenekül és fut egy kört a körben állók körül. Ezután új kör kezdődik.²²

¹⁴ „Kicsi még, kevés még.”

¹⁵ Кличкова 1957: 174.; Ujváry 1969: 53., 126–127.; Bólya 2021b: 202., 251.; Bólya 2017: 203.

¹⁶ Кличкова 1957: 190–191.; Bólya 2021b: 204.

¹⁷ *Deljo, na te Deljo.*

¹⁸ Кличкова 1957: 190–191.

¹⁹ Кличкова 1957: 190–191.

²⁰ Кличкова 1957: 192–193.

²¹ A játék vezetője. Elnevezésének eredete homályba vész.

²² Кличкова 1957: 193–195.

Különösen rituális szempontból érdekes a *Blago meszo*, vagyis *édes hús* amely tematikájában archaikus rítusok elemeire a nyers hús széttépésére és evésére utal. Formáját tekintve a közepén két cserélődő szereplővel rendelkező kör.²³

A játékok körül mintegy rituális keretet képez a két rituális *oro*, amelyről a leírás elején már tettünk említést. A záró *oro* különbözik a kezdő *orótól*. Porecse falvaiban a húsvéti összejövetelt a *Vili, szamovili* (*vilák, szamovilák*²⁴) *oro* zárta le, amely nevét a társuló énekről kapta:

*Вили самовили,
пуштете го Марка,
мене земете ме и...и...и
Марко мой стопане.*²⁵

*Vilák, szamovilák,
engedjétek Márkót,
vigyetek el engem ii...ii...ii
Márkó én emberem.*²⁶

Ennek a rituális órának a formája különleges, nem gyakori a terepen. A végtelenséget idéző folyamatos mozgás során négy sor áll szemben egymással, mintegy négyzetet formázva. Mindig a két szemben álló sor cserél helyet, a sorpárok egymással váltakozva hajtják végre a cserét. A mozgás folyamatos, tehát nincsen leállás. A végtelenség érzését fokozza, a *Kalen broj, malen broj* kapuzó játékokban is tapasztalható éneklési mód, amely során a mozgás megkezdésével kezdik az ének sorait, egyfajta két-, illetve a kapuzó játék esetében sokszólamú kánonéneklést idézve elő.²⁷

A *gacskák* rituális szempontból sok érdekes elemet tartalmaznak. A halál témája, az esküvőparódia, egyes játékokban az ekehúzás feltűnése, valamint a fallikus szimbólumok az agrárkultusz szokásaival teszik rokonná. A télközépi agrárkultuszhoz kapcsolható ünnepekhez képest többletként jelenik meg a hajdani dionüszoszi ünnepek tematikája (*omophagia*).²⁸

A télközépi játékokkal rokon tropizált *dzsamala* mellett kör- vagy sorformában játszódó statikus játékokat találunk, amelyben általában csak néhány kiemelt szereplő mozog, akik a játékok dinamikáját adják. Előfordul még a rituális szempontból érdekes kapuzó játék, amely minden szereplőt tekintve dinamikus és egyfajta végtelen előrehaladást jelképez.

A játéksorozatot két rituális *oro* fogja közre keretként, az első ünnepélyesen megnyitja, míg az utolsó ünnepélyesen lezárja a húsvéti játékok szokását. A nyitó és záró *oro* egyaránt folyamatos lépőmozgásával jelöli ki a teret, az első esetben a játékok terét, a második esetben a teret, amelyből a hit szerint a *szamovilákat* elűzik. Fenti jellegzetességek a húsvéti játékokat több archaikus kultusz jegyeit megőrző szokássorozattá teszik.

²³ Кличкова 1957: 195–196.; Szemes 2002.

²⁴ A macedón folklór mitológikus lényei, vila és szamovila elnevezéssel is elerjedtek. A húsvéti hagyomány énekei különösen gyakran emlegetik őket.

²⁵ Кличкова 1957: 198.

²⁶ Bólya 2015: 193.

²⁷ Bólya 2017: 203.

²⁸ Ujváry 1969: 99–100.; Szemes 2002.; Петровска-Кузманова 2012: 115.

A porecsei húsvéti játékok a macedón folklór hagyomány egyik legérdekesebb tételét képezik, amelyben *rituális* táncok, *rituális* mozgásformák, kör-és sorformát használó *statikusabb rituális eredetű* játékok és *összejövetei* táncok is jelen voltak.

A MACEDÓN KETTŐS TRADÍCIÓ

A kettős hagyomány viszonyának mintázatai a macedón folklór esetében a magyartól eltérően alakultak. Az első, és máig egyetlen professzionális folklór együttes, a *Tanec Macedón Nemzeti Tánc- és Énekegyüttes* létrejöttékor az archaikus reliktumterep folklórja megőrzöttebb, és archaikus elemekben gazdagabb volt.²⁹ A folklór társadalmi beágyazottsága már ekkor, és később is sokkal komolyabb. Magának az archaikusabb kör-és lánc tánc kultúrának a közösségi kontextusa erősebb, formai jegyei pedig alapvetően különböznek a magyar táncanyag jelentős részétől.³⁰

A színpadi feldolgozás történeti fejlődését a magyarországgal összehasonlítva eltérő mintázatokat találunk a stilizáció, a narratíva, a művészi adaptáció és az újfolklorista irányzat megjelenését tekintve. A magyartól eltérő folklóranyag és társadalmi környezet eleve más vizsgálati módszereket feltételez a kutató részéről. Az ilyen különféle vizsgálati tárgyak a táncantropológia megállapításai szerint sem vizsgálhatóak egy egységes „integrált elmélet” keretében.³¹ A *Tanec Együttes* kezdeti repertoárja a „demonstrátorok” által egyenesen vidékről hozott folklóranyagon alapult. Az együttes bemutatkozó és máig legsikeresebb tánca, „logója” egy olyan mijak-régióbeli tánc, a *Teskoto (a nehéz)*, amely eredeti szokáskörnyezetében egy lelki újraakklimatizálódás táncban való kifejeződése. A folklóranyag *stilizációja*, bár kezdetektől jelen van egyes elemekben, csak az 1970-es évek végétől jelenik meg. Ekkor alakul ki egy olyan, populáris elemeket sem nélkülöző zenei és táncfeldolgozási forma, amely méltán tette a *Tanec Együttest* nemzetközileg is elismertté és ami máig jellemzi a folklóranyag színpadi feldolgozási stílusukat. A magyar Állami Népi Együttes esetében már Rábai műveiben jelenlévő *narratíva* csupán egy 1978-as koreográfiával nyer teret a *Tanec* repertoárjában. Az újfolklorista mozgalom is a *Tanec* keretein belül indul el. 2003-ban a vezető és néhány táncos visszahozza az első korszak falusi repertoáron alapuló műveinek kevéssé stilizált változatát. Így azóta a stilizáltabb és a kevéssé stilizált táncok is a repertoár részét képezik. Az újfolklorista mozgalom művészei révén születik meg a Viganó-i utalású choreodramma elnevezéssel illetett színpadi produkció, amely a *narratíva* újabb fokozatát jelenti, egész estés drámai mű, jelentésbe integrált táncokkal. Ennek azonban folytatását nem látjuk.³²

Fontos különbségek még, hogy a magyar néptáncszínház a macedónnál jóval korábban születik meg: a két világháború közötti időszakban, emellett sokkal erősebben kötődik egyedi koreográfusi stílusokhoz és egyedi társművészeti hatásokra megszüle-

²⁹ Az alapítás éve: 1949. Petkovski 2015: 5.

³⁰ Shay 1999: 29–56.; Bólya 2021a.

³¹ Williams 2004: 174., 186.

³² Petkovski 2015: 12–21., Китевски – Величовска 2015: 65–95.

tő művészi utakhoz. A folklór művészi adaptációja a magyar koreográfusi iskola révén új művészeti koncepciókat hoz létre a néptánc talaján. Novák a narráció új formáit, Györgyfalvay a minimalizmus alapanyagát, Mihályi mitologikus jelentésrétegek felfedezőjét, míg Timár a funkcionális és közösségi kontextusokat látja a néptánc anyagában. A magyar néptáncszínház megalkotó magyar koreográfusi iskola olyan művészi megközelítéseket adott, amelyek a néptáncot – a tágabb régióban is egyedülálló módon – autentikus művészi közegbe helyezték. A *Tanec* pedig szerencsésen felgyűjthető folklóranyaga alapján professzionális és népszerű, egyedi folklórfeldolgozási stílust alakított ki, amelyben a népi elemek a populárisakkal keverednek.³³

A *Tanec Együttes* a macedón hagyomány jelentős, érdekes szokásköreit helyezi színpadra. Céljuk az emlékeztetmegőrzés és a macedón kultúra propagálása, melyet stilizált formában és magas színvonalon visznek véghez mai napig.³⁴

A *Tanec* stilizált repertoárjának megszületésével ez a fajta hagyományinterpretáció fokozatosan terjed el az eredeti táncokat táncoló vidéki együttesek körében. Ezek elterjedésével egyre nagyobb számban stilizált folklórt bemutató együttesek alakulnak. A hagyományos folklóranyagot színpadra helyező együtteseket a macedón köznyelv és szaknyelv nem az autentikus, hanem az *izvoren*³⁵ szóval jelöli. Ennek jelentése „forrásból való”. Lassanként kialakult a kettős hagyomány, amelynek során *stilizált* és *eredeti* anyagot bemutató együttesek léteznek együtt az országban.³⁶

A *Tanec Együttesből* indul ki az – iméntiekben már említett – újfolklorista törekvés a 2000-es évek elején. Ennek nyomán alakul meg a *Makedonija Együttes a Tanec-ből* kivált táncosokból, Vladimir Janevszki vezetésével. A vezető személyében, a *Tanec* történetének kezdeteihez hasonlóan ismét etnológus, sőt doktorált kutató került egy táncegyüttes élére. Janevszki jelentős mennyiségű saját terepmunkán gyűjtött anyaggal rendelkezik. E tény a macedón folklórterületet tekintve rendkívül fontos: a mai Észak-Macedóniában a forrásfeltárás és a kutatások intézményesülése még a Balkán-félsziget többi országánál is később valósult meg a néprajztudományban és az etnológiában, más tudományokhoz hasonlóan. Ezért sajnos sok olyan archaikus szokás veszett ki a terepen a 20. század második felében, amelyet gyűjtésekkel még regisztrálni lehetett volna. E szempontból jelentős a *Makedonija* archívumában őrzött és a bemutatott tájegységi táncrepertoár.³⁷

Tehát a *Makedonija* mögött komoly néprajzi archívumi anyag áll. Az együttes vezetője a macedón táncagyomány klasszifikációját is elvégezte doktori értekezésében. Emellett fontos elméleti tevékenysége a néptánc színpadi alkalmazásának módszertani kérdéseiről való elméleti publikáció, amelynek már vannak hagyományai a Balkán-félsziget országaiban.³⁸

A *Makedonija* Együttes céljai a *Tanec*-től különbözőek: a macedón folklór bemutatását az utóbbi évtizedek néprajzi gyűjtései felől indítja el. Amellett, hogy a bemuta-

³³ Bólya 2021a.

³⁴ Китевски – Величовска 2015: 3–5.; Petkovski 2015: 18–21.

³⁵ A szót cikkemben „eredeti”-ként fordítom.

³⁶ Shay 1999: 29–56.

³⁷ Takács 1985: 515., 524.

³⁸ Vö.: Janevski 2019.; Ivančan 1971.; Petkovski 2015.

tott repertoár néprajzi tudományos háttérrel rendelkezik, a folklóranyag itt is bizonyos átalakítás alá esik a színpadi bemutatás érdekében.³⁹

A két együttes stílusa, valójában nem is különbözik olyan mértékben, mint amennyire azt az utóbbi, gyűjtött anyagot bemutató együttes szeretné. Mindennek nem csupán az az oka, hogy a két együttesben a művészek tekintetében átfedések vannak. Az okok között van az is, hogy a *Tanec*-stílus alapját a *Tanec* első vezetője, az etnológus, etnogeográfus Emanuel Csucskov és a *Tanec* első koreográfusai fektetik le.⁴⁰ Ez a stílus valahol hordozza a macedón táncfolklór jegyeit: a koreológiai és ritmikai aszimmetriát, a tánc lassú kezdését és kulminációig tartó felgyorsulását, mindezeket, mint a kör- és lánc tánc kultúra rituális múltjának nyomait.⁴¹

A *Tanec* és a *Makedonija* a művészi adaptációban a megőrzöttebb folklóranyag és a jól megválasztott populáris jegyek integrációjával alakított ki egyedi stílust, amelyben a stílus sikerességét magának a folklóranyagnak az egyedisége és az első két évtized sajátos társadalmi környezetében megszületett feldolgozási stílusa adja. A *Makedonija* formailag jobban ragaszkodik a gyűjtött folklóranyaghoz, amelyet azután színpadra adaptál kisebb változtatásokkal.

A *Makedonija* – Janevszki gyűjtései révén – kétségtelenül továbbviszi az eredeti anyagot bemutató *izvoren* együttesek hagyományát, de valójában a *Tanec*-ből elinduló, *Tanec* repertoáron nevelkedett koreográfiai világ „vissza-folklorizálása” is jelen van az együttese stilisztikai jegyeiben.

Az archivális anyag más-más módon áll rendelkezésre a két együttes életében: a *Tanec* integrálja a falusi kultúrának máig is élő elemeit, formailag szabadabb feldolgozással, míg a *Makedonija* saját archívumi és kutatások alapján visszaintegrálja és néprajzi szempontból mutatja be a macedón folklórhagyományt.

A parallel tradíciók, a macedón hagyományt tekintve tehát a legmagasabb szinten is képviselve vannak a *Tanec Macedón Nemzeti Tánc- és Énekegyüttes* és a *Makedonija Együttes* esetében. Az újfolklorista mozgalom koreográfusa által létrehozott *Makedonija Együttes* és egyetemi tanszék képviseli a falusi táncanyag stilizáltabb, míg a *Tanec* a stilizáltabb feldolgozást. Mindkét együttes sikeres, magas színvonalú repertoárral rendelkezik. Ugyanakkor a *Makedonija* sem tekinthető hagyományörző együttesnek, valójában mindkét együttes bemutató funkciókat vett fel, csupán a bemutatás és stilizáció mértéke különbözik.

A PORECSEI HÚSVÉTI JÁTÉKOK SZÍNPADI ADAPTÁCIÓI

A porecsei húsvéti játékok, népszerűségük folytán azok közé a szokások közé tartoznak, amelyeket mind a stilizált repertoárban, a *Tanec Együttes* repertoárjában, mind az újfolklorista törekvések színpadi produkcióiban, a *Makedonija Együttes* műsorában is helyet kapnak.

³⁹ Јаневски 2012: 4–9.

⁴⁰ Petkovski 2015: 80.

⁴¹ Bólya 2021a.

A *Tanec* repertoárjában az 1970-es évek végétől vannak jelen a néha akár a táncszimfonizmus jegyeit is mutató stilizált koreográfiák. A *Porecsei táncok* nem a bonyolult koreográfiák közé tartozik, egy stilizált de nem túl összetett táncanyaggal dolgozó színpadi darab. 2002-ben készült Todor Jovanov zenéjével és koreográfiájával.⁴² Az eredeti szokásanyagtól eltérően nem énekes táncokat és játékokat látunk a színpadon, hanem hangszeres kíséretű, összejövetele jellegű táncanyagot összefűző szövetet, amely a porecsei játékok mozdulatformáit és hangulati világát egy alacsony stilizáltsági fokú és nehézségű darabban komponálja egybe.⁴³

A viseletek és könnyű lépésanyag a gyermekfolklórba utal, amely helytálló, hiszen a húsvéti játékok a 20. században már a gyermekfolklórba transzformálódva éltek a terepen. Ugyanakkor a koreográfiát felnőttek viszik színre a *Tanec* együttesben, és felnőttek által is táncolható. A húsvéti szokáskörre utal a lányok fejére helyezett virágkoszorú.⁴⁴

Az eredeti szokásorból a koreográfia utalásszerű momentumokat tart meg, ezeket helyezi kifejezetten jól sikerült zenei-színpadi feldolgozásba. Egyes rituális vonatkozású mozgásformákat is megjelenít: rituális *oro* egyenletes sétálólépése, négysoros egymással szemben haladó táncforma, kapuzó játék haladó formája, természetesen a láncforma, a két koncentrikus kör formája és a macedón hagyomány rituális táncaira jellemző technikai egyszerűség.⁴⁵

A rituális táncanyag utánérzése tehát a koreológiai⁴⁶ és plasztikai⁴⁷ egyszerűségben mutatkozik meg. Ezt a zeneszerző / koreográfus a *Tanec* alkotóitól megszokott stilisztikai eszköztárral formálja: a meglevő táncanyag jól megszerkesztett színpadra komponálásával, eredeti szokásra utaló mozgásformákkal és stílusbeli jegyekkel, a macedón népzene tételeinek jól befogadható hangnemi és ritmikai váltásokkal rendelkező szövetbe foglalásával, a tempó fokozatos gyorsulásával a kulminációig.⁴⁸

Az alkotó a játékok eredeti sorrendjétől eltér, koreográfiai megfontolásokból. A szokásanyagot művészi szabadsággal kezeli. Bizonyos koreográfiai jegyeiben jobban jár el a másik színpadi átdolgozásnál: a kezdő táncban (amely az eredeti szokásban a záró tánc) a *Tanec* koreográfusa a *folyamatos mozgást*, vagyis az adott tánc lényegét megtartja, sőt egyes helyeken az eredeti sétálólépéseket is. A kaputartó játék megoldása is hiteles folyamatos haladásával, pedig kevés számú leány áll hozzá rendelkezésre az eredeti szokáshoz képest; ez a rész a *Makedonija* változatában hasonló.

A koreográfia diffúziója a terepen széleskörű, más stilizált *Tanec* koreográfiákhoz hasonlóan. Népszerű voltát jelzi, hogy ma is több együttes repertoárján szerepel.⁴⁹

⁴² Petkovski 2015: 48–52.; Китевски – Величковска 2015: 83.

⁴³ A *Porecsei táncok* egy gyermek együttes előadásában: <https://www.youtube.com/watch?v=hgikzHi39tg> (Letöltés: 2020. 01. 20.)

⁴⁴ Кличкова 1957: 193.; Лазар 2012: 48–78.; Китевски – Величковска 2015: 83.

⁴⁵ Јаневски 2019: 10–24.; Бólya 2020: 28–34.

⁴⁶ A lépésanyag szerkezetében.

⁴⁷ Térformákat tekintve.

⁴⁸ Petkovski 2015: 77–80.; Bólya 2021a.

⁴⁹ Dunin 1991: 203–213.; Petkovski 2015: 74., 94.



1. kép. Kaputartó leányok. (Fotó: Bólya Anna Mária, Makedonszki Brod, 2013.)

A *Makedonija Együttes* változata, Vladimir Janevszki 2012-es koreográfiája alapvetően a Vera Klicskova által filmre vett szokás-újrajátszást veszi alapul. A koreográfia legtöbb formai jegye megismétli az eredeti népszokást. Nem minden játékot mutat be, de a sorrend az eredetinek megfelelő az összejöveteli *orók* hátra sorolásától eltekintve. A *Tanec*-féle változattal ellentétben összefűzve, de elkülöníthetően mutatja be a játékokat, eredeti énekek és szövegek kíséretében. A színpadi bemutatásban a kezdő rituális *oro*, a kaputartó játék, a *kigyó*, az *összetört edények* a záró rituális *oro*, majd összejöveteli hangszeres kíséretű *orók* jelennek meg. Az egész színpadi produkció gyűjtött anyagra épül, azonban itt is találunk változtatásokat. A kezdő *oróban* éppen a lényeg, sétálólépés, az egyenletesség marad el egy egyszerű tánclépésanyag beillesztésével. Az összetört edényekben a játék egyik lényeges eleme, hogy a *szandadija* kendőjével kör körüli pályára üzi a rendetlen háziasszonyt, itt túl finomkodó stilizáltsággal jelenik meg. A záró *oro* meg-megtorpanó lépésanyaggal tagolt az állandó végtelen mozgalmasság helyett. A felvételen látható kánonszerű éneklés is hiányzik. Így éppen a végtelenre utaló szimbolika maradt ki az autentikusságot képviselő színpadi feldolgozásból, ami a húsvéti rituális szokások, táncok sajátossága.⁵⁰ A néphitanyag szempontjából legérdekesebb *édes hús* kimaradt a sorozatból. A viseletek szépek és egyediek, de a színpadiasság itt is megjelenik, például a lányok túl erős, fényes rúzszt sem nélkülöző sminkje miatt. A kapuzó *Kalen broj*, *malen broj* megoldása jó, a kis létszám ellenére jól mutatja a mozgásforma végtelenségét. A *Tanec*-éhez hasonló megoldás a lányokat a néző számára nem szemből, hanem oldalról mutatja, ami kevésbé színpadias, a mozgásforma haladó voltát jobban hangsúlyozó megoldás. Bizonyos keveredések jelen vannak a produkcióban. Az utolsó *oro* nem eredeti énekével, hanem a húsvétot búcsúztató – a macedón folklórban egyébként népszerű – a húsvétot megszemélyesítő

⁵⁰ Величковска 2008: 43–48.; Ujváry 1969:158–160.; Ratkó 2011: 485.

húsvétbúcsúztató énekkel társítva szerepel, valamint a piros zászlót tartó leány is végig jelen van a bemutatásban.⁵¹

A sorrend egyik változatnál sem teljesen pontos. A *Makedonija* verziójában kihagytak fontos játékokat és az összejövetelel *orókat* az egész feldolgozás legvégére helyezték. A *Tanec* célja eleve nem a népszokás színpadra állítása, alkotója a koreográfia kívánalmait veszi figyelembe népszokás formai jegyeivel szemben.

ÖSSZEFOGLALÁS

A Shay és Nahachewsky által leírt és vizsgált kettős hagyomány ma is detektálhatón jelen van a macedón folklór terepen.⁵² A „kétfajta folklór” a legmagasabb szinteken is megjelent: a *Tanec-ből* kinőve majd attól elválva létrejött a *Makedonija Együttes* és az egyetemi szintű néptáncos képzés. Ez az újfolklorista mozgalom – eltérően a magyar kultúrától – Macedóniában csak a 2000-es évek elején indult el. A legmagasabb szinten azonban a magát autentikusnak tekintő újfolklorista színpadi feldolgozások is változatnak a folklóranyagon a színpadi megmutatkozás igényei folytán. Így az „első hagyomány” anyaga közelít a „második”, bemutató funkciókat felvett és stilizált hagyomány felé.⁵³ A porecei húsvéti játékok kapcsán a *Makedonija* előadása formailag és sorrendjét tekintve közelebb áll az eredeti folklóranyaghoz. A stilizáltabb és átdolgozottabb *Tanec* előadás a rituális lényegű jegyekből megtart néhányat, olyanokat is, amelyeket a *Makedonija* előadás elhagyott. Az újfolklorista előadás tehát formailag sokban visszahozta ez eredeti szokásanyagot, míg a *Tanec* előadása művészi szabadsággal kezelve a szokást, lényegi elemeket megtartott abból.

Mind a kettős hagyomány, mind pedig az autentikusság kérdését érintették az eddigi folklórkutatások és az etnológia, valamint a kulturális antropológia egyes tételeinek megállapításai. A 20. század derekától kezdve felmerül a folklór kontinuitásának kérdése, az értelmezési keret tudományosságának kételye a színpadi folklór funkcionalitását tekintve. Művészetelméleti szempontok az ún. néptáncprodukciók kapcsán elsősorban a tánc történeti kutatásban és tánckritikában bukkantak fel. Már már elkerülhetetlen az autentikusság újraértelmezése és a tradíció táncművészetbe való integrációjának elméleti keretbe foglalása. Erre tett kísérleteket jelen cikk és a bevezetőben említett előadás.

2021-ben a színpadi folklórbemutató autentikussága sokféle diskurzusban megközelíthető. A formai elemekhez való végletes ragaszkodással a folyamatosan változó hagyomány kimerevítése következhet be.⁵⁴ Ez a folyamatosan változó néptánc-hagyomány esetében is így van. A néptánc „második létezésével” már egy környezetéből kiragadott

⁵¹ Кличкова 1957: 198. Egy teljes és egy részletekben való előadás:
<https://www.youtube.com/watch?v=PzW2hBOvD0Y> (Letöltés: 2020. 01. 20.)
<https://www.youtube.com/watch?v=91b42AG6-Z0> (Letöltés: 2020. 01. 20.)

⁵² Shay 1999: 31., 51. Nahachewsky 2001: 20., 25., 26.

⁵³ Hoerburger 1968: 30–32.

⁵⁴ Liszka 2007: 268–271.

anyag újraélesztése és kultivációja történik.⁵⁵ Egyes elméletek a funkcionális autentikusság fontosságát hangsúlyozzák a formai autentikussággal szemben.⁵⁶ Liszka József és Faragó József mutat rá az organikus és organizált folklórhagyomány szembenállására, amely kettőből az utóbbi egy régebbi állapot tudatos megőrzésére fókuszál, így nem organikus. Ebben az értelemben a stilizáltabb együttes színpadi produkciói a maguk módján organikusabbak, hiszen az 1970-es évekig gyűjthető anyagot a populáris zene és más kortárs igényeknek megfelelő elemekkel és az eredeti szimbolikai jelentés művészi szabadsággal való hangsúlyozásával a kortárs társadalom kulturális igényeinek élő és néha változó kifejezőjeként tartják műsoron. Az *Makedonija Együttes a megőrzést*, míg a *Tanec* feldolgozása az inkább az *élő kultúrát* képviseli.⁵⁷

A művészetelméleti vizsgálati szempontjából a színpadi néptáncprodukció autentikusságát pedig a *művészi minőség* jelenti.⁵⁸ A színpadi néptáncos autentikussága tehát nem csupán a formai ismétlésben, a hagyomány kimerevítésében keresendő, hanem az eredeti folklórhagyomány rugalmas változási és kultúrafelvevő folyamatainak repertoárba való építésében rejlik.⁵⁹

A két produkció esetében a második formai megközelítésekkel él, míg az első a művészi szabadság jegyében alkot. Mindkét koreográfia emlékezetmegőrző funkcióval bír a macedón etnikumhoz tartozó lakosság számára. Az első a hazai közönség számára ismert utalásokkal él, míg a második jól nyomon követhető módon mutatja be az 1970-es években zenei, verbális és kinetikus emlékezetben élő mozgásos-énekes hagyományt.

Irodalom

BARTHA Elek

2014 Szent kutak Macedóniában. *Ethnica* 16. 1. 40–41.

BÓLYA Anna Mária

2015 *A tánc szerepe a macedón szakrális hagyományban. Doktori értekezés.* Debrecen: Debreceni Egyetem, Néprajzi Tanszék.

2017 Игрите на пролет: велигденски игри во порече и игри на велигденскиот пост во унгарскиот фолклор – споредба, анализа на форми и содржини. In Китановски, Антонијо (szerk.): *Годишен зборник*. 193–210. Штип: Универзитет “Гоце Делчев”.

2020 A macedón rituális tánc hagyomány jellegzetességei. *Macedón Tudományos és Kulturális Közlemények* 3. 1. 28–34.

⁵⁵ Hoerburger 1968: 30–32.

⁵⁶ Nahachewsky 2001: 18., 22.

⁵⁷ Vö.: Liszka 2014.; Faragó 1978.

⁵⁸ Kovács 2020: 102–108.

⁵⁹ Bólya 2021a.

- 2021a *Adalékok az állami népi együttesek történetéhez – A folklórányag színpadi feldolgozásának kérdései a szkopjei állami népi együttes kapcsán.* Előadás a Magyar Művészeti Akadémia Művészetelméleti és Módszertani Kutatóintézete által rendezett „A magyar néptánc évtizedei” című online konferencián. (Időpont: 2021. 02. 01.)
- 2021b *Tánc és szakralitás – A tánc szerepe a macedón szakrális hagyományban.* Debrecen: Debreceni Egyetem, Néprajzi Tanszék MTA–DE Néprajzi Kutatócsoport. /*Studia Folkloristica et Ethnographica* 83./
- DUNIN, Ivancich Elsie
- 1991 Transmission and diffusion: Macedonian dances 1938–1988. In Giurchescu, Anca – Felföldi László (szerk.) *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae – 16th Symposium of the ICTM.* 203–213. Budapest: Akadémiai.
- FARAGÓ József
- 1978 A szerves (organikus) és szervezett (organizált) folklór. In Verebélyi Kincső (szerk.): *A folklórizmus egykor és ma.* 29–36. Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Művelődési Központ. /*Folklór, Társadalom, Művészet*, 4–5/
- HOERBURGER, Felix
- 1968 Once Again: On the Concept of “Folk Dance”. *Journal of the International Folk Music Council* 20. 30–32.
- IVANČAN, Ivan
- 1971 *Folklor i scena: Priručnik za rukovodioce folklornih skupina.* Zagreb: Prosvjetni sabor Hrvatske.
- ЈАНЕВСКИ, Владимир
- 2012 Подготовка на сценска адаптација. *Зборник на трудови IV, Илинденски денови,* Битола: НУ Центар за култура. 4–9.
- 2019 *Етнокорелолошка класификација на ората во македонија.* Скопје: Здружение на етнокорелолози на Македонија.
- ЈАНКОВИЋ, Даница
- 1938 Празничне народне игре у Поречу у Јужној Србији. *Гласник Етнографског музеја,* 13. 24–29.
- 1940 Народне игре у Кичеву и околини, *Гласник Етнографског музеја у Београду.* 95–112.
- КИТЕВСКИ, Марко – ВЕЛИЧКОВСКА, Родна
- 2015 “Танец”: Душата на Македонија. Скопје: Ансамбл за народни игри и песни на Македонија” Тан”.
- КЛИЧКОВА, Вера
- 1957 Велигденски обичаи во Порече. *Гласник на Музејско-конзерваторско друштво на Македонија.* 160–202.
- KOVÁCS Örs Levente
- 2020 A (nép)táncszínház, mint az autentikus, hiteles színpadi néptánc lehetősége a Magyar Elektra kontextusában. *Valóság* 63. 8. 102–108.
- LÁZÁR Katalin
- 2012 Történetiség a népi játékokban. *Ethnographia* 123. 48–78.

LISZKA József

- 2007 Kimerevített hagyomány. Gondolatok a kisalföldi farsang némely megnyilvánulási formáiról. In Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* 262–272. Budapest: Balassi.
- 2014 Hol ringtak a bölcsők? Kérdések és válaszkísérletek a Kőműves Kelemenné balla dájával kapcsolatban. *Fórum Társadalomtudományi Szemle* 16. 1, 3–32.

NAHACHEWSKY, Andriy

- 2001 Once Again: On the Concept of “Second Existence Folk Dance”. *Yearbook for Traditional Music* 33. 17–28.

PETKOVSKI, Filip.

- 2015 *Approaches in Staging and Choreographing Folk Dance in The National Ensemble of Folk Dances and Songs of Macedonia–Tanec.* Oslo: Norwegian University Of Science And Technology.

ПЕТРОВСКА-КУЗМАНОВА, Катерина

- 2012 Велигденски игри – етнотеатролошки осврт. *Снектар.* 60. 111–118.

RATKÓ Lujza

- 2011 A tavaszi falujáró-kapuzó játékok. In cabello, Juan – C. Tóth Norbert (szerk.): *Erősségénél fogva várépitésre való. Tanulmányok a 70 éves Németh Péter tiszteletére.* Nyíregyháza: Jósza András Múzeum.

RISTESKI, Ljupčo S.

- 2011 Josef Obrebski’s Anthropological Research on Macedonia. *Етноантрополошки проблеми*, 6. 837–858.

SHAY, Anthony

- 1999 Parallel Traditions: State Folk Dance Ensembles and Folk Dance in “The Field”. *Dance Research Journal* 31. 1. 29–56.

STRAUSZ Adolf

- 1897 *Bolgár néphit.* Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.

SZEMES Péter

- 2002 Rítus és tragédia. *Pro Philosophia Füzetek.* 32. 83–104.

СОЛУНЧЕВ, Веле

- 2004 *Велигденски празнични игри во Порече – дипломска работа.* Скопје: Универзитет Св. Кирил и Методиј во Скопје, Природно математички факултет – Институт за географија, Завод за етнологија.

СВЕТНЕВА, Анета

- é.n. *Порече.* http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/PORECHE/Tekstovi/Opsto_z_a_Poreche.pdf (Letöltés: 2013. 05. 05.)

TAKÁCS Miklós

- 1985 A Kárpát-medence, az Alpok délkeleti része és a Balkán-félsziget kapcsolatai a 7–9. században. A jugoszláviai kutatások újabb eredményei. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 2. 503–530.

UJVÁRY Zoltán

- 1969 *Az agrárkultusz kutatása a magyar és az európai folklórban.* Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem.

ВЕЛИЧКОВСКА, Родна

2008 *Музичките дијалекти во македонското традиционално пеење*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

WILLIAMS, Drid

2004 *Anthropology and the Dance. Ten Lectures*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.

Bólya Anna Mária

PhD, Magyar Táncművészeti Egyetem, Egyetemi docens, MMA, Művészettelméleti és Módszertani Kutatóintézet, Tudományos munkatárs
e-mail: info@bolyaannamaria.hu

Anna Mária Bólya

**Problems of staged folklore performances
in relation to a western Macedonian Easter custom**

The author examines the ethnographic and artistic issues of staged folklore performances in connection with the archaic custom that persisted in the Macedonian countryside until the 1970s. Due to the isolation of the Macedonian Poreche region, it preserved Easter games, the parallels of which can also be found in the Hungarian Lent games. However, the Macedonian Easter plays have preserved more archaic elements than the Hungarian ones, and together with the two *oros* (chain dance) that frame them, they carry ritual traces from an agricultural cult. The author examines the two types of theatrical processing of this interesting series of customs, in the light of the historical patterns of the “parallel traditions” created by the acquisition of stylized theatrical folklore.

Képeslaphasználat, kommunikáció

Másfél évszázaddal ezelőtt, 1870-ben jelent meg Európában a rövid közlendők és üdvözetek praktikus formája, a képes levelezőlap. Az új kommunikációs eszköz a 19. század végén már általánosan elterjedt volt, a 20. század elején pedig minden társadalmi réteg, így a parasztság is használta. Alacsony postai tarifája mellett ez annak is köszönhető, hogy az akkor leggyorsabb kommunikációs eszköz, a telefon még a nyugat-európai országok háztartásaiban sem volt elterjedt. Így a legtöbb ember számára a levelezőlap volt az elérhető leggyorsabb eszköz a rokonokkal, barátokkal és üzletfelekkel való kapcsolattartásra. A képeslapok ábrázolásai szavak nélkül is üzenetet hordoznak, bemutatják, hogy feladójuk hol tartózkodik, tükrözhetik érzéseit és élményeit, alkalomhoz kapcsolódó jókívánságait. A 19–20. század fordulójától a városokról, üdülőhelyekről készült lapok mellett szélesedett a tematika: üdvözlőlapokat küldtek közösségi és családi ünnepekre, fontos hírközlő és reklámszerephez jutott, továbbá felhasználta a kultuszteremtő politika és az állami propaganda is. A magánéletben sokszor alkalom sem kellett, az illusztráció volt a fontos, ami miatt az emberek a lapot postára adták, a címzett pedig örült, ha ő is kapott ilyet. A képes levelezőlap aranykorának tartott századelőn divat volt a polgári családokban a képeslapalbum, amelyben a postán érkezett tájlapokat, zsánerképeket és szerelmi üdvözeteket őrizték.¹

A szerencsi Zempléni Múzeum milliós nagyságrendű képes levelezőlap gyűjteménye alapján feltárható a műfaj tematikai és technikai sokszínűsége, és bemutatatható másfél évszázados története. A megjelent feldolgozásokban, városképi albumokban kevés szó esik a képeslaphasználat részleteiről, az illusztrációkhoz kapcsolódó személyes közlésekről.² Jelen tanulmányban ezek bemutatására, érzékeltetésére teszünk kísérletet.³ A vizsgálat időkerete a műfaj aranykorának számító 19–20. század fordulójától a 20. század közepéig tart, csak néhány esetben idézünk későbbi lapokat. Ebben a korszakban a képeslap tematika és a használat teljes spektruma megfigyelhető, így érzékeltethetők azok jellemző formái, kép és szöveg összefüggései.

A modern képeslap története akkor kezdődött, amikor az emberek számára az üzenetben az illusztráció lett a meghatározó, amelyet kiegészítettek a mellé írt szöveggel. A 20. század elejéig a képes levelezőlapok hátoldalát csak a címzésre lehetett használni, és ide ragasztották a bélyeget. Az 1880-as, 1890-es években a másik oldal egynegyedét, egyharmadát vagy a felét foglalta el a kép, és a fennmaradó üres felületre írhatták az üdvözlő sorokat. (1. kép) A századfordulóra megnőtt az illusztrációk

¹ A téma részletes feldolgozását, a magyar képeslap történetét lásd: Petercsák 2020.

² Az utóbbi évtizedekben megszáporodott szakirodalomból L: Balázs 2005.; B.Gál – Guszmanné Nagy 2007.; Barna – Halász 2017.; Erős 1985.; Fazekasné Majoros 2005., 2011.; Lőrinczi 2019.; Petercsák 1981., 1989., 1994., 2015., 2020.; Rappai 1995.; Tasnádi 2013.; Willoughby 1992.

³ Ez a közlés a magyar képeslap történetét feldolgozó könyv (Petercsák 2020) kiegészítésének tekinthető, hiszen ott nem volt lehetőség e témakör publikálására. A nem hivatkozott képeslapok a Zempléni Múzeum gyűjteményében találhatóak.



1. kép. Üdvözlét Gölniczbányáról. 1899. Zempléni Múzeum (ZM) 0177305

mérete, szinte az egész oldalt kitöltötték. A gyártók a képek alá különféle sztereotip szövegeket: például „Üdvözlét Budapestről”, „Boldog Újévet” nyomtattak. A lap feladója egyszerűen aláírta a nevét, vagy ami általánosabb volt, a kép alá, köré vagy az illusztrációra írta közlendőjét. Ez azonban zavaró volt, ezért 1902-től több országban engedélyezte a posta a hátlap megosztását címzés és írásbeli közlés számára. Magyarországon 1905-ben már ilyen képeslapok voltak forgalomban. 1906-ban a postai világegyesület (UPU) döntése alapján külföldre is lehetett ezeket a lapokat küldeni. A képes levelezőlapok hátoldalának megosztása mint korszakhatár a dátum nélküli lapok korának meghatározásához is segítséget nyújt.⁴

KÉPESLAPOK UTAZÁSRÓL, ÜDÜLÉSRŐL, BÚCSÚJÁRÁSRÓL

Az új levelezési eszköz kezdettől fogva szoros kapcsolatban állt az utazással, hiszen a legtöbb képes levelezőlapot azok küldték szeretteiknek, barátaiknak és munkatársaiknak, akik valamilyen célból rövidebb-hosszabb ideig a lakóhelyüktől, családjuktól és munkahelyüktől távol tartózkodtak. Az ember természetes igénye, hogy aki közel áll hozzá, arról szeretné tudni, hol van, merre jár, milyen élmények érik, vagy milyen nehézségekkel küszködik? Erre kiváló eszköz volt a képeslap, amelynek ábrázolásai maguk is sok információt nyújtottak a tartózkodási helyről, a hozzá fűzött sorok pedig az illető kedélyállapotáról és a helyhez fűződő kapcsolatáról vallottak.

A városképek és tájképek, különösen az üdülőhelyekről küldött lapok tudósítanak, hogy a feladó éppen hol van, mikor érkezett oda, vagy mikor szándékozik elindulni

⁴ Petercsák 2020: 27–28.



2. kép. Herkulesfürdő. 1898. ZM 163308

onnan. Emellett általában röviden beszámol arról, hogy érzi magát, mivel tölti az idejét, milyen az idő, mi tetszik és mi nem tetszik neki. Az aláírásokból azt is megtudhatjuk, hogy az illető éppen kinek a társaságában van. Idegeneknek nem szokás képeslapot küldeni, csak a hozzátartozóknak vagy jó ismerősöknek, barátoknak. Eből a szempontból sokatmondó a szöveg stílusa és az aláírás is. Jól érzékelhető, hogy valakinek barátságából küldték-e a lapot, vagy a távolból is kellő tisztelettel viszonyultak a címzetthez.⁵

Már a 19–20. század fordulóján kedvelt hegyvidéki gyógyhely volt az erdélyi Herkulesfürdő, ahol több mint száz féle képeslapot lehetett kapni. Egy 1898-ban innen küldött litografált mozaiklap, a jobb alsó sarkába nyomtatott helynevet egészítette ki a feladó kézírással: *Herkules fürdőből szívvelyes üdvözlését küldi tisztelője Szvetlik.* (2. kép) Az édesapa 1903. július 15-én tudatta családjával, hogy tegnap este ide érkezett. *Remek szép hely* és leírja, hogy melyik épületben lakik. 1906-ban Gábor lelkendező sorai – *Szívesen köszönt a csodás helyről tisztelő híved* – dicsérik a fürdőt. Beszédes a Herkulesfürdő melletti Pécskáról budapesti „úrhölgynek” 1903-ban küldött aláírás nélküli lap szövege: *Cserna völgyét küldöm soraim kapcsán, hogy gyönyörködjék benne. Vele együtt küldöm az ózondús levegőt is, mely ott terem s benne lengedez. Ha nagy meleg van, a Cserna hűs vize bőszégesen áll rendelkezésre. Ezen igazán kedves szívességemért hálás köszönetét fogadva csókolom kis tündér ujjait.* 1907-ben Pali így írt Magduskának: *Jó lenne itt lennie velünk, itt aztán lehetne sétálni az erdőbe s mázskálni a magaslatokat.* Személyes kapcsolatot tükröz Wosinszky lapja 1905-ből: *E bájos helyen, hol T. néni évente megfordult emlékezem meg a betegről. Kérve a jó*

⁵ Németh 2011: 125–135.

*Isten áldását rá.*⁶ Mariska csak ennyit írt herkulesfürdői tréfás lapjára: *nincs semmi bajom*. A Temesvár melletti Buziásról küldött képeslapokon a feladó (Kálmán) beszámolt arról, hogy 1905 júniusában már az első napon nagy banketten vett részt, amelyen legalább hetven vendég mulatott. Volt ott cigányzene és folyt a pezsgő reggel háromig. Sikertült összeismerkednie mindenkivel, köztük egy csomó szépasszonnyal és lánnyal. Július 3-án a nagy hőséget esti csónakázással enyhítették a tavon. Szeptember 2-án viszont már arról panaszkodott, hogy a fürdőélet megszűnt, így a vidéki élet ismét egyhangúvá vált. A szovátai fürdőhelyről egy 1910-es beszámoló tudósít: Beliczky Ferencné Harcsarik Eleonóra július 9-én hangversenyen volt és egy szép tűzijátékot élvezett a balkonról.⁷ A pöstyéni fürdőről több írás is született. 1901-ben küldték a Ferenc József fürdő képét e szöveggel: *Édes Irénkém nézd Ágnes ebben a szép házba megy fürödni... Én még sokáig itt maradok egész szüretig*. 1902. augusztus 19-én a Vág részletét tutajosokkal bemutató képeslappal illusztrálták a jó helyet: *Édes Elzám! Nagyon szép helyen vagyunk! Jól is érezzük magunkat, úgy annyira, hogy itt maradunk szeptemberig. Csókolunk sokszor Irénke – Iris*. László 1905. szeptember 10-én tudatta testvéreivel, hogy a fürdő nagyszerű, de *kár, hogy kevesen vannak már itt*. Ritka felvétel a trencsénteplicei kénes hőforrások és iszapfürdők termében ülő katonákat ábrázoló 1914–1915-es kép, amelyen alszár sérülés kezelése folyik. Ehhez kapcsolódik Miksa beszámolója feleségének és szüleinek a kezelés eredményességéről. Egy dunántúli gyógyfürdőről, Hévízről írta 1899-ben Bajnóczy kecskeméti ismerősenek: *örvendetesen tudatom, hogy a cura megkezdése óta is tetemes javulás észlelhető beteges kéz izmaim körül*. 1941-ben gyönyörű helynek nevezte a feladó, 1950-ben pedig jó az ellátás, javulok, olvasható.

A balatoni nyaralásról 1905-ben írt gyermeki sorok őszinte vallomást jelentenek: *Kedves Kálmán bácsi! Sokszor gondolom, jobb itt lubiczkolni, mint az iskolában tanulni. Üdvözlettel hálás tanítványa Laci*.⁸ A tó népszerűségére utalnak a képeslapokra írt szövegek. Éva küldte nagymamájának e sorokat: *Szerencsésen megérkeztünk. Az idő kellemes máma megyünk a strandra, ha kíváncsi vagy nézd meg a képet*. A balatonalmádi strandfürdő képéhez írta beszámolóját Irén 1929-ben, és küldte budapesti barátnőjének: *Hogy szép ez a hely, azt tudod, de ez igazán Neked, illetve Nektek való, itt ma is ... reggel 4-ig szólt a muzsika és addig táncoltak meg énekelgettek, no de ma már ennek dacára aludtam is 12-től még megszokom mikor jöttök le?* Mariska írta testvéreinek 1907-ben: *Olyan szomorú vagyok, hogy nem írsz többet. Leveleid tartalmát úgy szeretem éppen azt írsz ami engem érdekel. Mit csinálsz mindig? Én egy kissé gyenge vagyok a Balatonban levő fürdéstől mert a vize roppant erős*.⁹ Egyenlőre pompásan lubiczkolunk a hűs Balatonban – írta 1935-ben az egyik nyaraló hölgy barátnőjének, és arról is tudósította, hogy – *Jelenleg kinlódom még lázam is van, alaposan leégtem rémes fájdalmas, nem tudok még ölelni sem! Még 8-10 napig itt leszünk... Elég drága*

⁶ A lapot Szekszárdra küldték, így elképzelhető, hogy a múzeumot alapító Wosinszky Mór régész volt a feladó.

⁷ Németh 2011: 127–129.

⁸ A régi Magyarország... 2003: 79.

⁹ A régi Magyarország... 2003: 77.



3. kép. Fürdőzők Cirkvenicán. A hátoldalon elkezdett üzenet a képbe írva folytatódik. 1908. ZM 0137292

minden rémesen folyik a pénz a Balaton mellett. Érdekes párosítás a kép és szöveg között egy 1907-es „Balatoni halászat” feliratú lap vitorlással és halászcsonakokkal, valamint *A balatonba már sokat fürödtünk. Csókol sokszor (Szőcs) Sárika.*

A gyulai Ladics és Kliment polgárcsaládok egymásnak küldött képeslapjai a felvidéki és erdélyi fürdőhelyek mellett Adria tengeri élményeiről is beszámoltak. Ladics László és felesége, Margit, valamint négy gyermekük 1906. július 10-én indult el, és 12-én érkeztek meg Cirkvenicába, ahol tűrhető lakást kaptak a Miramareban. Másnap arról írtak, hogy a fiúk már fürödtek, de ők még – bizonyára a hideg idő miatt – nem merészkedtek be a tengerbe. A gyerekek 14-én küldött lapján is az szerepelt, hogy szakad az eső, majd megfagynak, viszont 17-ére már jobb lehetett az idő, mert vígan lubickoltak és néhány nap alatt jól leburnultak. Naponta kétszer fürödtek: délelőtt a szabadban, délután a fürdőházban. A két gyerek úszni tanult, akiknek az édesapjuk vett olyan „hólyagot”, ami fenntartotta őket a vízen. Bandi 1913. június 2-án arról írt Ladics Gyulának, hogy Fiume környékéről előző nap kiköltözött a velencei Lidóra, és két hétig ott maradt. Azzal próbálta a címzettet is oda csábítani, hogy a víz 22 fokok és micsoda nők vannak ott; ráadásul mindegyik testhez álló trikóban fürdik!¹⁰(3. kép)

Két testvér, Zoltán és Zelma 1902 szeptemberétől 1903 augusztusáig tartó európai utazásának állomásait örökíti meg édesanyjuknak Budapestre küldött, és általa albumban megőrzött képeslapok küldeménye. A testvérek ausztriai és svájci városokból naponta írtak haza feltüntetve a lapon látható épületet és beszámoltak élményeiről, valamint az időjárásról. Az egyik képeslap szövege nagyon kifejező: *Kedves Mama,*

¹⁰ Németh 2011: 133–134.

úgy sajnálom, hogy ezeket a szép helyeket nem láthattad természetben. Zoltán. Édesanyjuk levelezőlapokon válaszolt, ezért mindig megírták címüket.

A városképi lapok ábrázolásai magukban is arról tudósítják a címzettet, hogy küldője azon a településen van, a mellé írt sorok pedig az élményt aktualizálják. Néhány egri példa: szőlőhegyet is ábrázoló egri panorámaképhez írta a feladó 1908-ban, hogy *Sándor bácsiéknál voltunk szüreten... nagyon jól mulatunk, már négy nagy szüreten voltunk.* 1932-ben írta a feladó Gárdonyi Géza várbeli sírjáról készült lapra: *A filléres gyorsal ma Egerbe jöttünk és megnéztük elejétől, sőt még a föld alatt is. Kellemes emlékekkel megrakodva távozunk.* A 20. század közepén ilyen véleményeket fogalmaztak meg: *Most Egerben üdülök. Igen kellemes hely, Nagyon szép kisváros. Nekem tetszik.* Lali írja nagyszüleinek: *Egerből küldöm szívjes üdvözetem. Egy tanulmányi kiránduláson vagyunk. Jól érzem magam, nincs semmi baj.* Mariska néni küldte Árpádnak Budapestre a Dobó szobrot ábrázoló lapot ezzel a megjegyzéssel: *Téged biztosan érdekel a történelem. Ez a szobor Ákinak is tetszenék, mert katonás.* Dobó István várbeli síremlékéhez nagyon illő üdvözet: *Emlékezzünk egriekről!* A minaret képéhez írta a feladó: *Gondoltam egyet és azután eljöttem Egerbe sétálni. Megragadom az alkalmat, hogy ezt be is bizonyítsam.* Kollégájának küldött egri mozaiklapon számol be részletesebben Erzsébet a városban töltött napjáról: *Séta közben az egri kazamatában is jártam. A török hódoltság idejéből felszínre került tárgyak vannak itt kiállítva. A levegő, a napfény szinte cirogat, nagyon kellemes időt fogtunk ki.* Nem volt mindenki ilyen szerencsés, hiszen Béla a miskolci Megyei Vérellátó Állomás dolgozóinak küldött lapján negatív élményt és optimizmust egyaránt megfogalmaz: *Üdvözetünket küldjük Egerből egész nap esik az eső mindenünk tiszta víz. Nagyon jól érezzük magunkat.* Ugyancsak rosszul járt az egri képeslapot küldő személy 1956-ban: *Fázva gondolunk rád az egri strandról.* Pozitív élményeket fogalmaznak meg az egri képekhez írt sorok: *Itt vagyunk Egerbe a bálba, jól érezzük magunkat; Nagyon szép és érdekes minden; Az ünnepeket Egerben töltöm és igen jól érzem magamat; Pár nap múlva itt kell hagynom szép Eger városát.*

A helyi képeslapokat munkavégzés céljából történt utazások alkalmával is használták: például az egri minaret képével értesítette egy férj feleségét, hogy szerencsésen megérkezett a városba, ahol leltározni fog. Más esetben a lapra írt szövegből megtudjuk, hogy az illető hova utazik tovább az adott településről.

Egri városképi lapokra írt szövegek érdekes felhasználásokra utalnak. A székesegyház előtti körmeneti képbe írta: *Hála a jó Istennek jó egészségnek örvendek* (1904.) 1911-ben küldte az angolkisasszonyok intézetének egri növendéke édesanyjának Terpesre az iskola nyaralójának képeslapját azzal a kéréssel, hogy jöjjön Egerbe és vegyen neki tavaszi kabátot. Egyébként az angolkisasszonyok egri, veszprémi és csopaki intézetéről sorozatok jelentek meg az 1930-as években, amelyek az iskola életét mutatták be az ebédlőtől a betegszobán át a tantermekig, hogy a növendékek ezeken a lapokon levelezhessenek. A képes levelezőlapot program értesítőként is használták: az Egerből 1905. február 22. este ¾ 8-kor elküldött lap szerint *a táncpróba szombaton 3 órakor kezdődik.* 1914. május 25-én az egri vásártér mellett álló dr. Miskovits féle házát ábrázoló lapra írta Vilma Majzik Péternének: *Édes Irénkém! Szerdán 27 ikén 5 órai teára igen szívesen látlak és szeretettel kérlek. Őszinte híved.* A gyöngyösi vásár

idejéről értesíti édesapját Gizella a Fejérváry-féle intézet képével. Városrészleteket ábrázoló lapokon a feladók beszámolnak hogylétükről, érdeklődnek a címzett családjának egészsége felől, mielőbbi felgyógyulást kívánnak és megköszönik a névnapüdvözlét, ajándékot. *Régen kaptunk levelet, csak nincs valami baj* – írták 1902-ben.

Előfordulnak a településképbbe, tájba írt feladói információk: *Itt fenn voltam a Kékes tetői Vass József kilátó fölött, itt lakunk a templom mellett a gyöngyösi Csapó utcában*, és az egri dohánygyár új épülete egyes részleteinek megnevezése. A gyöngyösi Szent Bertalan templomot ábrázoló kép alatt olvasható jellemző szöveg: *Ez gyöngyös piactere és a főtemplom, ettől 57 lépésnyire van az én ideiglenes lakásom*.¹¹ Sátoraljaújhelyről készült mozaiklapra írta a feladó 1899-ben: *ott vagyok én is a szobor mellett*. A Marosvásárhelyen élő Andor mozaiklapon értesítette hölgyismerősét 1901-ben, hogy *miután mostani lakásomat Dr. Bernárdy, a polgármesterjelölt bérelte ki, elköltözöm innen 18-án a Szent György utcába, a Mérer-szállodába, a hol étkeztem idáig*. Fontos családi eseményre utaló szöveg olvasható a veszprémi irgalmas nővérek zárdái kápolnájának a belsejéről készült és 1930-ban elküldött lapon: *Itt esküdtünk ebben a kápolnában*.¹²

A képes levelezőlapok között arra is találunk példát, hogy egy településen már az elkészülés előtt ezen a kommunikációs eszközön népszerűsítették a közösség számára fontosnak tartott épületet. 1900-ban küldték el azt a lapot Nagyváradról, amelyen a majdani színház képe látszik metszeten, és feladója az alábbi szöveggel kommentálta: *Ime bemutatom neked épülő színházunk látképét*.¹³ Az 1904. augusztus 20-án átdott egri színházról már augusztus 1-i keltezésű képeslap ismert, amely feladója az üdvözlő sorokon kívül a kép oldalához írta véleményét az épületről: *Kissé otromba ez a színház. Ugye?*

A képeslap hívogató is lehet az utazáshoz, amire a jászberényi Lehel szálloda képe fölél írt sorok vallanak 1905-ben: *Kedveseim ott Zilahon. Hogy kedvet csináljak az idejövételhez küldöm e képeslapot. Szerető Vilitek*.¹⁴ Gyöngyösi példa 1902-ből: *Hogy gusztust kapjon a jövételre küldöm a főtér egy részének látképét*. Kellemes társasági élményről tudósít Zsolnáról Gusztó egy Úrleánynak a 20. század elején írt lapján. A domboldalon legelő tehének fotója fölél írták a részletes beszámolót, amelyen négy aláírás szerepel: *Búcsúztattunk egy társunkat az erdőben, halászlé mellett, s ez alkalommal is fogadd szívélyes üdvözlétemet. A k. levélre válasz a napokban megy. Előre is köszönettel a lapokért. Halászlé – bor – zene – vidámság; csak kedves hölgyek fenntérsége társasága hiányzik ez isteni vadonban*. Több férfi aláírásával küldték Sümeghy Dezső levéltárnok úrnak Makóra 1911-ben a budapesti Kovács Lipót Magyarország Kávéháza belső terét ott ülő férfakkal ábrázoló képeslapot ezzel a megjegyzéssel: *Dodissime! A szép és összhangzatos körből száll az üdvözlét feléd*. Ezt egészíti ki: *Mindenütt jó, hej, de mégis legjobb lesz otthon. Szervusz Rózsi*. Tokaj neve összeforr a borral, így természetes, hogy ilyen jellegű üdvözlét is olvasható a városképi lapon: *Egy jó mély*

¹¹ B.Gál – Guszmáné Nagy 2007: 89.

¹² Pethő Csongor 2008: 18.

¹³ A régi Magyarország... 2003: 265.

¹⁴ A régi Magyarország... 2003: 274.

beöntés alkalmával ez Isteni helyről szívélyesen üdvözl. 1941-ben egy mozaiklap közepén 1923-as aszús üveg ábrázolás, amelyhez illő szöveg – *Tokaji csúszik, pénz fogy, irány haza. Eszerint hamarosan otthon leszünk* – jelzi a hazautazás szándékát.

Mariska a 20. század elején küldte Emiliának Kiskunhalasra a Zempléni hegység egyik falujából, Pálházáról a település református népiskoláját és templomát ábrázoló képet. Valószínűleg a jó hegyi levegő miatt volt ezen a vidéken, mert beszámolójában kiemeli, hogy már 57 kilogramm. Név nélkül utal a grófnéra, akitől egy öltözet sötét ruhát kapott. A (füzerradványi) *kastély nincs levéve tehát nem küldhetek róla lapot. hanem van egy hegynek a tetején vár romok majd azt meghozatom és elküldöm. Nem is képezed, hogy milyen gyönyörű tájon vagyok.* Már a képes oldalon jegyzi meg, hogy *nagyon kevés a hely írni.* Mivel a falvakban nehezen lehetett helyi képeslaphoz jutni, ezért a közeli nagyobb település nevezetességét ábrázoló lapot használtak üzenetközvetítésre. Így küldtek gyöngyösi lapot Abasárról 1902-ben, és a gyöngyösi vasútállomás képét ábrázoló lapra nyomtatott „Üdvözlét Gyöngyösről” aláírásban a településnevet Gyöngyösoroszira javítva értesítette 1901-ben Rezső testvérét, hogy *ilyenfajta az utolsó állomásom, a honnan ide jöttem.*¹⁵

A 21. század harmadik évtizedében elképzelhetetlen, hogy több mint száz évvel ezelőtt a képes levelezőlapok már egy nap alatt a címzetthez kerültek, ezért gyakran városábrázolások lapon értesítették a hozzátartozókat az előző napon, hogy mikor fognak hazaérkezni. Így küldték 1901-ben az erdőbényei szőlőhegyekről készült metszetet Sátorlajújhelyről Nagytoronyára ilyen felirattal: *Kérlek holnap kedden 3 órakor a kocsit vonathoz kiküldeni.* Szombathelyi lapon is másnapi érkezésről értesítette Gyula lánytestvérét. Egy Mezőkövesdről 1909-ben postázott levelezőlapot még aznap megkapott a címzett Debrecenben! Gyakori volt, hogy valakinek a megérkezéséről is képeslapon értesítették a hozzátartozókat. Így az egri városháza képével adtak hírt 1899-ben: *Nagymama szerencsésen megérkezett, levélben többet.*¹⁶ A rövid üzenetre való képes levelezőlapon gyakran használt kifejezések: *levél megy; levélben bővebben.*

A katolikus emberek számára fontos a búcsújáró helyek felkeresése, amelyekről képeslapot küldtek szeretteiknek vagy emlékként vittek magukkal haza. A Máriapócsról készült lapok a templomot kívülről és belülről mutatják mellé montírozva a könynyező Szűzanya kegyképét, de ábrázolják a templombelsőt a főoltárral és a csodák elemeit. Az 1930-as évektől a képeslapok hátoldalán már általában szerepelt nyomtatva néhány sor a kegytemplomról és a könnyezések történetéről. Készült olyan lap is, amelyre az „Imádkozzatok!” felirat volt nyomtatva. Ez a lap megőrökíti a Máriapócon történt csodás gyógyulások emlékét is. Az innen küldött lapok között gyakori az *imádságos szeretettel; üdvözlét a kegyhelyről; a Szűzanya oltalmába ajánlva imádságos szeretettel* formula.

A búcsúból mindenki igyekezett valami ajándékot vinni az otthon maradottaknak. Különösen fontosak voltak a kegyhelyről és a kegyképről készült nyomtatott lapok, fotók és képeslapok, amelyeket a Szűzanya képéhez érintve azok szentelménnyé váltak számukra. Ezeket nagy becsben tartották, mert azt nézegetve újra felidézhatték a

¹⁵ Borbándi – Szabó 2016: 146.

¹⁶ Lisztóczy – Tóth 2005: 16.

kegyhelyet.¹⁷ A Palócföld népszerű búcsújáró helye Mátraverebély-Szentkút, ahonnan szintén sok képeslapot küldtek a zarándokok, akik közül hárman írták D. Géza prépostnak: *Emlékezéssel imádkozunk itt Atyáért*. Kétségtelen, hogy a Kárpát-medence magyarságának legismertebb búcsújáró helye Csíksomlyó. Az „Üdvözlét Csíksomlyóról. A klastrom belseje” feliratú lapon 1915-ben Károly így ír mély és életre szóló élményéről: *Itt a jóságos anya lábainál imádkoztam mindnyájukért. Csaknem érzi az ember, hogy itt valóban az Isten Anya lakhelye van oly felemelő érzés veszi hatalmába a lelket, ha feltekint a fönségesen egyszerű és kimondhatatlan jóságú arcra. Oly bizalom uralja lelkünket, hogy biztosan meghallgatja kérésünket. Imádságos szívvel köszöntöm*. Az abasári búcsúvezető, előénekes Petes János, vagy ahogy a helyiek nevezték Énekes János az ország sok búcsújáró helyére vezette a falubeli híveket, és ezekről igyekezett képeslapot hozni emlékül. A Mátraverebély-szentkúti kegyképet ábrázoló lap hátoldalára rá is írta: *Vettem 1943 évben*. Az egri Minorita templom belső teréről készült lap azért érdekes, mert *Hoztam 1945 évben 1ső búcsúm emlékéül 1 darab 10 peng*. Ismerősei képeslapon értesítették, illetve hívták Nagyfügedre a Mária neve napján tartandó búcsújukra, valamint az egri Fájdalmas Anya búcsúra 1954. szeptember 20-ra. A búcsújárók meg is ajándékozták a magukkal hozott vagy postán küldött képeslapokkal, amelyekre felírta, hogy kitől kapta: például a máriapócsi kegytemplom belsejét ábrázoló lapra, hogy 1936-ban Bata Rozi nénitől.¹⁸

TÖRTÉNELEM, ESEMÉNYEK, NÉPÉLET

A képes levelezőlapok bemutatják a magyar történelem jelentős személyiségeit, eseményeit. Az ilyen lapok küldésével a feladó értesíti az otthoniakat, hogy ő is látta a nevezetes helyszínt, ahonnan gondol rájuk. II. Rákóczi Ferenc és bujdosó társait 1906. október 29-én temették el Kassán. A három hét múlva Debrecenbe küldött lap a diadalkaput ábrázolja, amit jól kiegészít az alábbi mondat: *Ezen a diadalkapun, a város elején vonult be a menet*.

A „nagy háború” éveiben elképzelhetetlen mennyiségű képeslap jelent meg a világon, amelyek nemcsak a családok és a fronton harcoló katonák kapcsolattartását segítették, hanem a tömegtájékoztatás és a háborús propaganda is élt a népszerű médium lehetőségével. A háborús illusztrációk mellé írt néhány szavas üzenetek is megnyugtatták a családtagokat, hogy a fiú, a kedves, a családapa jól van. Nyitott formája miatt könnyű volt cenzúrázni, a katonák egyébként sem közölhettek lényeges hadi információt.¹⁹ Többnyire azt írták, hogy élnek és egészségesek: *Tudatom szerencsésen vonatra ültem és most víz mesze Taljan országba. De nem baj, csak vissza is jöjek...; Abban a reményben, hogy rövidesen diadalmas véget ér a hosszú harc, üdvözlő szerető barátod; Jó volna legalább a karácsonyt együtt tölteni! Az otthonról érkező vallásos képeslapon reményt keltő szavak olvashatók: Az olasz fronttól ne nagyon féljen, mert*

¹⁷ L: Bodor 2017: 379–406.

¹⁸ Köszönöm Császi Irén néprajzkutató, muzeológus adatait.

¹⁹ Fazekasné Majoros 2005: 247–254.; Petercsák 2015: 337–354.



4. kép. Ima a fronton lévő hozzátartozóért. A feladó belföldi levelezés során könyvecsomag megérkezéséről ír. 1915. ZM 0205460.

bízom a jó Istenben és ott se lesz semmi baja.²⁰ Énekes József honvéd küldte Galíciából Sajóvárkonyban élő bátyjának, Lászlónak 1916. február 25-én az ellenséget rohamozó katonák színes képét „Von Sieg zu Zieg” felirattal. Jellemző a szöveg, amelyben az otthoniak név szerinti üdvözlésén túl a lényeg: *kivanok sok szerencsét jo egészséget ojat mint nekem van... Isten vélek és vélem is.* A valóságos témájú háborús lapokat a hátszág lakossága egymás közötti levelezésre, alkalmi és ünnepi üdvözlőlapként egyaránt használta. Így küldték el névnap üdvözlésként Pécsre 1915. február 16-án a Látomás című képeslapot, amelyen egy földön ülő sebesült katonát Jézus Krisztus fogja, így adva erőt számára a szenvedések elviselésére. Egy hasonló levelezőlapot küldött Keviczky Mária IV. osztályos tanuló 1916. december 23-án Máter Hudák Mária angolkisasszonynak Egerbe, és kívánt vele boldog karácsonyi ünnepeket. Az ilyen képeslapok polgári levelezésben való használata jelenthette a civil lakosság harcoló katonák iránti szolidaritás érzését, ugyanakkor a háborús propaganda részeként erősítették a győzelembe vetett hit reményét. (4. kép)

Készültek olyan dokumentumszerű képeslapok is, amelyek eredeti felvételek alapján ábrázolták a háborús helyszíneket, és a tűzérés felszerelésével demonstrálták a központi hatalmak erejét. Egy 15 cm-es ostromágyút ábrázoló laphoz írta Ferenc e sorokat 1915-ben: *Kedves Etuska! Ilyen mintájú ágyúval foglalkozunk mostanában. Üdvözlöm az egész családot és ismerőseket. Kézcsók.* A jóval nagyobb méretű, „harminc és feles” mozsárágyút katonákkal bemutató lapra írt üzenet – így néznek ki azok a kis ágyúk, miket az oroszok úgy szeretnek – jelzi, hogy az ellenség tartott ezektől a lövegektől.²¹

Az első világháborúban fontos szerepe volt a szerelmi témájú képes levelezőlapoknak, hiszen a kényszerű távollét párokat választott el egymástól kiszámíthatatlan időre vagy akár örökre. A szerelmi jelenetekkel illusztrált képeslapok megnyugtatták a harcoló katonákat, és reményt adtak számukra az otthonról, a kedvesüktől, hitvesüktől érkezett sorok. Sajátos szokás alakult ki a háborús években, amikor fiatal lányok a fronton lévő vagy sebesült ismeretlen katonákkal levelezve voltak segítségükre elvi-

²⁰ Rappai 1995.

²¹ Rappai 1995.

selni a megpróbáltatásokat, így erősítve helytállásukat.²² Sok katona gyűjtötte a csinos és sokszor hiányos öltözetű nőket ábrázoló képeslapokat, amelyek időlegesen felvidítetták őket. Ilyen lapokkal dekorálták a lövészárkokat és a hálókörleteket.²³

Sajátos típust alkottak azok a fényképek, amelyeket tábori fotográfusok készítettek a katonákról, és ezeket levelezőlapként postázták szeretteiknek. Egyesek családi fénykép alapján készült rajzot küldtek haza. Az ilyen lapok készítésének okáról szemléletesen vall az egyik feladó: *Kedves Mancika! Tudom, hogy szereti a szép lapokat. Itt képeslapot nem lehet kapni, tehát rajzolni kell. Azt hiszem, az értéke több.* A háború alatt a magyar honvédek Galíciából küldtek nyírfakéregből saját kezűleg készített levelezőlapokat, amelyekre illusztrációk is kerültek, valamint a tábori postai levelezőlapokat is díszíthették.

Magyarországon a bécsi döntések (1938–1940) alkalmából jelent meg nagyon sok képeslap a visszaszolgáltatott területekre történt bevonulásokról. Képes levelezőlap örökítette meg a trianoni határoszlop ledöntését és a magyar-lengyel baráti találkozást az ezeréves határon. Érdemes idézni egy ilyen lap hátoldalára írt részletet: *a rossz jobbkezemmel kitűztem a magyar zászlót. Alsó-Verecke, 1939.III. 16.*²⁴ Katonákról készült fotóképeslapot küldött Goldberger Sándor örvezető Szerencsen élő kislányának, Editnek e sorokkal: *Emléklül Editkémnek a román határról, Erdély visszafoglalása előtt a vitéz magyar határőrség között aputól.* Valószínűleg felnőttek diktálták egy kislánynak a virágcsokros üdvözlőt, amelyet Pelsőcről küldtek 1938. XI. 12-én (a Felvidék visszacsatolása alkalmából) ismerősüknek, Harsányi Gizella úrnőnek, a Rádió portásának: *Aranyos Gizinénikém! Leírhatatlan az az öröm, amelyet ma a világ minden magyar gyermeke érez. Öröm és hála ujjongó köszönet, hódolat felszabadító testvéreinknek. Hála és örömtelt szívvel köszöntöm a magyar rádió minden vezetőit. Sok sok kéz csókkal. Szeretettel Kerekes Valika. Éljen Magyarország.*

Kép és szöveg összhangjára vagy a kapcsolat hiányára egyaránt találunk példákat a Napóleont ábrázoló lapok tanulmányozása révén. Pírint Andrea kutatásai alapján a szerencsi gyűjtemény több mint félezer képeslapjának üzenettípusai közül legtöbb a turizmussal függ össze,²⁵ vagyis napóleoni helyszínekről küldték, de balatoni nyaraláson is adtak fel ilyen üdvözlőt. Az ünnepi képeslapok esetén a kép- és szövegoldal között a legtöbb esetben nem mutatható ki összefüggés. Többségük a rokoni kapcsolattartás kereteibe illeszkedik, és az egymástól távol élő ismerősök szokásos híradásait tartalmazza. Direkt kapcsolatot teremt a levelezőlap két oldala között az a fiatalember, aki a lovára éppen felszállni készülő sebesült császárt ábrázoló lapot küld, szöveges üzenetét pedig így kezdi: *Napóleoni merészséggel indulok útnak a még keményebb, gyorsabb paripán!* Az ezt követő lírai sorok után kézcsokjait küldi. Harmonikusan rímel a feladó húsvéti üdvözlő soraival az a könnyed jelenet, amelyen Napóleon csinosan öltözött hölgyek társaságában gesztikulál. Az illusztráció akár a levelezők hivatására is utalhat mint például az a csatajelenetes képeslap, amely címzettje egy honvédhadnagy,

²² Lőrinczi 2019: 52.

²³ Willoughby 1992: 111.; Rappai 1995.

²⁴ Rappai 1995.

²⁵ Pírint 2011: 437–453.

és amely két katona barátságának közvetítője. Az üdvözlő sorok és a császárt megjelenítő képoldal kapcsolatának szép példája a következő mondat: *Kedvencedre bízzuk jókívánságainkat a szép karácsonyhoz...* Egy budapesti meghívást pedig e szavakkal fogalmaz meg a feladó: *Ideálot küldöm Érted, hogy hozzon el biztosan mi hozzánk!*

A képes levelezőlap minden érdekes eseményről beszámolt, történetének első felében fontos hírközlő szerepe is volt. Érdekes az a fotólap, amely az egri Líceum előtti téren készült és témáját a kép fölé tintával írt szöveg hitelesíti: 1904. június 2. – *Úrnap Egerben – A katonaság megáldása (Párty dr. az új szepesi püspök mellett térdek Polditok)*. A képeslap postatiszta, valószínűleg a püspök mellett a szertartásban részt vevő egyik egyházi személy őrizte meg emlékként. A 20. század elején a képeslapkiadók szinte az újságokkal egy időben tudósítottak a természeti katasztrófák, szerencsétlenségek következményeit bemutató lapjaikkal. A Titanicról készült lapot küldött egy bizonyos Nándor 1912. október 23-án Philadelphiából Magyarországra az alábbi megjegyzéssel: *Ez az elsüllyedt hajó, ezen láthatod, hogy milyen nagy volt.*²⁶

A képeslaphasználat érdekes gyakorlatára példa a lipcsei Hauptbahnhofot ábrázoló képeslap, amely előtt villamos és omnibusz, a levegőben pedig egy Zeppelin léghajó látható. Ezt a lapot *Apuka* írta fiának Budapestre 1913. IX. 8-án a következő szöveggel: *Tegnap este a Zeppelin léghajót megint láttam a levegőben. A másik érdekes dolog a nagy német városokban az autoomnibusz, itt a képen is látható. A kép és szöveg jól illusztrálja, hogy a külföldön járók igyekeztek olyan képeslapokat hazaküldeni, amelyeken a Magyarországon még ritkaságnak számító vagy ismeretlen közlekedési eszközök láthatók. Egyúttal tudatták is az otthoniakkal, hogy ők valami rendkívül érdekességet láttak, és ezt az élményt így osztották meg szeretteikkel. Ezért küldtek haza a 20. század első évtizedeiben Berlinben vagy New Yorkban járók az ottani magasvasutat ábrázoló képes levelezőlapokat is.*

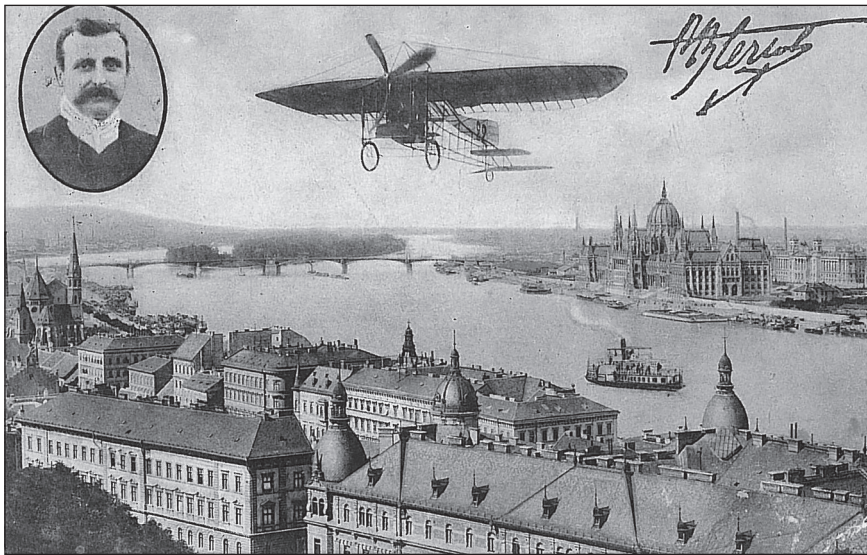
Az alkalmi képes levelezőlapok egyikén az Erzsébet híd fölött látunk egy repülőgépet „Bleriot Budapesten” felirattal. Az 1909. október 17-i bemutató élményét érzékeltetik az alábbi üdvözlő sorok, melyeket *Máli* írt hamburgi ismerősének: *Itt küldöm nektek Bleriot amint száll. Így láttuk vasárnap. Gyönyörű látvány volt egy embert repülni látni. 100, meg 100 ezer ember nézte. Tudom, titeket is érdekelt volna. (5. kép)*

A magyarországi tüzesetek közül a híres fővárosi Párisi áruház égéséről azonnal megjelentek a képeslapok, amelyek a tűzvész előtt, az égés közben, illetve a lángok martalékává vált épület romjait mutatják. Már nem tudhatjuk meg, hogy mi motiválta a feladót, hogy az égő áruház képével küldte üzenetét: *Csókol Lajos. 903. 09. 23.*²⁷ Érdekes az 1908-as gyöngyösi tűzvész után kiadott képeslap, amely még a tűz előtti állapotban ábrázolja a város látképét. Ebbe a képbe írta a feladó az alábbi információt: *16 ház és a + jelzett görög templom égett le.*²⁸ 1917-ben IV. Károly király és Zita királyné is a városba látogatott, amit természetesen szintén megörökítettek a helyi és országos, sőt bécsi kiadók lapjai. Helyi fotóműhelyben készült két képeslap mutatta be az 1940-es jászákóhalmi árvizet. Az ott lévő Dvorszky István így írt az eseményről

²⁶ Petercsák 2020:100.

²⁷ Petercsák 1989: 315.

²⁸ B.Gál – Guszmáné Nagy 2007: 118.



5. kép. Alkalmi képeslap Bleriot budapesti repülőbemutatójára. 1909. ZM 163307

1940. június 24-én pécsi ismerősének: *Ígéretemhez ragaszkodva s kíváncsiságának engedve itt küldök egy a tavaszi áradások alkalmából felvett lapot. Bugyi János tanúját látni az árvíz között. Itt minden víz alatt volt. Még a magasan álló úttestet is átszakította a víz. Az egész egy nagy magyar tenger volt. E napokban is oly vihar volt, hogy ismét elöntötte a földeket az ár. Engem is hívtak, hogy menjek nézni árvizet, de az ilyet nem szeretem látni.* 1929-ben adták ki a Dánosi csárda fotóját ábrázoló lapot *Ez a híres Dánosi csárda* felirattal. A képeslap hátoldalára írt szövegből megtudjuk, hogy itt 1907. VII. 17-én a cigányok bestiálisan kiirtották az egész családot.²⁹

A népeletet ábrázoló képes levelezőlapok között a 19. század végétől egyaránt megtalálhatók a paraszti életet romantikusan, idillikus formában és hitelesen bemutatók.³⁰ Az ilyen lapok küldésével a feladó kifejezhette a helyhez, alkalomhoz, népművészeti tárgyhoz kapcsolódó élményeit, de előfordult, hogy a képhez semmi köze nem volt a lapra írt szövegnek. Már 1899-ben küldtek mezőkövesdi matyó viseletes képeslapot Szabadkára ilyen felirattal: *Az ígért matyókat itt küldöm. Hogy tetszik? Mariska.* Matyó lányokat ábrázoló népviseletes képeslapon értesítette a mezőkövesdi feladó 1909-ben Debrecenben élő bátyját, hogy másnap az esti vonattal érkezik hozzá. Kép és üzenet összhangjára jó példa az „Élet a Hortobágyon” feliratú lap, amelyen csikós látható. 1921-ben három lány küldte a képeslapot budapesti címzettnek boldog Mária napot kívánva, s egyúttal tudatják, hogy két napot kint voltak a Hortobágyon, ahol igen jól telt az idő. (6. kép) Alkalomhoz illő képeslap Benyovszky István „Delel a ménes” című festménye, amelyet három lány küldött 1954-ben az Országos Mezőgaz-

²⁹ Petercsák 1989: 315.

³⁰ A témához lásd: Tasnádi 2013.



6. kép. Hortobágyi képeslap a korábban ott járt ismerősnek. 1912. ZM 0160037

dasági Kiállításról és Vásárról jó kedvünk van, a lovasbemutatók klasszok szöveggel. Ugyancsak a 20. század közepén rendezett budapesti Mezőgazdasági Kiállítás egyik szenzációja volt egy hatalmasra hizott disznó. Ennek a képét postázta az egyik látogató a következő kísérő szöveggel: *A kiállítás szépségeibe gyönyörködve sok szeretettel gondolunk rátok.* Bükkmogyorósról magyar csendéletet (karikás, csikóbőrös kulacs, duda) ábrázoló képeslapon küldtek üdvözlétet 1938-ban Pestszentlőrincre.

A népszokás ábrázolások között említhetjük a mohácsi busókról készült felvételt, amelyen egy jellegzetes mohácsi nádfedelű ház előtt láthatók az álarcos, ijesztő külsejű busók a helyi sokácok farsangi szokásához kapcsolódó fakürttel, kereplővel, fabuzogánnyal és díszes faragású vízfordó rúddal. Ez a levelezőlap egy 1896-os fénykép alapján készült és a képben szereplő 1526-os évszám, valamint a hátoldalon olvasható szöveg is tükrözi a szokás eredetéről vallott általános véleményt: *Állítólag a mohácsi vész alkalmával ezek szalasztották meg a törököket. Bámuld őket. Ölel Pista.*

A népies idillt megjelenítő képeslapok között a legismertebbek közé tartozik Divald Károly kiadványa „Csárdás” címmel, amely Strelisky 1895-ben készült, montázstechnikán alapuló és száz személyt ábrázoló beállított életképe nyomán jelent meg levelezőlapon. Egy ilyen lap meglepő felhasználási módja, amikor 1905-ben Béla a képbe írt szöveggel kéri Rózsikától, hogy édesanyja számára küldje el a korábban tőle megkapott hajszesz használati utasítását. Pál Erzsébet 1954-ben aratójelenetes és „Marokszedők” feliratú lapon rendelt három éjszakára szobát a Vasutas Biztosítónál Budapesten. Feri küldte feleségének Egerbe azt a színes lapot 1949-ben, amely a kukoricaszár helyes kivágását népszerűsíti. A szövegből kiderül, hogy az illető aratási munkán vesz részt, hogy *a téli búzát megkeresse*. A népies idill kedvenc témája volt a német kiadóknak is, amelyek termékei Magyarországra is eljutottak. Így küldhetett

ilyen – német tájat aratás után emeletes gazdasági épülettel, szekérrel bemutató – képeslapot Lilike 1900-ban Debrecenből budapesti barátnőjének, mintegy illusztrálva a Hortobágyot! Erre utal a képhez tartozó szöveg: *Tegnap este 9 óra óta vagyunk itt s élvezzük a pusztát. Bár némileg barátja vagyok az igazán vadregényes dolgoknak de tegnapi ide jövetel mindent felül múlt. Különben épen értünk ide hála Isten.* Ugyancsak Debrecenből küldött Béla 1902-ben Budapestre egy drezdai kiadású, aratásból hazafelé tartó német párt ábrázoló lapot Margitnak: *Nagyszerűen mulatok, semmi bajom sincs. Téged és apának kezét csókolja szerető bátyád.*

A 20. század végéről hozhatunk példát személyre szabott és a címzett hivatásához kapcsolódó néprajzi képeslap használatáról. Halasi csipkét megjelenítő lapon köszöntötte Évi az 1980-as években a Szerencsen élő Szepesvári Lászlóné hímző népi iparművészt, a Népművészet Mesterét névnapi alkalmából, valamint boldog karácsonyt és újévet is kívánt.³¹ Györffy István felvétele alapján jelent meg a Néprajzi Múzeum kiadásában egy ipolykeszi kanászt dudával ábrázoló képes levelezőlap, amelyet 2001 karácsonyára küldtek el többen egy ismert néptáncoktatónak a hozzá illő jókívánságokkal: *majd azt követően tánccal, zenével, eredményes munkával pergő boldog évet érjete meg egészségben!*

ÜNNEPI ÉS SZERELMI ÜDVÖZLETEK

Az egyházi ünnepek képeslapjainak ábrázolásai egyrészt a vallási tartalmat, másrészt a hozzá kapcsolódó hagyományokat, hiedelmeket tükrözik. Az ünnepi üdvözlőkártyák nagy részét küldők megelégszenek a képoldalra nyomtatott jókívánság némileg módosított megismétlésével. 1905 előtt legtöbbször csak aláírták azt vagy kiegészítették: például *Karácsonyi üdvözet (ét küldi); Boldog karácsonyi ünnepeket (kíván íjf. Nagy Jenő)* (7. kép) Verses köszöntőt is feladtak a 20. század első évtizedében Barátiba: *Mit ér a fa ha rosz fajta/Ha virág sem nyílik rajta/Mit ér a mély hű szerelem/Ha virága csak gyötrelem. Kedves Öcsém a legjobbakat kívánom decz. 20-án.* Az 1910-es évektől hosszabb szöveget írtak a címzési oldalra, amelyek jól tükrözik a kort és a családok problémáit is. Nagyságos Szrogh Etelka úrleánynak küldték 1917-ben: *Édes Etelka! Kedves lapját megkaptam, s nagyon köszönöm. Képzetem, hogy milyen fáradtak lehettek a Miskolczi út után. Anyus hála Istennek jól van, a fáradtság nem ártott meg neki, hozzá szokott ő már ehez, mi Miskolcziak megszoktuk a járkálást. Branka, én és mamám voltunk egy kártyavető asszonynál és igen sok jót vetett mindnyájunknak. A legboldogabb karácsonyi ünnepeket kívánjuk úgy Etelkának, mint a kedves Nénikének. A k. Nénikének k. csókom, Etelkának sokszor üdv. Mariska, és szüleim.* Méltóságos nagytiszteletű dr. Erdős Károly úrnak, egyetemi tanárnak írták 1940-ben az alábbi sorokat: *Kedves Kari! Szeretettel kívánunk kedves Mindnyájatoknak áldott ünnepet, boldog új évet. Kérlek, tarts meg bennünket továbbra is rokoni szeretettedben, Sárkánkat jóindulatú támogatásodban. Egyelőre még a reménykedő*

³¹ Szepesvári Lászlóné az 1970-es évek második felében munkatársam volt a Zempléni Múzeumban, és gyűjteménykezelőként a képeslap anyag rendezésében, nyilvántartásában vett részt.



7. kép. Karácsonyi üdvözlés. 1904. ZM 73487

várakozás állapotában vagyunk – adja Isten, hogy az új év állást is hozzon kislányunk számára. Nagyon örvendenénk, ha Pesten létedben felnéznél már hozzánk is. Isten áldását kérve Reád, szeretteidre, sokszor, szeretettel csókolunk: Irén és Lajos. 1961-ben ilyen köszöntés is érkezett Budapestre külföldön élő családtagtól: *Mindannyiatoknak nagyon boldog karácsonyi és újévi ünnepeket kívánunk. 1962-ben megígérem, hogy többet fogok írni. Szeretném, ha Andrea megírná, hogy mi a szíve vágya és szeretném azonkívül a méreteit is tudni. Sok szerető csók, Adrienne és Miklós.*³²

Egy adott ünnephez kapcsolódó képes levelezőlapokat ábrázolásaik miatt vagy azért, mert csak ez állt a feladó rendelkezésére, más alkalommal is felhasználtak. Ehhez említhetjük példaként a „Pünkösdi üdvözlés” feliratú lapot – amelyen templom látszik csörgedező patakkal, híddal és harangvirág csokorral – szerelmi vonzalom kifejezése céljából küldte egy hódoló a 20. század elején. A képbe írta az alábbi sorokat: *Most úgy szeretnék madár lenni, hogy egy pár szóra oda repülhessek az én*

kedves babámhoz. Egy érette epedő. A képeslapgyűjtő dr. Petrikovits László 1948-ban egy pünkösdi lapon kívánt kellemes húsvéti ünnepeket a miskolci Leszich Andornak.

A városképi lapok nagy száma és könnyű beszerzési lehetősége miatt névnapi, újévi, húsvéti, pünkösdi és karácsonyi üdvözlés is küldhettek ilyen lapokon, így például a tokaji szőlők panorámájával 1907-ben és Balatonalmádiból 1938-ban. Aldunai részletet ábrázoló „Üdvözlés Orsováról” feliratú 1905-ös lapon olvasható: *Kedves Mariska! Másod napja a gyönyörű Al-Dunán járunk. Bemutatok itt egy szép részletet utunkból kívánva mindannyiatoknak boldog húsvéti ünnepeket. Kezedet csókolja Béla.* Eger látképe alá írta Csóka János: *B.u.é.k. (1902). Istentől áldott szeretetteljes húsvéti ünnepeket kívánnak az egri vár mozaikképével* 1951-ben. A gyöngyösi főtér képében olvasható a *Boldog pünkösdi ünnepeket kíván* felirat. Gyöngyös látképével köszöntötték 1903-ban az ünnepeltet névnapi alkalmából. Egri utcakép alatt olvasható 1905-ből: *Eljegyzéséhez legjobb kívánságait küldi s kezét csókolja igaz híve.* Az egri servita templom képeslapjának címezési oldalára írt *Disztávirat* a következő üdvözlés tartalmazta: *Aranymennyezőjére és névnapijára fogadja legjobb kívánataimat. Isten áldása egész családjára.* Ilonka a gyöngyösi katonai kórház képe alá írt szövegben

³² N. Kósa 2007: 13.



8. kép. Károly születésnapján köszönti Máriát. A leáztatott bélyeg alatt olvasható: „Maga kis kíváncsi csókolja Karcsi” ZM 0190830

tudatja Palit, hogy *a bort ma elküldtük, azt hiszem, hogy a név napodra megkapod. Én is jó mulatást kívánok és minden jókat.*³³

Ünnepi jókívánságokat megfogalmazhattak egyházi eseményeket ábrázoló képeslapokon is, így húsvétra az 1938-as szentév alkalmából megjelent képeslapot vagy karácsonyra az 1991-es pápalátogatásra forgalomba hozott és II. János Pált ábrázoló levelezőlapot. Ilon küldte Imre nevű testvérének névnapjára a Szent Imre fogadalmát ábrázoló képes levelezőlapot 1930-ban e szavakkal: *drága testvér védő szented óvjon minden bajtól örkögyön feletted. szűz mária és szent imre oltalmába ajánlak.*

A nagy példányszámban megjelent színészlapok is alkalmasak voltak ünnepi jókívánságok küldésére, például Fedák Sárít János vitéz szerepében látható egy 1905-ös lapon húsvéti és születésnapjára üdvözléssel. A két világháború közötti évtizedekben a népies-magyaros képeslapokat karácsonykor és újévkor egyaránt küldték, az 1960-as években pedig húsvéti üdvözlőlap lehetett a Miska kancsót ábrázoló levelezőlap.

Se szeri, se száma a szerelmi témájú illusztrációkat, a képre nyomtatott versikéket tartalmazó üdvözlőlapoknak, amelyekre személyes közlések is kerültek. A szerelmi levelezésben a címzett családtagjai és a postás előtt a bélyeg alatti hely maradt rejtve, így ide írta a feladó a személyes érzelmeiről valló sorokat. Tanulságos a Lőrinczi Dénes által feldolgozott gyűjtemény, melynek félezer lapját egy háromszéki lány, Annuska kapta rajongóitól a „nagy háború” éveiben.³⁴ Az egyik 1917-ben érkezett lapon a természetben egymást átölelő férfi és nő képe, amelyhez Áron e sorokat írta: *Édes Annuska kisasszony! Fogadja szívélyes üdvözlötünket a kedves sógornőm és a bácsikám kislányának névnapja estélyéről üdv. a kedves szüleit is.* Áron a bélyeg alá írt szöveg már személyesebb: *sokszor csókolom édes kedves Annuska, maradok fájós szívvel Áron.* Más lapok titkos üzenetei: *csókol Pityukád pá puszi; írv választ édeském, csókolak ahány hajad van.* Akadtak olyan képeslapok is, ahol a személyes vallomás nem fért el egy bélyeg alá, ezért az udvarló akár a szükségesnél több bélyeget is felragasztott, hogy eltakarja titkát a kíváncsi szemek elől. Így történt ez egy újévi lapon, amelyen látható, hogy a címzett Annuska kíváncsi lévén a bélyeg alatti esetleges üzenetre az

³³ B.Gál – Guszmáné Nagy 2007: 68.

³⁴ Lőrinczi 2020.

első bélyeg részleges eltávolítása után rájött, hogy olyan nincs, ezért a másikhoz már nem is nyúlt! 1951-ben küldte Géza Budapestről a Sátoraljaújhelyen élő Marikának azt a lapot, amelyen egy matyó lány katonával látható. Üzenetében mentegetőzik, hogy a lány kérésére még nem volt ideje fényképet küldeni magáról, majd így fejezi be: *1000 csókjaimat küldöm a távoból.* A szerencsi gyűjtemény lapján már nincs bélyeg, így olvasható a titkos vallomás: *választ Marika őszintén szeretem csókolom.* (8. kép)

Szerelmi érzés kifejezésére is használták a könnyen beszerezhető városképi lapokat. Ónagysága Héger Bözsike *úrkisasszonynak* küldte 1901-ben Budapesten egy talányos hódolója ezt a Zugliget Budagyöngye Kávéház fotójára írt üzenetet: *Pá sokszor csókol a kire te nem is gondolsz, különben felkeresnél! Találd ki!* Valószínűleg a világ legrövidebb útját tette meg az a képeslap, amely a hajdani híres balatonalmádi Zsák vendéglőt ábrázolta, és az egyik asztaltól küldték bélyeggel ellátva a pincérrel a harmadik asztalnál ülő Miss Balatonalmádinak. *Ismeretlenül is csak Önre adhatom szavazatom. Végtelenül boldog volnék, ha alkalmat adna a bemutatkozásra. Bocsánatát és elnézését kérem ezen szokatlan mód miatt. Kezeit számtalanszor csókolja* – írta a Chistofoletti M-ként nevezett alkalmi rajongó.³⁵ Egerből küldte Lajos Hasselbauer Annának a városházát és a Dobó tér délnyugati sarkát ábrázoló – Eger Piacz-utca feliratú lapot 1902. március 12-én ezzel a vallomással: *Sólyom madár rakja fészket a sziklán, Len a völgyben méregeti egy kislány. Könnyű néked sólyom madár van párod, Kivel ezt a nagy világot be járod. Csókol Lajos.* Bertalan is az egri városháza képét küldte 1931-ben egy Úrleány-nak Miskolcra: *Mindig magára gondolok és már alig várom, hogy otthon legyek.* Gyöngyösi lap képoldalán olvasható az 1907-ben továbbított üzenet: *Amióta megláttalak Nincsen nyugta szívemnek! K.cs.*³⁶ Kálmán nevű eperjesi fiatalember a város főutcai részletét ábrázoló lap aljára írta 1899-ben egy zempléni faluban élő – valószínűleg idősebb – úr nőnek azokat a sorokat, amelyekben házassági ajánlatot tesz *Kati Néni*-nek. Magáról azt is tudatja, hogy kereskedő, akinek saját üzlete van.

A képes levelezőlapokon rengeteg a virágokat és madarakat ábrázoló illusztráció, amelyeket különféle alkalmából küldhették feladóik. A virágcsokor lehetett férfi és női kapcsolatot szorgalmazó jelkép, névnapi, születésnap vagy karácsonyi üdvözlés. József ilyen lapon mentegetőzött édesanyjánál 1933-ban, hogy késve gratulál születésnapjára. Laci írta Ilonának 1948-ban: *Üdvözlétem küldöm a távoból. Sokszor gondolok rád. Miért nem válaszolsz. Sok szeretettel.* Néni küldte a virágcsokrot *Hugocskáinak:* *Szeretettel köszöntelek benneteket e virág lapon. Ismételve a költő szavait: Szeresd a virágot és ne féltsd a szívedet, mert ki azt szereti rossz ember nem lehet.; Leveleteket megkaptuk köszönjük a megemlékezést. Hogy vagytok mi hála Istennek egészségesek vagyunk melyet néktek is szívből kívánunk. Isten veletek* szöveggel és virágcsokorral köszöntö meg a feladó az alkalomra küldött jókívánságokat 1932-ben. Különleges felhasználása a virágcsokros képeslapnak, amikor 1922-ben egy postatisztviselő így jelzi kolléganőjének, hogy az íróasztalának melyik fiókjában találja az egy ügyirathoz tartozó nyilatkozatokat, és azokat hova kell eljuttatni.

³⁵ Pethő Tibor 2014: 40.

³⁶ B.Gál – Guszmáné Nagy 2007: 52.



9. kép. Virágos és madaras üdvözlőlap jókívánsággal. ZM 0190248

Madaras lapon számolt be szerencsi ismerősének egy eperjesi irodában dolgozó nő ottani munkájáról. Megtudjuk, hogy az igazgató nagyon beteg, *szívbeteg szegény s olyan, mint a halál*. Leírja, hogy milyen írógépen dolgozik (Stoerver), *kitűnő rajta írni*. Értesíti, hogy már gyorsítani is tud. Fecskés képeslapon fedte meg Jolánkát Iri 1899-ben: *Igen rosszul esik, hogy nem értesítesz hogy léteadről. Írjál minél előbb*. Festett tájkép tűzokkokkal illusztrálja azt a lapot, amely képbe írt szövege udvarlási szándékot sejtet: *A nő végtelenül többen törekszik az után, hogy boldoggá tegyen másokat, minthogy maga boldoggá legyen!! A legszívélyesebben üdvözlí bár ismeretlenül. Kassa 1901. febr.15. Répászky. B. csak annyit kérdezett 1898-ban egy vadkacsás képpel: Lesz táncz? Mondok Margit kapta Egerben a 19–20. század fordulóján azt a német gyártmányú lapot, amelyen virágsokron két madár látható, és ebbe a képbe írta be öt lányismerőse: *Kivánjuk, hogy jövő ilyenkorra ilyen boldogan csicseregjétek el egymásnak, hogy szeretlek*. (9. kép)*

ÖSSZEGZÉS

Az előzőekben az eredeti funkcióját a 21. század elejére jórészt elvesztő képes levelezőlapot mint kommunikációs eszközt mutattuk be a különböző illusztrációkhoz kapcsolódó üzenettípusok idézésével. A kiragadott példák alapján is megállapítható, hogy a 19. század végétől a 20. század második feléig az olcsón és gyorsan célba jutó képeslap széles körben elterjedt volt. A vasútvonalak kiépülésével kitágult a világ, és a munkavégzéshez vagy a szabadidő eltöltéséhez, üdüléshez, búcsújáró helyhez kap-

csolódó utazások során a feladók leggyakrabban ezzel az eszközzel értesítették hozzátartozóikat, ismerőseiket tartózkodási helyükről. Az ottani nevezetességeket ábrázoló kép küldésével, a hozzá írt személyes sorokkal pedig meg is osztották élményeiket, amelyek mások érdeklődését is felkelthették a hely iránt. Arra is találunk példákat, hogy a feladó a képbe vagy a kép mellé írva jelezte, hogy ő is volt azon a helyen, ami még személyesebbé tette a lapot. Az adott helyszínen járók általában törekedtek a helyinek vélt sajátosságok, természeti, történeti és néprajzi jellemzőket ábrázoló képeslapok vásárlására, de arra is találunk példákat, hogy hasonló zsánerű, de nem azon a helyen készült lapon osztották meg érzéseiket, tapasztalataikat. A tájképi és városképi lapokat gyakran használták arra a célra is, hogy hozzátartozóikat tájékoztassák megérkezésükről, illetve a hazaérkezésük időpontjáról, éppen aktuális gondjaikról, esetleg programra szóló meghívóként is szolgálhattak.

A műfaj első fél évszázadában a képeslapnak hírközlő szerepe is volt, a kiadók gyorsan reagáltak az országos és helyi eseményekre, sokszor már aznap megjelentették a természeti csapásról, szerencsétlenségről vagy új közlekedési eszköz bemutatásáról készült lapjaikat. Arra is vannak példák, hogy már az eseményt, új épület átadását megelőzőn forgalomba kerültek a reklám célt is szolgáló képeslapok a feladó véleményét tükröző közléssel. Az első világháború külön korszak a képes levelezőlap történetében, amikor az egyszerű tábori levelezőlap mellett a képeslap teremtett kapcsolatot a katonák és hozzátartozók között. A fiatal lányoktól érkező képeslapok segítették elviselni a megpróbáltatásokat, így erősítve helytállásukat, az otthonról kapott vallásos képeslapok pedig a túlélés és a hazatérés hitét erősítették,

A képeslaphasználat sajátos területe az esztendő ünnepeihez és a családi eseményekhez (születésnap, névnap, udvarlás) kapcsolódó üdvözletek küldése. Ezeknek a témaköröknek jól körvonalazható képi tematikája volt, amelyekhez kezdetben csak az aláírás, majd a képbe és az illusztráció köré írt személyes közlések kerültek. A címzési oldal 20. század első évtizedében történt megosztását követően oda írták az üzeneteket, de gyakran folytatták a képoldalon is. A vallási és egyéb hagyományokhoz kapcsolódó képi világ mellett ünnepi üdvözlétként használták a városképi és a gazdag virágábrázolásos képeslapokat is, amelyeket különösen kedveltek a szerelmi levelezésben. Ennek sajátos formája a bélyeg alá írt titkos üzenetek küldése. Az eredendően kommunikációs eszközként funkcionáló képes levelezőlapok saját koruk dokumentumaként illusztrációikkal és üzeneteikkel egyszerre tükrözik az embereket körülvevő tárgyi világot, valamint érdeklődési körüket, mindennapi gondjaikat és örömeiket.

Irodalom

A régi Magyarország...

2003 *A régi Magyarország képeslapokon*. Budapest: Osiris Kiadó.

BALÁZS Károly

2005 *Képes levelezőlap lexikon*. Somorja: Méry Ratio Kiadó

BARNA Gábor – HALÁSZ Tamás

2017 *Egyházi ünnepek régi képeslapokon*. Makó – Szeged: Royal Bind Kiadó.

BODOR Mária

- 2017 A Máriapócsi Kegyhely bemutatása a Zempléni Múzeum képeslevelezőlap-gyűjteménye tükrében. In Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk XXI.* 379–406.

BORBÁNDI Erik – SZABÓ Tamás (szerk.)

- 2016 *Üdvözlét Gyöngyösről. A régi Gyöngyös képes levelezőlapokon.* Gyöngyös: Konturs Nyomdaipari Kft.

FAZEKASNÉ MAJOROS Judit

- 2005 Első világháborús képeslapok a szerencsi Zempléni Múzeum gyűjteményében. *Történeti Muzeológiai Szemle* 5. 247–254
- 2011 A képeslap mint történeti dokumentum. In Gyulai Éva – Viga Gyula (szerk.): *Történet-muzeológia. Tanulmányok a múzeumi tudományok köréből a 60 éves Veres László tiszteletére.* 264–274. Miskolc: Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Múzeumi Igazgatóság és a Miskolci Egyetem BTK Történettudományi Intézet.

B. GÁL Edit – GUSZMANNÉ NAGY Ágnes

- 2007 *Gyöngyös régi képeslapokon a századfordulótól 1948-ig.* Gyöngyös, Veszprém: Agenda Natura Kft.

N. KÓSA Judit

- 2007 Boldog és víg. *Népszabadság.* 2007. december 24. 13.

LISZTÓCZKY László – TÓTH László (szerk.)

- 2005 *Eger régi képeslapokon. Válogatás Tóth László gyűjteményéből.* Veszprém: Agenda Natura.

LŐRINCZI Dénes

- 2019 Az írás és a képeslap szerepe a Nagy Háborúban. Nők egy háromszéki képeslaphagyaték tükrében. *ME.DOK. Média – Történet – Kommunikáció.* 1. 45–54.
- 2020 *Édes emlék. Szerelmes képeslapok a Nagy Háborúból* (kézirat).

NÉMETH Csaba

- 2011 Üdülési szokások a „boldog békeidők”-ben. In Erdész Ádám (szerk.): *Egy gyulai polgárcsalád világa. Tanulmányok a Ladics familia történetéből.* 125–135. Gyula. / Gyulai Füzetek 18./

PETERCSÁK Tivadar

- 1981 Az első képes levelezőlapok. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve XX.* 171–188.
- 1989 Történelem, politikai propaganda, helyi események a képes levelezőlapokon. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve XXVII.* 297–320.
- 1994 *A képes levelezőlap története.* Miskolc: Herman Ottó Múzeum, Dobó István Vármúzeum
- 2015 Képes levelezőlapok az első világháborúban. *Acta Acad. Agriensis, Sectio Historiae* XLIII. 337–354.
- 2020 *A magyar képeslap története. Látóképek, csókküldemények, ünnepi üdvözetek.* Budapest: Kossuth kiadó

PETHŐ Csongor

- 2008 A veszprémi képeslap-kiadás története 1897–1944 között. *Veszprémi Szemle* 13. 1–2. 3–26.

PETHŐ Tibor

- 2014 Anzix és cukorminta – egyedülálló múzeum Szerencsen. *Magyar Nemzet.* 2014. október 4. 40.

PIRINT Andrea

- 2011 A Napóleon-kultusz képzőművészeti emlékei képes levelezőlapokon. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve* L. 437–453.

RAPPAI Zsuzsa (szerk.)

- 1995 *Széttépett évszázad. Két világháború képeslapjai*. Budapest: Intent Kft.

TASNÁDI Zsuzsanna

- 2013 *Népviséletek és népelet a monarchiabeli képeslapokon*. Budapest: Cser Kiadó.

WILLOUGHBY, Martin

- 1992 *A History of Postcards*. London: Studio Editions Ltd.

Petercsák Tivadar

Néprajzkutató, MTA doktora, Eger

e-mail: petercsakt@gmail.com

Tivadar Petercsák

The use of postcards as a means of communication

The picture-postcard was released in 1870 in Europe to convey short messages and greetings. The author presents this genre as a means of communication with the various types of messages related to diverse illustrations. From the end of the 19th century until the second half of the 20th century the cheap and fast postcard became widespread. In course of travelling related to work, past time activities or pilgrimage, the senders most frequently reported about their state and presented the locality to relatives and acquaintances with postcards. They shared their experiences via sending a picture of some notable sights coupled with some personal lines. The sender could write on the picture or next to the picture signalling that (s)he visited that given place.

Postcards also played a role in disseminating news. Publishers quickly reacted to national and local events and published postcards that depicted natural disasters, traffic accidents or new vehicles. During the first world war, postcard became a means of maintaining relations between soldiers and relatives. A specific aspect of the use of postcards is greetings related to calendar feasts and family events (birthday, name day, courting). These topics had a well definable visual repertoire as well (cityscapes, rich flowery ornaments). At the beginning, pictures were accompanied only with a signature, then with personal remarks written on or around the illustration. Postcards originally functioning as means of communication are also historical documents of their period. They reflect the material culture, interests, troubles and joys of the people who used them.

Folytatás és kezdeményezés. Az FFC könyvsorozata

A nemzetközi folklorisztika a 19. század végén bontakozott ki. Nagy szerepe volt ebben a Folklore Fellows Communications nemzetközi szakmai társaságnak. A finn folkloristák, elsősorban Kaarle Krohn, 1910-ben indítják meg a *Folklore Fellows Communications* könyvsorozatát, a finn tudományos akadémia kiadványaként. Népköltési típuskatalógusokat, tematikus monográfiákat adtak ki (főként németül és angolul), valamint finn folkloristák disszertációit a világnyelveken.¹ Valóban nemzetközi a szerzőgárda. Antti Aarne, majd Aarne és Stith Thompson mesetípuskatalógusa és motívumindexe a két világháború közti időszak legtöbbször használt folklorisztikai kiadványai lettek.

A második világháború után ez a megoldás folytatódik, és Uno Harva, majd Martti Haavio helsinki professzor, majd akadémikus ugyanígy szerkeszti a könyvsorozatot: módszertanilag továbbra is a „finn iskola” megoldásait követik. Az 1960-as évektől Lauri Honko professzor szerkeszti a sorozatot, csak némi változással. Továbbra is sok finn disszertációt fordítanak le, de – mondjuk – Matti Kuusi parömiológiai kézikönyvei mégsem valami új metodikai korszakot képviselnek.

Az 1960-as évekre már 200 kiadványt számoznak, akkorra egy módszertani áttekintést is terveztek az FFC-kötetek alapján, amely azonban nem készült el. A nemzetközi folklorisztika is megváltozott, új módszerek is megjelennek. A folklorisztikának éppen az FFC köteteket képviselő vezetői egyre több konferenciát szerveztek, és nőtt az Európán kívüli témájú kötetek aránya is.

Az 1970-es években Lauri Honko képviselte az „eleven” népköltészetkutatást – főként a nagyszabású szóbeli hősepikát illetően, és eltérve a korábbi (mondhatnánk: „kalevalai”) szemlélettől. Amikor 2002-ben Honko váratlanul elhunyt, a finn folkloristák következő nemzedéke vette át igazán sok-sok témakörét. Némi átszerveződés után a turkui folklórprofesszor Pekka Hakamies lett a szerkesztőbizottság vezetője. Legújabbban ez a nemzetközi csapat is átszerveződött, és közöttük szinte mindegyik kontinens is képviselve van. Szakadatlanul megmaradt a kiadványsorozat világmérete is, és megváltozott a szerkesztés is. Igen sokrétű maradt a tematika, a nemzetközi horizont ilyen értelemben is megváltozott. Az utóbbi egy-két évtized új korszaknak nevezhető. Jelképes, hogy mintegy összegezve a „rég” FFC-sorozatot 2004-ben három kötetben (a 284–286. kötetekben) megjelent Hans-Jörg Uther többszörösre növelt nemzetközi népmesetípus-katalógusa: *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Nemcsak ténybeli áttekintést ad, hanem a típuskatalógusok elméletét illetően is alapvető fontosságú az izraeli Heda Jason áttekintése *Motif, Type and Genre. A Manual for Compilation of Indices & and Indexing* (273, 2000).

¹ Mivel dolgozatomban nem az egyes kiadványok részletezése, csak zárójelben utalok ezek adataira: (a megjelenő kötet sorszáma és megjelenési éve).

Most ezt a változást értékelném, de nem az egyes kötetek részletezésével, hanem általában véve. Noha megváltozott irányban, ma is az FFC a világ folklorisztikájának igazán fontos tükörképe. Továbbra is elkészült (nem csak finn) disszertációkat közölnek, megjelennek további katalógusok, konferenciakötetek vagy tanulmányok kötetei. Még most sem csupán angolul közölnek. Viszont továbbra is hiányzik az orosz (szovjet) művek közzététele. Nem elég gazdag a német publikáció sem. (Itt az *Enzyklopädie des Märchens* tucatnyi kötete egészen más szempontból ad pótlást.) Feltétlenül helyeselni kell, hogy színesebbek a kötetek, a nyelvi gondozás mintaszerű, az illusztrációk gazdagok és fontosak. Kitűnő az angolság – gyakran „amerikaiság”. és az új „szakszavak” is használatosak. Több ízben azonban ezek csak „pseudoelméleteket” képviselnek, vagy hamar kikerülnek az újdonságok közül.

Számos esetben a korábban összeállított típuskatalógusok új változatban jelentek meg. Bronislava Kerbelitė litván mesekatalógusának első formája már Vilniusban is olvasható volt oroszul és angolul. Most a szerző egyéni szemantikai beosztása (308–309, 2015) nehezen követhető rendszerezést ad, viszont ezernyi szövegre utal. A prágai professzor Karel Dvořák régi cseh exemplumkatalógusa (318, 2019) gazdag műfajtörténeti kommentárokat is tartalmaz. Egyébként ez a szövegvilág közép-európai jellegű és a mindmáig használatos európai exemplum-jegyzék (201, 1969, Frederic Tubach) is annak idején az FFC köteteként jelent meg. Bengt af Klintberg mondatípuskatalógusa a svéd mondák archívumából származik és bepillantást enged a skandináv mondakincsbe és ennek csoportosításába (300, 2010). Az 1960-as években tervezték a finn és skandináv mondák katalógusainak összekapcsolását – ám e közös munka nem valósult meg, úgyhogy a mai olvasó is azt a (téves) benyomást rögzítheti, mintha az öt észak-európai mondakincs egymástól lényegüket tekintve különbözne egymástól. A hagyományos és hagyományteremtő görög professzor G. A. Megas elkészítette a görög varázsmesék (AaTh 300–745) típuskatalógusát. Tanítványai ezt egészítették ki (303, 2012). Ez az egyik leginkább „régimódi” mesetípuskatalógus. Ám a sokrétű görög folklórt más áttekintések is összegezték. Emmanouela Katrinaki (205, 2008) az ókori a varázsmesékben előforduló kannibalizmus-történeteket tekintette át. A svéd kutatópár Asplund Inge-mark (320, 2020) az ókori „folklór”-szövegekben a félelem elbeszéléseit választották külön. Ez igazán figyelemre méltó, egyedi szemléletű monográfia.

Érthető módon a portugál mesekatalógus (Isabel Cardigos, 291, 2006) rendkívül pontos és teljességre törekvő. Ugyanezt állítjuk a katalán mesékről (294, 2008. Oriol és Pujol). Sajnos, máig sincs „teljes” spanyol mesetípuskatalógus.

Az FFC sorozatában kezdettől fogva volt meghatározott a finnugrisztika és nem folklór jellegű kiadvány is. Ez a vonás is megmaradt. Lotte Tarkka (205, 2013) a „kalevalai” költészetet mutatja be. Laura Stark (290, 2006) tüzetesen elemzi a test mágikus felfogását a hagyományos finn köztudatban. A tartui etnográfus Art Leete (306, 2014) azokat a legkorábbi forrásműveket veszi sorba, amelyek az obiugor és szamojéd népeket írják le és jellemzi a szerzőik világfelfogását.

Különösen tanulságos a mostani tartui folklór-professzor Ülo Valk disszertációja az ördög megjelenéséről az észti néphitben (207, 2001).

Néhány munka egyenesen episztemológiai vagy kutatásméleti indíttatású. Kiváltképpen ilyen a *Research Ethics in Studies of Culture and Social Life* (292, 2007)

tanulmánykötet. Ebben a kollaboratív bemutatás talán „értékek kidolgozása”(289, 2006, Kristin Kuutma), a lapp néprajz megfogalmazása, illetve a szetu epika létrehozása szolgál példaként. „Retrospektív módszer” – egy másik új terminus. Az e című tanulmánykötetben (304, 2014) elsősorban az óízlandi jellegű rekonstrukciókat interpretálják. Öröndetes újtásként az utóbbi évtizedekben az FFC számos germanisztikai (óízlandi) témát tárgyalt.

Nyilvánvaló, hogy a sámánizmus sok szerzőt érdekelt. A Honko utáni vezéregyéniség, a korán elhunyt Anna-Leena Siikala rítus-központú monográfiájának javított változata: *Mythic Images and Shamanism* (280, 2002) nem csupán a *Kalevala* világképét mutatja be, hanem sok óízlandi és viking-kori párhuzamot is javasolt. Első ízben említ ilyeneket egy nem germanista és finn professzor. Szerencsére mások is szakértői az óízlandi filológiának. Clive Tolley előbb kétkötetes áttekintést rendszerezett a sámánizmus nordikus forrásairól (206–207, 2009), majd fontos források egyenként elemzését készítette el el: a túlvilágra vezető út és a költészet itala témákkal foglalkozott (317, 2019). Egy másik monográfia a *Flaeyjarbók* szövegéből négy mozzanatot emel ki: közöttük a félelmetkeltő vendéget. Különleges témát, elemez: a középipír *Buile Shuibne* szöveg „sámánisztikus” örjöngést leíró cselekményének megvitatását tárgyalja (302, 2012). Hasonlóan sajátos, érdekes témakör a középkori izlandi helynevek gaél nyelvi háttérnek összegezése (314, 2018). Az ilyen szövegek ugyanis önálló műfajként ismeretesek.

Még ehhez képest is tágabb körből is említhetünk kiadványokat: malgas, dél-indiai, indonéz stb. tárgyú szövegközlések vagy –elemzések formájában. A karakalpak hősepika bemutatása (293, 2007), amelyhez egy CD-lemezt is mellékeltek.

Különösen az utóbbi évtizedekben külön szakterületté vált az archívumok bemutatása és elemzése igazán pontos és alapos.

Maxim Fomin (319, 2020) az 1937-ben Donegalban lefolyt gaél mesegyűjtés dokumentumait páratlan teljességgel mutatta be. A mai helyzetre a leginkább jellemző, hogy egy „nordic-baltic” együttműködés eredményeként megjelent tanulmánykötet „víziók és tradíciók” (315, 2018) mintegy húsz résztvevője azzal foglalkozik, hogyan „alkottak” hagyományt, főként a két világháború között kifejlesztett archívumokban. Noha nem tagadom az ilyen nemzetközi összehasonlítás fontosságát és a balti és finn folklór csakugyan immenzus archívumokat tartott fent – ám mondjuk a ballada helyett a balladatár vizsgálata számomra mégiscsak másodlagos fontosságú. Ugyanakkor még rengeteg további kutatási téma maradt üresen. Az FFC sorozatában legutóbb a *Dictionaries as Sources of Folklore Data* (321, 2020) Jonathan Roper szerkesztésében jelent meg A tucatnyi tanulmány a gazdag folklóranyagot tartalmazó ír, jutlandi, romani, szerb, újgörög, karibi kreol, újfundlandi angol, stb. archívumokat méltatja. Ehhez két megjegyzést tennék. Magam évtizedek alatt használtam például Feilberg jutlandi nyelvjárasi szótárát – és Stith Thompson „Fb” utalásait és az új kiadást. Kár, hogy a kötet nem tárgyalta például a *Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore* két kötetét. Pedig innen nemcsak Ortutay Gyula is vett át definíciókat, hanem az ő nemzedéke általában is felhasználta. Tulajdonképpen már a Grimm-testvérek nagy német szótára (*Deutsches Wörterbuch*) is kincsesbányája a folklórnak, és talán éppen azért említik olyan ritkán, mivel úgy száz (!) kötetnyi.

A 20. század második felében több új folklorisztikai paradigma jelent meg. Ezek közül több az FFC keretében is felbukkant, és ezek közül fentebb már többet is emlí-

tettem. Lauri Honko személyes érdeklődése jól látható, és nem mindig jelent az FFC keretében megjelent köteteket.

A „proppiánus” morfológia és strukturalizmus Alan Dundes személyében hamar megjelent, ám az ilyen „strukturalista” munkák később nem folytatódtak a könyvsorozatban. Ez a módszer fejlődik tovább a strukturális műfajelméletben – de ez nem jelentkezik itt közölt művekben. A harvardi „szóbeli-formulai (*oral-formulaic*)” módszer kezdetei, Albert Lord tanulmányai ugyan nem jelentek meg az FFC köteteiben, ám a későbbi továbbfejlesztés a korán elhunyt John Miles Foley műveiben megint másutt jelentek meg. Ami a finn szerzők köteteit illeti, ezek sokfélék és egymástól is különböznek. Köztük Matti Kuusi parömiológiája igen pontosan körülhatárolható.

Ami a felsorolt műveket illeti, a szerkesztők változatosságra törekednek, és a „legrégibb” módszerektől a legújabbakig terjednek. Hasonló gazdagságot másutt nem tapasztalunk a világ folklorisztikájában. A több mint 300 kötet és több mint százezer lapnyi publikáció mindmáig a legismertebb folklorisztikai (és egyéb) orgánus.

Csak megemlítem, hogy a kezdetől a félmúltig magyar szerzőket is találunk, mint Honti Jánost, Katona Imrét, Dégh Lindát, Dömötör Teklát, Pócs Évát és másokat. Sőt további magyar könyvek megjelentetéséről is volt szó. Azonban ezek publikálása személyes kapcsolatokra épített volna, továbbá az ilyen művek módszerei eltérnek egymástól és nem képviselnek összefüggő tematikát vagy módszertant. Nem is illeszthetők egyazon tudománytörténetbe – noha a kezdetektől terjednek.

Ha 1907-től kezdjük egymás mellé helyezni e kiadványsorozatot, a több mint 330 kötet azt jelenti, hogy negyedévenként megjelent egy-egy publikáció, olykor több is. Nagyszabású szerkesztési és kiadási tevékenység szakadatlan eredménye ez. Finnországban a folklorisztika mindig privilegizált tevékenység volt: egyetemi tanszékek, archívumok működtek, folyóiratok jelentek meg, és igen sokszor a világnyelven. Ám az FFC mégsem képvisel egyetlen módszert, annál inkább sokféle. Az általam bemutatott évtizedek is sokfélék voltak. Még ha egy-egy szorosabban vett témát veszünk (mondjuk az állatmesét vagy a tengeri folklórját) a különbségek észrevehetők. Ugyanakkor például a nő/férfi vagy gyermek/felnőtt ugyan megszámlálható hivatkozásokba rendezhető: de mégsem az adja a motívumok és szövegek lényegét. Egyébként a tájak és népek sem osztályozhatók egykönnyen. Az indiai szövegek „méretei” és az óír szövegek ilyen különbsége megvan – mégsem alapvető jellegűek.

Az FFC mérlegelése nemcsak pozitív, hanem negatív szempontból is meghatározható: mi az, amiről nem (vagy alig) publikáltak? Nem találunk önálló kiadványt például a „városi folklór” (tágabb értelemben a mai folklór) A munkásfolklor és főleg a munkásmozgalmi folklór sem kapott önálló kötetet. A katonaság, és általában a harcok folklórja, a partizánfolklor voltaképpen tág – csak nem találjuk meg ezt az FFC kötetei között. A világszerte közismert UFO-tematika is kimaradt. A változatos és olvasmányos bűnügyi történetek se lettek feldolgozva. A boszorkánytörténetek sem kaptak önálló kiadványt. Ami a „módszertant” illeti, az okkultizmus vagy a különféle pszichoanalízis kipróbálása ugyanúgy kimaradt, mint akár a „marxizmus”. A könyvsorozat e tekintetben a kezdetektől mindvégig hasonló: sok újdonság nem került tárgyalásra.

Az FFC bármilyen tág és sokrétű – mindvégig megmaradt folklorisztikai jellegűnek.

Voigt Vilmos

Folklorista, egyetemi tanár, Budapest

e-mail: voigtbudapest@gmail.com

Voigt Vilmos

Continuation and initiative: The book series *Folklore Fellows' Communications*

The book series edited by the Finnish Academy of Sciences started in 1910. With more than 300 volumes it is the largest series of international folklore studies. The author in his report gives an overview of its most important topics and authors. The case studies and genres are international and reflect the development of folklore studies in several countries. The variety of problems and the solid factual background illustrate the richness of folklore investigations. Looking into the volumes, continuation together with innovations can highly be evaluated both in practical and theoretical issues — throughout a century.

Marshall D. Sahlins halálára

Néhány elkötelezett kutató munkásságától eltekintve a hazai etnológia érdeklődésének sosem állt homlokterében Óceánia néprajzi vizsgálata. Könnyebben kaptak visszhangot Magyarországon azon antropológusok, akiknek munkái olyan területeket érintettek, ahol magyar kutatók is gyakrabban megfordultak. Vannak azonban olyan Óceániával foglalkozó szerzők, akiknek a kutatói tevékenysége itthon is megkerülhetlenné vált. Ezek egyike az idén április 5-én, 90 éves korában elhunyt Marshall D. Sahlins.

Marshall D. Sahlins, a csendes-óceáni térség kulturális antropológusaként kezdte pályáját. Igazán fontossá azonban akkor vált a nemzetközi antropológiában, amikor olyan elméleti kérdések vizsgálata felé fordult, amelyek jelentősége messze túlmutatott kutatási terepein. Számos munkája váltott ki élénk akadémiai vitát, sőt, egyesek igazi fordulatot hoztak az antropológiai kutatásban.

1930-ban született Chicago-ban, antropológiai képzést azonban a Michigani Egyetemen szerzett, ahol ekkor a (neo)evolucionista iskola jeles képviselője, Leslie White oktatott. Mestere ugyan nagy hatással volt a (különösen korai) munkásságára, de Sahlins később jelentős mértékben átformálta a kultúrák változásáról, fejlődéséről alkotott elképzeléseit. Az egyik magyar nyelvre lefordított tanulmánya, amely a *Mérföldkövek az Antropológiában* című gyűjteményben jelent meg, az általános és a specifikus evolúció közötti különbséget mutatja be – még jelentős mértékben támaszkodik White evolúcióról és fejlődésről alkotott elképzeléseire.¹

Legkorábbi terepmunkáit a Törökországban élő sabbatisták között végezte, mivel az egyeteme által Iránba szervezett régészeti antropológiai kutatómunkára zsidó származása miatt nem utazhatott ki. Doktori disszertációjához azonban már nem itt, hanem a Fidzsi-szigeteken gyűjtött adatot. Elmondása szerint egyéves terepmunkáját egy olyan peremhelyzetű távoli szigeten végezte, ahol évente csak néhány szállítóhajó kötött ki. Doktorátusát erre a kutatására alapozva, a polinéziai társadalmi tagozódás vizsgálatának témájában védte meg a Columbia Egyetemen 1954-ben. A törzsi társadalmak felépítése visszatérő kérdése maradt munkásságának. Magyar nyelven megjelent kötete, amely a törzsi társadalmak belső logikáját írja le, szintén polinéziai példákon alapul.²

Doktori védésének idején kereste meg Alfred Kroeber, hogy dolgozzon a Berkeley Egyetemen, de Sahlins inkább a Michigani Egyetemet választotta, ahol éppen Leslie White-ot kellett helyettesítenie. Kétévnyi párizsi tartózkodást leszámítva, egészen 1973-ig, amikor is a Chicagói Egyetemre került, itt dolgozott. 1967-ben és 1968-ban Párizsban, Lévi-Strauss mellett mélyedt el a francia strukturalizmus világában, és tapasztalta meg a 68-as eseményeket testközelből. Sahlins politikai elkötelezettsége ismert volt kutatói közösségében. Nemcsak a vietnámi háború ellen lépett fel, hanem az antropológiai kutatások 9/11-et követő hadászati lefőlözését is élesen kritizálta.

¹ Marshall 1997.

² Service E. R.–Sahlins, M. D.–Wolf. E. R. 1973.

Első komoly nemzetközi visszhangot kiváltó munkája az 1972-ben megjelent „*Stone Age Economics*” volt.³ A kötet azonnal a nemzetközi antropológia élvonalába emelte a szerzőt. A gyűjtögető-vadász társadalmak táplálkozásának, időgazdálkodásának és életminőségének egyoldalú szemléletét megcáfoló munkája óriási hatással volt a merev fejlődési sémákban gondolkodó gazdasági antropológiai kutatásokra. A kötetből 2011-ben részletek jelentek meg magyarul Léderer Pál fordításában *A bővelkedés legelső társadalmá* címmel három részben, a Holmi folyóirat 23. évfolyamának 9-11. számaiban.

Négy évvel követte e kötetet egy talán még alapvetőbb kérdéseket megvitató munkája a „*Culture and Practical Reason*”.⁴ Ebben a könyvben az antropológia egy örök dilemmáját teszi mérlegre: vajon a kultúra mintegy leköveti, leírja a létező társadalmi gyakorlatokat, vagy éppen ellenkezőleg, a kultúra mint egy (rejtett) kódrendszer irányítja a praxist, formát és keretet adva neki? Sahlins ez utóbbi nézet mellett érvelve azt állítja, hogy a materialista (és egyúttal inherensen marxista) társadalom és kultúra-szemlélet nem forgatható át a törzsi társadalmak tanulmányozásába. A brit és a francia funkcionalizmus elemző kritikáját követően, a hideg és meleg társadalmak közötti Lévi-Strausstól származó megkülönböztetés érvényét vizsgálja meg, arra az eredményre jutva, hogy a nyilvánvaló különbségek ellenére a két társadalomtípus közötti eltérés nem alapvető jellegű, hanem elsősorban abból fakad, hogy a nyugati társadalmak nem hajlandók tudomásul venni társadalmi intézményeik szimbolikus jellegét. Valójában, szövi tovább a gondolatot Sahlins, a nyugati társadalmak semmivel sem racionálisabbak, mint bármely más társadalom. A kapitalizmus és a polgári társadalom ugyanúgy szimbolikus rendszernek tekintendő, mint bármely más kultúra.

Történeti antropológiai szempontból jelentősek azon publikációi, amelyek egy Sri-Lankáról származó kutató, Gananath Obeyesekerevel folytatott James Cook kapitány halálával és szerepével kapcsolatos vita során születtek. A vita egyik állomásaképpen írta meg a történeti antropológiai kutatások egy mára központi jelentőségűvé vált művét, a *How „Natives” Think: About Captain Cook, for Example*-t 1995-ben.⁵ Ahogy Herb Kawainui Kāne a Hawaii kulturális megújulás egyik központi alakja fogalmazott: James Cook története e vitában az antropológusok Rorschach tesztjeként működött. Ez igaz is. Talán sosem merült fel élesebben a bennszülött és a gyarmatosító perspektívák közötti különbség megvitatása mellett az a dilemma az antropológiai eszmecserében, hogy kinek és miképpen van joga megszólalni a bennszülöttek helyett, nevében. A vitáról magyar nyelven is elérhető Clifford Geertz kiváló összefoglalója, amely a BUKSZ hasábjain jelent meg 1996 őszén Rupp Anikó fordításában.⁶

Sahlins alkotókedve nem csökkent nyugdíjba vonulása után sem. Egyre másra jelentek meg alapvető munkái, amelyek az antropológia klasszikus témáit vették számba provokatívan és újszerűen. Ezek közül kiemelendő a rokonság biológiai meghatározottságát elutasító, komoly visszhangot és még komolyabb kritikát kiváltó *What*

³ Sahlins 1972.

⁴ Sahlins 1976.

⁵ Sahlins 1995.

⁶ BUKSZ 8. évf. 3. sz.

Kinship is – and is not című kismonográfiája.⁷ A szerző megfogalmazása szerint a kötet nem más, mint egy frazeriánus panoptikuma a rokonsági jelenségének, egy örök antropológiai téma újrafogalmazása. A kötetről magyar nyelven is jelent meg ismertetés az *Ethnographia* 2014-es számában.⁸ Hasonlóképpen helyez egy klasszikus témát Sahlins újra az antropológiai gondolkodás középpontjába akkor, amikor egykori tanítványával, a szintén nemrég eltávozott David Graberrel a királyokról és a királyságokról fogalmazza meg gondolatait.⁹

Marshall D. Sahlins folyamatosan, évtizedeken át tudományágunk egyik központ alakja, igazodási pontja volt. Ennek oka nemcsak az, hogy újra és újra képes volt megújulni, hanem az is, hogy a régi nagy témákhoz mindig alkotó módon tudott hozzájárulni. Valójában ugyanis őt ezek a témák érdekelték a legjobban. Egy tavaly készült online interjúban így fogalmazott a hagyományos antropológiai témák iránti elkötelezettségéről:

Nos, akkoriban egy polinéziai témán dolgoztam, és láttam, hogy ugyanolyan konikus klánjuk van nekik is. Erről kezdtem írni a PhD-met. Először könyvtári kutatásokat végeztem, majd elmentem Fidzsire, ahol ez a rendszer még működött. Úgy értem, az akkor még egy másik bolygó volt, nem olyan, mint ma. A mai hallgatóknak az iskolában nehéz felfogniuk, hogy akkor mi mit is csináltunk. Amit mi csináltunk, és amit az antropológia lényegében a 19. század vége óta tett, az egyfajta mentő munka volt, a megsemmisülő, eltűnő kultúrák megmentése. Úgy értem, annakidején explicit küldetésünk volt ezeket a dolgokat leírni, mielőtt azok végleg eltűnnek. Sajnos mind, vagy ha nem is mind, de ezek nagyrészt eltűntek, és amit most csinállok, vagyis az, hogy írok egy könyvet, az arra való, hogy megpróbáljam forradalmasítani azt az elavult antropológiát, amit én is csinállok. Ám ez az antropológia abban az időben nem volt elavult, ezért érdekelt, hogy valóban olyan terepmunkákat végezzenek egy olyan társadalomban, ahol ilyen klánrendszer még létezik, és amit én is kutathattam. Azt hiszem, és azt is gondolom, hogy a jó antropológia már 40 éve elavult.

Kiadás előtt álló utolsó, immár posztumusz kötete annak a tervezett háromkötetes nagyszabású munkának az első darabja, amely az óceániai kultúrákat írja le autentikus formájukban. A kötet megjelenése 2022-re várható *The New Science of the Enchanted Universe* címmel.

Irodalom

GRAEBER, David – SAHLINS, Marshall D.

2017 *On Kings*. Chicago: HAU.

SAHLINS, Marshall D.

1972 *Stone Age Economics*. New York: de Gruyter.

⁷ Sahlins 2012.

⁸ *Ethnographia* 2014: 125. 4: 618–619.

⁹ Graeber–Sahlins 2017.

- 1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1995 *How „Natives” Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1997 Specifikus és általános evolúció. In Paul Bohannon – Mark Glazer (szerk.) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. 488–514. Budapest: Panem.
- 2012 *What Kinship Is—and Is Not*. Chicago: University of Chicago Press.
- SERVICE, E. R. – SAHLINS, M. D. – WOLF, E. R.
- 1973 *Vadászok, törzsek, parasztok*. Budapest: Kossuth.

Mészáros Csaba

Tudományos főmunkatárs, ELKH Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet
e-mail: meszaros.csaba@abtk.hu

KÖNYVISMERTETÉSEK

Magyar Zoltán – Varga Norbert (szerk.): Ortutay Gyula zaborvidéki folklórgyűjtése. Budapest: Balassi Kiadó, 2018. 308 p. /Magyar népköltészet tára XVII./

Raffai Judit

A 110 éve született Ortutay Gyula hagyatéka még napjainkban is számos meglepetést tartogat a magyar folklorisztika számára. Annak ellenére, hogy Ortutay mesekutató terén végzett tevékenysége az elmúlt nyolcvan évben a magyar folklorisztikában folyamatosan előtérben volt, kutatásainak a többsége mégis publikálatlan maradt. Népmese-gyűjtései közül kezdő kutatóként kiadott kötete, a *Nyíri és rétközi parasztmesék* mellett (*Nyíri és rétközi parasztmesék*. Szegedi fiatalok művészeti kollégiuma 16. Gyoma, 1935, 1982), élete során csupán *Fedics Mihály mesél* című munkája látott napvilágot (*Fedics Mihály mesél*. Új Magyar Népköltési Gyűjtemény 1. Budapest: Akadémia Kiadó, 1940, 1978.), amely az Ortutay nevéhez kapcsolódó, a mesemondó és a mesemondás vizsgálatának szempontjából új korszakot jelentő „magyar” vagy „budapesti” iskolaként ismert egyéniségkutató módszer mintaadó kötete lett. Ezen kívül még három nagyobb népmeseanyagot tartalmazó gyűjtéséről tudunk. Ortutay Gyula 1941 és 1943 között több alkalommal járt gyűjtőúton Bácskában, ahol a bukovinai székelyek körében gyűjtött meséket. Ebből a terepmunkából fennmaradt bácsjózseffalvi anyagot sohasem publikálta. Az elveszettnek hitt anyag a 2015-ben árverésre bocsátott Ortutay-hagyaték részeként került elő, Gulyás Judit mesekutató jóvoltából ismerjük a Fedics-mesék kéziratát tartalmazó füzetből, amelyet a Néprajzi Múzeumnak, valamint az MTA BTK Néprajztudományi Intézetének összefogással sikerült megvásárolnia. A másik – Ortutay napjainkig kiadatlan meseanyaga – az 1938-ban megismert szabolcsi Lacza Mihály mesemondó 1953-ban dokumentált, közel száz szövegből álló repertoárjának gyűjteménye. Mindezek mellett Ortutay 1956-ban zaborvidéki gyűjtőútja alkalmával mindmáig a vidék legszámottevőbb népmese-gyűjtését végezte el. Ennek a terepmunkának a hangfelvételei elvesztek, viszont a gyűjtést a folklorista jegyzetei alapján 1957-ben rekonstruálták, a hanganyagot leírták, de ez az anyag sem látott napvilágot hosszú évtizedeken keresztül. Ezt a hiányt pótolta 2018-ban Magyar Zoltán és Varga Norbert, amikor bevezető tanulmány, függelékkel, fényképekkel és jegyzetekkel közreadták a MTA BTK Néprajztudományi Intézet Adattáiban őrzött *Zaborvidéki mesék magnetofonról* című kéziratát.

A Magyar Zoltán és Varga Norbert által szerkesztett kötet címe – *Ortutay Gyula zaborvidéki folklórgyűjtése* – képletes, ugyanis a kötet valójában nem Ortutay gyűjtését tartalmazza, hanem az ennek hatására megismételt terepmunka, illetve egyéb folklórgyűjtések anyagát. Ezt a látszólagos ellentmondást a szerkesztőknek sikerült a bevezető tanulmány és az 2017-ben végzett kiegészítő gyűjtéseiknek köszönhetően a kötet erényévé változtatni. Magyar Zoltán és Varga Norbert a bevezetőben a zaborvidéki magyar etnikai csoportnak, valamint Zaborvidék népköltészetének, a kötet narratíváinak és mesemondóinak bemutatása mellett, alapos részletességgel rekonstruálják Ortutay Gyula zaborvidéki gyűjtőútját, illetve a gyűjtemény utóéletét is. A tudománytörténeti szempontból is jelentős kutatásban nagy segítségükre volt Ortutay 2009-ben kiadott Naplója, illetve a terepmunka alatt készített, 2015-ben előkerült jegyzetei, valamint egyéb források is, többek között a kortárs néprajzosok visszaemlékezései is. Ortutay idézett naplójában a következőképpen írt a terepmunka sikerességéről: „Gyönyörű, eredményes út volt – egyik legszebb, legfárasztóbb gyűjtőutam: csak éppen azt nem tudom pillanatnyilag, hogy mi lesz ezzel az anyaggal. 168 mese, trufa etc. került a Minifon finom acél-drójtára, 10 tekerésre. Lehet ez vagy 550-600 oldalnyi anyag. S ezt az anyagot már át is

ETHNOGRAPHIA 132/2021. 3. sz.

adtam a Belügynek: ők játsszák át magnetofonszalagra – majd, ha egyszer erre is idejük lesz. Tőlük kaptam a két finom kis gépet, pénteken jöttem haza, s nyomban átadtam. Most aztán a haza sorsa mellett ezért is van módom remegni. Elpusztulhat mind ez a felvétel is: több is veszett Mohácsnál, s most is több vész – hanem azért sajnálnám”. (Napló II. 1955–1966. Budapest: Alexandra, 2009: 121.). Ortutay félelme nem volt alaptalan, az átadott hanganyag sohasem került elő. Az MTA BTK Néprajztudományi Intézet Adattáiban őrzött *Zoborvidéki mesék magnetofonról* című kéziratnál ugyan Ortutay Gyula szerepel gyűjtőként, de valójában nem az ő gyűjtését tartalmazták a leírt hangzóanyagok. Magyar Zoltán és Varga Norbert rekonstruálták a kézirat keletkezésének történetét. Eszerint „az 1956 őszén elveszett hangfelvételek pótlására – Ortutay kérésére és instrukciói (a már említett noteszlapok feljegyzései, illetve egy, a hagyatékban nem szereplő, az adatközlőket és a megőrkített mesecímeket tartalmazó lista) alapján – a következő esztendő folyamán a korábbi gyűjtőtárs, Sima Ferenc újra felkereste az előző évben megismert adatközlőket, és újra hangszalagra vette az Ortutay jelenlétében is elhangzott meséket és egyéb történeteket.” (Magyar – Varga 2018: 38–39.) Az újra gyűjtött anyag jóval kisebb lett, mint amiről Ortutay Gyula zoborvidéki terepmunkája kapcsán beszámolt. Eszerint a kézirat anyagát tartalmazó kötetben 36 mese, 1 adoma, 13 monda, 30 találós kérdés, néhány termésjósító hiedelem, valamint mesemondási alkalmakra és Kodály Zoltán terepmunkájára vonatkozó adatközlés szerepel. Mindemellett a szerkesztők függelékben közreadják a Morvay Judit által 1961-ben Bédén rögzített, kéziratban maradt meseszövegeket, Danczi Lajos, gimesi plébános 1950-es években gyűjtött népmeséit, valamint Sima Ferenc, nyelvész koloni tündérmeséjét is. Ezáltal a kötet valójában az 1950-es és 60-as években rögzített zoborvidéki folklór narratívák gyűjteménye lett, teljesebbé téve néhány adatközlő repertoárját, bemutatva, hogy ebben a korszakban a gyűjtőknek a mesemondók milyen típusokat és változatokat meséltek.

A kötet tudománytörténeti érdekessége, hogy Sima Ferenc Ortutay Gyula irányításával folyó terepmunkája csak részben történt az egyéniségkutató módszer szerint. Ebben az időszakban Ortutay érdeklődésének középpontjában a Mátyás királyról szóló narratív hagyományok álltak, feltehetően ez befolyásolta munkáját. A kézirat szövegközpontú, a szóbeliség szabályaira, a mesemondókra, a történetek előadására kevésbé összpontosít. Ezt a hiányt az *Ortutay Gyula zoborvidéki folklórgyűjtése* című kötetben sikerült a szerkesztőknek pótolni, ugyanis nem elégedtek meg az áttekintett dokumentumok mellett található kísérőadatokkal, hanem az eredeti terepmunka helyszínein 2017-ben kiegészítő gyűjtéseket végeztek. Ezek a néprajzi kiszállások – mint ahogyan írják – „nem várt eredményt hoztak. Nemcsak hogy sikerült kiderítenünk Ortutay Gyula és Sima Ferenc egykori mesemondóinak kilétét, hanem életútjuk, a faluközösségen belül betöltött szerepük is tisztázódott (kirajzolódott), mi több, néhány velük megesett emlékezetes eset, hozzájuk fűződő adoma is mikrofonvégre került.” (Magyar – Varga 2018: 65.) Mindennek köszönhetően az 1950-es és 60-as években rögzített zoborvidéki szövegfolklór-gyűjteményt bemutató kiadvány rendhagyó lett, egy jelenkutatást is felmutató kötet, amely nemcsak a szövegeket, tipológiai meghatározásokat, hanem a mesemondók élettörténetét, a mesemondás élményének emlékeztetést is bemutatja, illetve a folytonosságot is, valamint a magyar néprajzban oly ritkán kutatott történethallgatói attitűdöt és a történetmesélő ember közösségi és családi emlékeztetést is.

Knapp Éva: Andocs. Borda Antikvárium, Zebegény, 2020. 280 p. /Régi Magyarországi Vallásos Nyomtatványok 5./

Bárth Dániel

Manapság ritkán hagyja el a nyomdát olyan hazai szakmai kiadvány, amely a tartalom mellett a hagyományos értelemben vett könyvszeret esztétikai vonatkozásait nemcsak mellékes körülményként kezeli, hanem a könyvkiadás immanens lényegének tartja a „szép” könyvek megjelentetését. Úgy tűnik, hogy a zebegényi székhelyű Borda antikvárium erre törekszik, hiszen már évek óta sikeresen dolgozik együtt Knapp Évával a *Régi Magyarországi Vallásos Nyomtatványok* sorozat kiadásán, amelynek 5. kötetében legújabbán a somogyi búcsújáróhely, Andocs került a rendkívül igényesen kiállított könyvkülönlegesség középpontjába. Tekintve a kötet esztétikai oldalának anyagi vonzatait, érthető, hogy a kiadvány mindössze 120 példányban került ki a nyomdagépek alól. A könyv tartalmi vonatkozásai, interdiszciplináris megközelítése miatt mindenképpen érdemes arra, hogy a honi néprajztudomány központi folyóiratában adjunk hírt megjelenéséről.

A szerzőt ebben a közegben nem szükséges hosszasan bemutatni. Knapp Éva évtizedek óta kutatja a régi magyar irodalom történetét, a kora újkori könyvtörténetet és az ikonográfiai vonatkozásokat. Munkáit az a fajta komplex, tudományközi látásmód jellemzi, amely megkerülhetetlenül teszi írásait a néprajz/folklorisztika történeti kérdései iránt érdeklődő kutatók szemszögéből. Ugyanakkor Knapp munkásságában mindezek mellett – kimondva-kimondatlanul – jelen van egy folyamatos néprajzi érdeklődés is (kivált a népi vallásosság történeti kérdései irányában), amely még világosabban fókuszálja kutatásait a minket szorosabban érdeklő vonatkozások felé. Utóbbi körülmény tűnik ki a tárgyalt könyvsorozatban, és különösen a mostani kötet témaválasztásában is.

Andocs középpontba állítása a szerző személyes, életrajzi kötődései mellett méltán indokolható a híres búcsújáróhely kiemelkedő újkori szerepével, a jezsuita és ferences múlt kultúrtörténeti kontextusával, és a szerző által hosszú évek alatt feltárt, összegyűjtött forrásanyag kivételes gazdagságával egyaránt. Andocs – más hazai, fontos és nagyhatású kegyhelyekhez hasonlóan – mindmáig nélkülözi azt a fajta történeti nagymonográfiát, amelyet a többirányú rész kutatások után, szakavatott kutató, összegző szándékkal írna meg a lehetséges források és kontextusok minél szélesebb körű feltárásával és kiaknázásával. Knapp Éva könyve nagyon fontos adatokkal járul hozzá egy efféle jövőbeni munka megírásához.

A kötet három részre különül el: az első az andocsi vonatkozású vallásos nyomtatványokat, a második a helyi ferences könyvtár 18. századi állományát, a harmadik pedig a 18–19. századi szoboröltözeteket és ajándékokat mutatja be.

A *Vallásos nyomtatványok Andocsról* című fejezet a kötet legvaskosabb részét jelenti. A nyomtatványok bibliográfiáját megelőző bevezető tanulmányban a szerző az andocsi kegyeszobor történetét és ikonográfiai ábrázolásainak főbb típusait mutatja be. Az általa összegyűjtött és katalogizált vallásos nyomtatványok elemzését a megjelenések időbeli intenzitása, a megjelenési helyek és nyomdák, a szerzők és kiadók, valamint a tipológiai és technikai kérdések dimenziói mentén végezte el. Külön vizsgálta a kép-szöveg együttes, valamint a képtipológia problematikáját. Ennek kapcsán a Szűzanya központi alakja mellett különösen két mellékalak (Szent Dorottya és Szent Ágota) ikonográfiai és művelődéstörténeti kérdései kerültek előtérbe. A kötet szerzőjének figyelmét például a Szent Ágota tiszteletére szentelt (nyomtatott) cédula (*schedula*) használata és a szent tiszteletének megerősítésére irányuló ferences törekvés sem kerülte el. (A „félhivatalos” egyházi amulettek izgalmas, kapcsolódó témaköre is mutatja a vallásos kisnyomtatványok tudományokon átívelő, komplex jellegét.) A szerző által közreadott bibliográfia egyaránt tartalmazza azokat a műveket, amelyek esetében a kiadvány

egésze Andocsról szól (34 tétel), valamint azokat a „többfunkciós” nyomtatványokat, amelyek részben érintik a somogyi kegyhelyet (65 tétel). Az ily módon azonosított csaknem száz kiadvány bibliográfiai jellemzői mellett az őrzési-hozzáférsi helyet is megadja a szerző. Ahol csak lehetett, a címlap jó minőségű fotóját is kézbe kapjuk a bibliográfiában.

Hasonló felépítésű a második nagy fejezet is, amelynek címe: *Az andocsi ferences könyvtár a XVIII. században*. Természetesen ennek lényegét is a címlapfotókkal ékesített bibliográfia jelenti, amely a 22 konkrétan azonosított tétel fő adatait tartalmazza, valamint ehhez kapcsolódik a 18. századi könyvjegyzékekből kialakított állományrekonstrukció 431 számozott tétele. A bibliográfia bevezető tanulmánya a szerző levéltári és könyvtári kutatómunkájának eredményeként a kegyhely mariánus ferences konventjének könyvtártörténetét igyekszik rekonstruálni. Ehhez a Magyar Ferences Levéltár és Könyvtárban általa feltárt inventáriumokat használta fel, amelyek elsőkézből tájékoztatnak a könyvtári állomány alakulásáról. Knapp Éva megállapításai a hazai könyvtörténet hasonló törekvéseihez hasonlóan a szerzetesi könyvtárak általános művelődéstörténeti jelentőségét hangsúlyozzák, míg az általa elvégzett vizsgálat külön érdekessége néprajzi szempontból, hogy itt egy kegyhelyet működtető ferences rendház szellemi háttéréről, a szerzetesek elsődleges műveltségforrásáról kapunk áttekintést. Ha majd a jövőben ehhez kiegészítésként valaki elvégzi a helyi kötdésű ferences prédikációk kéziratok anyagának tartalmi elemzését is, akkor még közelebb juthatunk a kultúrák közvetítés folyamatához és a közvetítő csatornák minket érdeklő kérdéseire.

A kötet legrövidebb, záró tanulmánya (*Öltözetek és ajándékok 1731–1850 között*) egy könyvjegyzéket is tartalmazó ferences forrás néprajzilag talán legközvetlenebb adataira alapozva a kegysszobor többszáz „ruhájának” és a kegyhelyhez kapcsolódó, a hívek háláját kifejező fogadalmi ajándékoknak a kérdését járja körbe. A szerző bemutatja a kegysszobor öltöztetésének kialakulása körüli korábbi (szak)irodalmi tévedéseket, és adatokkal érvel amellett, hogy a mai napig élő szokás 1720 és 1731 között alakult ki a Somogy megyei kegyhelyen. Ennek alapján a lokális vallási kegyességi gyakorlat (*praxis pietatis*) egyik legfontosabb elemének háromszáz éves kontinuitása adatolható Andocson.

Knapp Éva andocsi kötete jó szívvel ajánlható a népi/laikus vallásosság történeti és jelenkori gyakorlata iránt érdeklődő szakutatók, valamint a szélesebb olvasóközönség számára egyaránt. Figyelmes tanulmányozásával, a könyv- és kiadványtörténeti adatok tágabb kontextusban történő értelmezésével minden bizonnyal előrébb juthatunk a kora újkori és újkori római katolikus vallási gyakorlatok, ezen belül is különösen a kegyhelyek mediális körülményeinek, kommunikációs formáinak és társadalmi szerepének megértéséhez.

Szöke Anna (szerk.): A tekiai Havi Boldogasszony köszöntése (1716–2016). Kishegyes, 2016. 280 p. /Kiss Lajos Néprajzi Társaság – Kulturális értékeink a Kárpát-medencében 2./

Juhász Katalin

A mai Szerbia Vajdaság tartományában, Újvidék, illetve Pétervárad közelében található tekiai Havas Boldogasszony kegytemplom az Északkelet-Szerémség egyik legfontosabb katolikus kegyhelye, amelyet a környék horvát és magyar hívei látogatnak, illetve 1945 előtt a német ajkúak is. A kegytemplom augusztus 5-i búcsúja a Szűzanya-kultuszt az 1716. augusztus 5-i pétervárad csata emlékezetével köti össze. A legenda szerint a csata napjának hajnalán a török sereg által ostromlott Péterváradra heves vihar zúdult, sőt hó is esett. A hóvihart a várat felmenteni igyekvő, Savoyai Jenő parancsnoksága alatt álló keresztény sereg tagjai támogató égi jelnek, az ókeresztény korban feljegyzett Havas Boldogasszony-napi csoda megismétlődésének, és így a Szűz Mária értük való közbenjárásának fogták fel.

2016-ban, a tekiai búcsú 300 éves évfordulója kapcsán a Kiss Lajos Néprajzi Társaság szervezésében háromnapos interdiszciplináris nemzetközi konferenciát tartottak a hazaiak mellett Szlovéniából, Szlovákiából, Romániából és Magyarországról érkezett előadók részvételével. A találkozon elhangzott, összesen 22 előadás – kettő kivételével – tanulmány formájában, kötetbe foglalva, Szőke Anna (a Kiss Lajos Néprajzi Társaság elnöke) szerkesztésében jelent meg. Jung Károly végül nem e kötetben, hanem a *Hid* folyóiratban publikálta élelőszavas előadásának írott változatát („A Tekija Boldogasszony hócsodája az írott források tükrében. Savoyai Jenő Péterváradi-karlócai diadalának háromszázadik évfordulóján” *Hid* 80. 10–11. (2016): 127–162).

Bár a konferencia fókuszában a tekiai Havas Boldogasszony búcsújáráhely állt, a sokféle szakterületet képviselő résztvevők különböző szempontú megközelítései és kutatási témái sokszínű tanulmánykötetet eredményeztek. A szerkesztő Szőke Anna három nagy tömbbe rendezve adta közre az előadásokból készült írásokat. Rövid szerkesztői előszavában nem fejtette ki a sajtó alá rendezés legfőbb elveit, így az olvasó számára nem teljesen egyértelmű, milyen szempontok szerint alakította ki a három nagy fejezetet (talán az elhangzás sorrendjében?). Végigolvasva a kötetet derül ki, hogy az első és második részben főként a tekiai búcsújáráhelyhez szorosabban kapcsolódó írásokat, míg a III. nagy fejezetben más búcsújáráhelyeken készült esettanulmányok, illetve általánosabb témák kaptak helyet.

Minthogy maga a konferencia és a kötet is a kerek évforduló alkalmából került megvalósításra, Négyesi Lajos hadtörténész tanulmánya nyitja a sort, melyben az 1716-os pétervárad-i csatát ismerteti. Ezt követően Korhecz Papp Zsuzsanna restaurátor-művészettörténész, a délvidéki katolikus egyházművészet legkiemelkedőbb kutatója eddig publikálatlan német és latin nyelvű források felhasználásával, gazdag képanyaggal kísérve követi végig a tekiai Havi Boldogasszony kegykép történetét és kultuszának terjedését, illetve a kápolna építészeti terének külső és belső átalakulásait. Silling Léda a tekiai offerálási kultusz és gyakorlat speciális, helyi vonásait mutatja be, melyek eltérnek az általános gyakorlattól. Csorba Béla a tekiai a szentkúti víz és Szűz Mária fájának gyógyító hatására vonatkozó hiedelmeket és szokásokat veszi sorra és azok időbeli változásaira is rámutat. Érdekes, hogy bár a fának már csak a tuskója maradt, a gyógyító erejébe vetett hit még ma is él: a szerzőnek 2015-ben egy albán nemzetiségű muzulmán asszony is beszámolt pozitív tapasztalatairól a szilánkok gyógyító és szerencsehozó erejéről. Kónya Sándor eredetileg gépészmérnök, tanár (és előadóművész, „versenyes”) már évtizedek óta foglalkozik a Délvidék népzenejével illetve vallásos egyházi népzene-kincsével. Nemcsak kutatja, hanem szívesen meg is szólaltatja ezeket. Tanulmányában a tekiai népzenekeket gyűjtötte csokorba. A már publikált változatokat is felhasználva a vajdasági énekelhető kottás változatokat veszi sorra, egy eddig nem közölt töredékkel együtt. Klamár Zoltán topolyai származású néprajzkutató a tájhasználat és identitáskonstrukció összefüggésében vizsgálta a laikus népi vallásosság narratívákban és egyéni/közösségi rítusokban megnyilvánuló, az időben is változó hagyományait. Bárh János életművében fontos helyet töltenek be vallási néprajzi, és ezen belül is konkrét búcsújáráhelyekkel kapcsolatos kutatások. Az 1970-80-as években Tekián is többször megfordult. Az akkori megfigyelései és fényképei segítségével idézi fel a búcsúsok körében lejegyzett hiedelmet és rítusokat. A gyógyító erővel felruházott vízről alkotott elképzelések, az archaikus búcsújárási rítusok mint például az oltárkerülés térdén, a templomban alvás, megszentelődés fényképekkel is illusztrált leírásai fontos dokumentumai a mára már letűnt laikus vallásosi gyakorlatnak.

A kötet második fejezetében négy tanulmány elsősorban történeti/helytörténeti kérdésekkel foglalkozik. Barna Gábor 17. század végétől az általános európai Mária tiszteletbe beágyazódó, lokális és kistáji kötődésű búcsújárási helyek létrejöttének körülményeit tárgyalja. Pastyik László a Berti János indiai plébános által összeállított horvát, német és magyar nyelvű tekiai búcsús könyveket

és előzményeit mutatja be. Németh Ferenc régész történész, aki több tanulmányt is írt már a tekiai a kegyhellyel kapcsolatban, ezúttal a vajdasági kegyhelyek aranykorához kötődő két meghatározó személyiség Wátz Oszkár szentszéki tanácsos, törökkanizsai plébános és Takács Ferenc áldozópap, szentszéki ügyész tevékenységével foglalkozik. Pecze Rózsa (újvidéki mérnök-tanár, kiváló helytörténész) korábbi kutatásaihoz hasonlóan ezúttal is izgalmas nyomozásba kezdett, feltárva az 1772-ben épült régi péterváradai kárvária és a domb belsejében található szentsír kápolna maradványait, az összes elérhető forrás nyomán a történetét, egyik oldalról az enyészetig, másik oldalról viszont az újjáéledésig, hiszen a régi stációk domborműveit a tekiai Havas Boldogasszony templom Duna felőli lejtőjén 2002–2003 folyamán létesített új kálváriába építették be.

A harmadik fejezet kilenc tanulmánya részben az 1945 utáni időszakhoz, részben más régiókhoz kapcsolódó témákat tárgyalja. Balázs-Arth Valéria a délvidéki magyarság számára legnehezebb időszak vallási életéről szólva szomorú, sok tekintetben tragikus eseményeket idéz, melyeknek ismerete és rögzítése nagyon fontos feladat. Gomba Klára szociológiai megközelítésben vizsgálja a búcsú közösségformáló szerepét a vajdasági magyar szórvány közösségekben, a 21. században. Szempontjai segítenek annak megértésében, hogy a vallási tartalom túl mit jelent az egyének és közösségek számára a búcsú teljes szokásköre, beleértve a vendégvárást, ajándékozást és szórakozási lehetőségeket is. Beszédes Valéria a moholiak doroszlói gyalogos búcsújárásáról ír történeti kitekintéssel. A közösség vezető vallási egyéniségeinek hatását is elemezve sűrű leírásban ismerteti a gyalogos búcsújárás menetét. Szőke Anna számos, eddig kevésbé ismert adatot felsorakoztató tanulmányában a dél-bánati vallási mozgalmakat tekinti át, különös tekintettel a búcsújárásra. A trianoni diktátum, majd a második világháború következtében a három részre szakadt régió lakossága hagyományos búcsújáró helyeit is elvesztette, ezek helyébe léptek a kisebb települések templom- illetve kápolna-búcsúi. A verseci Szent Kereszt hegyi Kápolna búcsúja ezek közül kiemelkedve külön jelentőséget kapott az itt élő magyarok életében. A szerző arra is figyelmet fordított, miként alakul át a kistérség zárandókélete, illetve milyen vallási mozgalmak alakítják az itt élő lakosság hitéletét. Silling István típusok szerint (szabadtéri szobrok, kápolnák, kegyképek) veszi számba a 18. századtól kezdve folyamatosan szaporodó nyugat-bácskai Szűz Mária emlékhelyeket, gazdag képanyaggal illusztrálva.

Alács Márton a Csepel szigeti délszláv templombúcsúkat tekinti át részben történeti szempontból másrészt települések és felekezetek szerint. Halász Albert a muravidéki magyar közösség egyik közkedvelt szentje, Szent Vid kultuszával foglalkozik, amely ezen a tájon még az utóbbi időben is további többlettartalmakat kapott a Dobronak határában található kápolnához kapcsolódó zárandókatok és rendezvények kapcsán. Nagy István dolgozatának témája Pásztori Árkád szentbazil szerzetes és az alakjához fűződő avasi magyar, román és szlovák narratív hagyomány, melyről első ízben tudósít a kötetbe került tanulmány. Vass Erika, a Szentendrei Szabadtéri Múzeum munkatársa egyik fő kutatási területe a vallási néprajz. A záró tanulmányban a Szeged Alsóvárosi kegyhely múltját és jelenét áttekintve a búcsú szokásrendszerében bekövetkezett változásokat illetve az utóbbi évtizedek történéseit elemzi, további kutatási feladatokat is körvonalazva.

A kötet jól mutatja, hogy a kerek évforduló kapcsán a konkrét, helyi adatokat tágabb történeti összefüggésbe helyezve, nemcsak a tekiai kegyhely életéről bontakozott ki az eddigieknél komplexebb kép, de mindez a vallási néprajzi kutatás számára is új szempontokat hoz. Mivel viszonylag kis példányszámban jelent meg, mindenképpen fontos lenne, hogy eljusson a nagyobb egyetemek és tudományos intézetek könyvtáraiba, illetve online is lehessen majd olvasni. Annál is inkább, mivel közérthető, olvasható stílusa és gazdag illusztrációi a nagyközönség, illetve a gyökereit fontosnak tartó délvidéki magyar közösségek számára is értékes olvasmánnyá teszi.

Voigt Vilmos: Finnugrisztika – filológia – folklorisztika. Válogatott tanulmányok. Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszékének – Finnugor Nyelvtudományi Tanszékének. Debrecen, 2018. 530 p. /Studia Folkloristica et Ethnographica 70./

Simoncsics Péter

Voigt Vilmos professzor gazdag életművének ez a kötet „csak” a habja, de ekként is szinte áttekinthetetlenül széles spektrumú válogatás, aminek megszerkesztése emberpróbáló feladat, amiért dicséret illeti a szerkesztő Maticsák Lajos professzort. A Maticsák Lajos jegyezte *szerkesztői előszón* és a Keményfi Róbert néprajzprofesszor jegyezte *Voigt Vilmos tudományos pályafutását* tárgyaló, voltaképpen társasági tagságait és kitüntetéseit felsoroló bevezető íráson, valamint a Szerző kötetet záró tájékoztatóján és személyes utószaván túl a szerkesztő 8 témacsoportba osztotta a kötet 50 írását: 1. Áttekintések, 2. Sámánizmus, ősvallás, hiedelmek, 3. A honfoglalás előtti magyar kultúra és ennek nyomai, 4. A Kalevala, 5. Irodalomtörténet, 6. A modern világ, 7. Ismertetések, 8. Personalia. Némely fejezetcím önmagában is tájékoztat a benne foglalt témákról, mint amilyen 2. Sámánizmus, ősvallás, hiedelmek, 3. A honfoglalás előtti magyar kultúra és ennek nyomai, 4. A Kalevala. A 2. és 3. fejezet egyenesen „kötelező” témái a magyar folklór őstörténetének, amit valamire való kutató nem hagyhat érintetlen a pályáján, a 4. szakmai hatóköre szűkebb, de a 19. század második felétől számítva ugyancsak kötelező témája a finn folklórkutatásra figyelő magyar folklorisztikának. A többi fejezetcím rejtélyesebb, nem árulja el, hogy a benne foglalt írások miről szólnak, milyen szerepet játszanak a Szerző életpályáján. Az itt következőkben ezekből a fejezetekben rejtőző témákból próbálom meg kibontani Voigt Vilmos pályáját és a Szerkesztőnél némileg különböző nézőpontból megmutatni a kötet értékeit.

Voigt Vilmos finnugrisztikai vonzalmait az ő 1963-64-es finnországi ösztöndíjához köthetők. Tudomásom szerint tantervben szereplő, bevett, klasszikus finnugor tanulmányokat egyetemi hallgatóként azelőtt ugyanis nem folytatott. 1974-ben megjelent *A magyar folklorisztikai finnugrisztika története* című tanulmányában részletes képet festett a magyar folkloristák finnugrisztikai érdekű kutatásairól – sok nevet kihagyva – Hunfalvy Páltól kezdve Ipolyi Arnoldon, Kálmány Lajoson, Berze Nagy Jánoson, Zsirai Miklóson át Ortutay Gyuláig, Kodály Zoltánig, Vargyas Lajosig. E kutatók munkásságának súlypontja a 20. századra esik, jóllehet a kezdemények a finn folklorisztika tüneményes kezdeteire, Lönnrot első, az Ős-Kalevala 1835-ös kiadására mennek vissza, amelyre már Reguly Antal is fölfigyelt, s ennek bizonyossága az 1840. április 20-án szüleinek Finnországból írt levelében foglalt közlés, hogy az első két éneket már le is fordította magyarra. Természetesen ezt az információt csak a későbbi Reguly-kutatás bányászta ki a levéltárakból, kár, hogy annak idején mindez rejtve maradt reflexió volt, jóllehet kronológiailag – mint Voigt Vilmos könyve 213. oldalán megjegyzi – „ez a Kalevala első „külföldi” fordítása”. A tudománytörténet tele van ilyen rejtélyes „zárványokkal”.

Az 1. fejezet második írása, *A balti finn népek folklórja mint az európai folklór része* adja meg a kulcsát Voigt Vilmos Finnországban folytatott ösztöndíjas tanulmányainak: „1963-ban kezdtem foglalkozni e témával, közel egyéves észak-európai ösztöndíjam idején. Voltaképpen már megfogalmaztam bizonyos áttekintést, amelynek eredményeit 1965-ben a helsinki (második) nemzetközi finnugor kongresszuson röviden előterjesztettem.” Ez az írás ugyan az ő akadémiai doktori értekezésének téziseit tartalmazza 1994-ből, visszatekintve azonban benne találhatjuk meg az ő folklorisztikai pályájának programját: „kezdettől fogva arra szántam e dolgozatot, hogy benne az „európai” vonások bemutatása kapjon fő szerepet: az egyes megfigyelt jelenségek ilyen háttér elé kerüljenek” (Voigt 2018: 26). E mondatban benne van a Voigt Vilmosra oly jellemző – európai csírájában jelentkező – egyetemesség, hogy ti. minden nemzeti sajátossága ellenére egyetlen nép folklórja sem annak kizárólagos

birtoka, hanem mindig egy nagyobb térbeli és/vagy időbeli entitás, végső soron az emberi kultúra része. Különösen fontos ezt hangsúlyozni a néprajz és a folklór esetében, ahol bizonyos nemzetek tudósai, köztük magyarok is, túlhangsúlyozzák, olykor a kollektív önimádatig menően, népeik néprajzi és folklórkincseinek páratlan, mással összehasonlíthatatlan kiválóságát. Mutatis mutandis, mindez elmondható nyelvészetről is. A nyelvről és ennek analógiájára a folklórról és a néprajzi hagyományról azt szoktuk mondani, hogy a „mi nyelvünk”, a „mi folklórunk”, a mi „néprajzi hagyományunk”, tehát úgy beszélünk ezekről mint a „birtokunkról”, holott a valóságban fordított a viszonyunk: mi vagyunk a nyelv, a folklór, a néprajzi hagyományé. Ez abban leli magyarázatát, hogy a birtokos szerkezetben a nyelvtani személyek disztribúciója olyan, hogy a birtokos ugyan lehet bármelyik nyelvtani személy, de a birtok csak harmadik személyű lehet. Annak a valóságos helyzetet leíró föllátsnak, hogy „én vagyok, te vagy, ő, továbbá mi vagyunk, ti vagytok, ők a nyelv” nincs frazeológiai (szintagmatikai) megfelelője semelyik általam ismert nyelvben. Ez a minden nyelvben létező „kötelező csapda” a forrása az izolacionista etnocentrizmusnak, ami gátja az igazi megismerésnek.

Az izolacionista etnocentrizmustól Voigt Vilmost megóvta műveltsége és jó ízlése, és megóvták az 1963-64-es finnországi ösztöndíjas évében ért impulzusok is. A finn tudományosság a korabeli magyarhoz képest nyitott volt, s ez a nyitottság Voigt Vilmos egész pályáját meghatározta, amiről 1994-es akadémiai doktori értekezése, *A balti finn népek folklórja mint az európai folklór része* címében is tanúskodik. Itt kell megemlítenem, hogy Voigt Vilmos nyitottságából következően első között volt, akik fölmérték a tudomány új trendjeit. Ilyen volt a 60-as, 70-es években a szemiotika, a jel tudománya is, amelynek egyik úttörője éppen ő volt nálunk (*Bevezetés a szemiotikába*. Gondolat, Budapest 1977). A kötetben szereplő írása. *A finnugor szemiotika létrejött* (2001) a rokon nyelvek kontextusában helyezi el a szemiotikát. Nem mulasztja el megemlíteni, a múlt század 60-as éveiben létrejött ún. „tartui iskolát” sem, amit a Moszkvából „száműzött” Jurij Lotman hozott létre az európai szellemet a keleti despotizmus konzervatizmusa ellenére szívósan életben tartó szovjet-észterszági egyetemen.

A finnugor, tágabban uráli nyelvrokonság kérdését a 18. század fölfedezői és a nyomukban járó 19. századi nyelvészek és folkloristák, mint Castrén és Reguly, majd a komparatív módszert következő alkalmas tudós filológusok, mint Otto Donner és Budenz József eldöntötték. A 20. század végén ezt a már eldöntött kérdést újra feszegetni kezdték nemcsak a dilettáns-délibabos nyelvészekedők, hanem egyes szakmabeliek is. A Cambridge-ben élő Angela Marcantonio professzor asszony angol nyelven írt, később magyar nyelvre fordított könyvében (*Az uráli nyelvcsalád. Tények, mítoszok és statisztika*. Budapest, 2006. Magyar Ház) az uráli nyelvrokonság eszméjét támadta, amikor a „nyelvrokonság” fogcsikorgatva elismert bizonyítékait „véletlen egyezéseknek” nyilvánította. Az Olasz Intézetben 2007. október 24-én tartott könyvbemutatón Voigt Vilmos mellett én voltam könyvének másik „opponense”. Voigt Vilmos *Vannak-e uráli nyelvek, uráli népek?* című 2007-es írásában Marcantonio érvelését azzal teszi érvénytelenné, hogy kimutatja, hogy ő „izig-vérig ugyanolyan komparatív nyelvész, ugyanolyan finnugrista „szakbarbár” nyelvész, mint az általa talán legtöbbször bírált Rédei Károly. Marcantonio kritizáló ötletei a réges-régen kidolgozott hangtörténet és jelentéstörténet módszereit ugyanolyan szorosan követik, mint ahogy ezt az általa ostromozott finnugristatársai tették. Csak az ő prekonceptiója más. Olyan ez, mintha a $2 \times 2 = 4$ igazságát azzal cáfolnánk, hogy $3 \times 3 = 9$. Persze, a két végeredmény más. Ám a „módszer” szőröstül-bőröstül ugyanaz” (Voigt 2018:57). Marcantonionak sem sikerült a komparatív módszer helyett valami más eljárást találnia, ami cáfolhatná az uráli nyelvrokonságot – vagy a módszer által fölfedezett más nyelvrokonságok létét, mint amilyen az indoeurópai, sémi-hámi, sino-tibeti és sok más nyelvcsalád.

A szinkrontolmács segítségével tartott könyvbemutató végül is botrány nélkül zajlott le, noha a professzorasszony kételyeit osztó, sőt az uráli nyelvrokonság eszméjét egyenesen pokolba kívánó közönség reményeiben csalódva tért haza: aznap este se láttak vért, az opponens szerepét vállaló „nemzettagadó” uralisták ép bőrrel megúszták – egyelőre.

Voigt Vilmos érdeklődése a *Kalevala* iránt finnországi ösztöndíjas éveitől kezdve soha nem szűnt meg. Ebben a hazai fennológia és finnugrisztika hagyományát követi és egyúttal gazdagítja is. Akárhogy nézzük is, a finn irodalom a *Kalevala* „köpenyéből” bújó elő. A *Kalevala* a romantika szellemének a terméke, különössége, sőt kivételessége abban áll, hogy nyersanyagát nem fiktív forrásból (mint amilyenek MacPherson Ossian-jának énekei voltak), hanem a valóságos népköltészetből veszi. Hogy finn földön Lönnrot „vaskori” költészetet találhatott, annak az a magyarázata, hogy e tájra a kereszténység nagyjából félezer évvel később érkezett el, lényegében a Reformációval, mint hozzánk a Kárpát-medencébe. A kereszténység előtti verbális kultúra így évszázadokkal tovább élt a nép ajkán, mint nálunk és ez a Paavo Haavikkotól kölcsönzött jelzőt használva „vaskori” hagyomány még a 19. században is áttetszett a „kereszténység fátyolán”. A *Kalevalának* ez a tulajdonsága csodálatot, olykor irigységet is ébresztett az ebben a vonatkozásban kevésbé szerencsés kultúrájú népek körében, így köztünk is. Még Arany János is „irigykedett” rá és befejezetlen eposzkísérleteit (Buda halála 1863, Csaba királyfi 1853 és 1881 között) részben a *Kalevala* hódító európai útjáról kapott hírek is ösztönözték. Voigt Vilmos alaposan körbejárja a *Kalevala*-kérdést Barna Ferdinánd, Vikár Béla, Nagy Kálmán, Rácz István, Sente Imre teljes, Képes Géza, Vargha Domokos és Veress Miklós részleges fordításaitól kezdve a *Kalevala* runók metrumán át a finn *Kalevala*-irodalom klasszikusa, Väinö Kaukonen magyarra fordított munkájáig, *A Kalevala születése* (Budapest, 1983). A Voigt Vilmos által élénk tárt *Kalevala*-kép megerősít meggyőződésünkben, amit már az 1935-ben megjelent jubileumi díszkiadás előszavát író Kosztolányi Dezső is hangsúlyozott, hogy nálunk a *Kalevala* az irodalmi közműveltségnek is része.

A *Kalevala* nemcsak a finn irodalmi identitásnak lett az alapja, de mintául szolgált a szomszédos észt nép irodalmi kultúrájának megalapozásához. „[A]z észt Faehlmann először prózában adja ki az észt népköltészetet reprezentálni szánt mítoszait, majd így fogalmazza meg a *Kalevipoege* tervét (amely prózai népköltési szövegekre épül), ezt tanítványa, Kreutzwald viszont már versben dolgozza ki, nyilván a verses *Kalevala* mintájára, amelynek folklór előzményei viszont szinte teljesen a verses népköltési alkotások” – írja *A finn és észt nyelvű költészet 1770–1815/1820* című, eredetileg 1982-ben megjelentett írásában a könyv 330. lapján. E nagyszabású tanulmány (321–356. p.), a válogatásban szintén szereplő 1964-ben írott *A finn irodalomtudomány és az összehasonlítás* – sal (261–274. p.) és *Vörösmarty: Szózat, Kellgren: Ungersk nationalsång, Runeberg: Maammelaulu* (357–372, illetve finnül 373–386. p.) című esszéjével együtt terjedelmét tekintve is, tartalmilag mindenképpen kitesz egy „fél” finn és észt irodalomtörténetet. Ha ehhez hozzávesszük még az *Egy évszázad két irányzata Észak-Európa irodalmaiban (Romantika és realizmus a skandináv és a finnségi irodalmakban – 1789–1871)* (275–314. p.) 1990-ben megjelent nagy esszéjét, előttünk áll egy „regionális” irodalomtörténet – ami mintául szolgálhatna egy hasonló szellemű a mi régióinkat tárgyaló irodalomtörténet számára is. (Gondoljunk csak Balassi Bálint költészetének olasz, lengyel, román, török mintáira, a Zrínyi fivérek „közös” vállalkozására *Szigeti veszedelem* magyar és horvát változata kapcsán különös tekintettel középkori latin és olasz irodalmi kapcsolataikra.)

A tágabb régió nálunk kevésbé ismert része az észteken túli Baltikum, amit Voigt Vilmos sohasem hagyott figyelmen kívül. A jeles kutató, és régi barát, Bojtár Endre (1940–2018) mellett ő a baltisztika másik hazai képviselője. A kötetben három írás is erről tanúskodik: *A balti finn népek*

folklorja mint az európai folklór része (25–34. p.), Új távlatok a balti metrika kutatásában (387–396. p.) és egy recenzió, Bojtár Endre *Bevezetés a baltisztikába (A balti kultúra a régiségben)*. És ez az utolsó, noha „csak” könyvismertetés, nemcsak ebben a minőségében műremek, de egy úttörő tudós baráti köszöntéseként is, amely empátiakusan, olykor mégis ironikusan szemléli barátja veszélyes vállalkozását. Voigt Vilmos írása nyomán kirajzolódik egy a Jagellókon és Báthory Istvánon keresztül hozzánk is kötődő, nagyreményű régió nagyhatalmi ábrándokkal terhelt, kudarcokkal teli története, s ennek egyik aspektusa a „bennszülött” értelmiség önreflexiójának időnkénti bénulása, amely az autonóm lelkületű kívülállónak, Bojtár Endrének is sérelmet okozhatott és e sérelemben Voigt Vilmos is magára ismerhetett, amint az írást záró Ady-idézzel „Kicsi országom, példás alakban/Te orcádra ütök” utal is rá.

Az utolsó tematikus fejezet, *Personalia* négy jelentős személyiség nekrológiát tartalmazza. Kettő közülük magyar, Ifj. Kodolányi János (1922–2008) és Bereczki Gábor (1928–2012), kettő közülük „közel-külföldi”, azaz finn és ész, Lauri Honko (1932–2002) és Felix Oinas (1911–2004). Ezek az írások Voigt Vilmosra jellemző módon tárgyyszerűek, de helyenként ki-kicsap belőle reá általában nem jellemző módon a személyesség, az együttérző, baráti hang. E négy tudós egymástól nagyon különböző típusokat képviselt.

Ifj. Kodolányi Jánost Voigt Vilmos találóan „... 'katonatiszti' módon fegyelmezett és kötelességteljesítő emberként” jellemzi, aki nemcsak muzeológus volt, ahogy a róla szóló dokumentumfilm címe is mondja, *Nekem a múzeum a fél életem volt*, hanem fordítóként a finn néprajztudomány közvetítője is Magyarországon. Väinö Kaukonen *A Kanteletar születése* és Ilmar Talve *A finn népkultúra* című művei az ő fordításában jelent meg 1990-ben, illetve 2000-ben a debreceni egyetem Néprajzi Intézetének kiadásában.

Bereczki Gáborról azt írja, „[n]oha nem ő vitte a hangot, mégis szívesen beszélt. Másokkal összevetve is kellemesen, derűvel, önfényezés nélkül”. Érthető hát, hogy írását azzal kezdi: „Szerencsémnek tartom, hogy valamilyen módon sok évtizeden át ismerhettem Bereczki Gábort”, akit nyelvészként is nagyrabecsült, különösképpen pedig rokonnépek népköltészetének és irodalmának fordítójaként tartott nagyra: „Ő volt a legtöbbet fordító magyar finnugrista – úgy 150 tétellel, köztük sok könyvvel. Másnak egész életműve nem tesz ki ennyit.”

Lauri Honko-t mint szakmailag hozzá legközelebb állót mutatja be, Honko folklorisztikai, valástörténeti, epikakutatói munkásságában látja megvalósulni mindazt, amit hazai környezetben, közép-európai vonatkozásban ő maga szeretne vagy szeretett volna létrehozni. Nagyra becsüli benne az impozáns autoriter kutatót, tanárt és tudományszervezőt. Benne látja a nagyszerű finn folklorisztika megszakítatlan folytonosságának letéteményesét, aki személyében vállalta ennek az irigylésre méltó hagyománynak a továbbvitelét Martti Haaviotól, Kustaa Vilkunán és Matti Kuusin át őrajta keresztül tanítványaiig, Anna-Leena Siikaláig és Aili Nenoláig.

Négyük közül Felix Oinas élete a legkalandosabb, nemcsak földrajzilag mint aki a Baltikumban kezdte és az észak-amerikai Közép-Nyugaton végezte életét, hanem szellemileg is, hiszen nyelvészeti stúdiumai a szlavisztikától a finnugrisztikán át a magyar nyelvészetig terjedtek. Az Eötvös Collegium ösztöndíjasaként 1935–36-ban mélyedt el a magyar kultúrában. És ő volt a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetem első észti lektora 1938–1940 között, sőt rövid ideig még finn lektora is. Amerikai emigrációjában, a bloomingtoni egyetem professzoraként szlavisztikával és folklorisztikával foglalkozott. Stúdiumainak széles köre rokonítja az őt lelkesen ünneplő Voigt Vilmost.

A könyv szerkesztőjét dicséri, hogy e négy nagyszerű tudósról szóló „emlékirattal” megmutatta a tárgyyszerűség követelményét a rezignáltságig menően teljesítő Voigt Vilmos ironikus megjegyzé-

sekbe bujtatott emberi arcát. Ironikus attitűdje természetes védekezés, mert nem éghet nagy lángon oly sok téma iránti érdeklődés mint amilyen Voigt Vilmosé, olykor azért fel-fellobban benne a szenvedély lángja, amikor vele párhuzamos életpályákról beszél.

Péntek János – Benő Attila: A magyar nyelv Romániában (Erdélyben). Erdélyi Múzeum Egyesület – Gondolat Kiadó, Kolozsvár–Budapest, 2020. 473 p.

Tátrai Patrik

1998-ban indult útjára Kontra Miklós sorozatszerkesztésében *A magyar nyelv a Kárpát-medencében a XX. század végén* című sorozat, amely a szomszédos országokban élő magyar kisebbségek nyelvi helyzetének bemutatását tűzte ki céljául. A sorozat többi kötetéhez, valamint a sorozat címébe foglalt 20. századhoz képest némileg megkésett, és nem szándékoltan, de éppen Trianon századik évfordulóján megjelent 6. kötet megjelenésével lezárult, teljessé vált e sorozat.

Az erdélyi kötet szerzői önkritikusan elismerik: „Egyszerűbb dolgunk lett volna, hogyha az 1996-os felmérés alapján akkor írjuk meg, hogy mi van (azaz: mi volt akkor) a magyar nyelvvel Romániában. Mulasztásunknak megvan az ára” (28. p.) Mégpedig az, hogy a kötet nem csak a 20. század végének, hanem a rendszerváltás óta eltelt 30 év nyelvi folyamatait mutatja be. Ebben az is segítségükre volt, hogy a sorozat köteteinek alapját jelentő 1996-os felmérés mellett rendelkezésükre állt egy jóval nagyobb mintás, 2009-ben elvégzett felmérés. A két adatbázis összevetése hasznos adaléknak bizonyult egyes változások irányának érzékeltetéséhez. Ugyanakkor e 30 év folyamatainak bemutatása sokkal szerteágazóbb feladat, mint amire a sorozat korábbi kötetei vállalkozhattak. Egyrészt önmagában a romániai magyarság vizsgálata – méretéből, tagoltságából fakadóan – is kihívást jelent, másrészt az elmúlt húsz évben a vonatkozó szakirodalom, az egyes kisebbségi magyar közösségekről feltárt ismeretek szinte beláthatatlan mértékben tágultak, így aztán – a feladat nagyságával arányosan – a kötet terjedelme is jelentősen nagyobb.

A könyv szerkezete hasonló a korábbi kötetek struktúrájához, és követi az európai nyelvi kontaktusokat leíró enciklopédia szempontjait. Ennek megfelelően a szűken értelmezett nyelvi kérdéseken túl az adott terület történetével, földrajzi, etnikai és demográfiai viszonyaival, a magyar kisebbség gazdasági-társadalmi helyzetével, valamint (kisebbség)politikai és oktatási kérdésekkel is foglalkozik. Ezek természetesen kontextusként fontosak, de elgondolkodtató, hogy ilyen részletességben szükség van-e rájuk: két évtizeddel ezelőtt a korábbi kötetekben ezen információk kevésbé voltak hozzáférhetők, és egy kötetben összefoglalásuk igen hasznos volt. Napjainkban azonban ezen információk már kevésbé újszerűek, a már említett kiterjedt szakirodalom alaposan bemutatja az összes témakört. Továbbá az egyes fejezetek hossza esetenként aránytalan: az oktatás nagyon hosszú, a társadalmi és főként a gazdasági részek ehhez képest rövidek – főleg annak tükrében, hogy az elmúlt években nagyon fontos, Kárpát-medencei szinten is unikális eredmények születtek a kisebbségi magyarság társadalmi rétegzettségére vagy éppen a magyarok bérhátránya és az etnikai foglalkoztatás témakörében például Csata Zsombortól és Kiss Tamástól. Ugyanígy hiányérzetem támadt az asszimiláció – amúgy meglehetősen részletes – ismertetésekor (2.6. fejezet), ahol az aktuális (2002 utáni) folyamatokról kevés konkrétum szerepel, holott erre az időszakra is készültek a korábbiaknál még részletesebb demográfiai modellek. A szövegben több kisebb ismétlés is előfordul, ami valószínűleg a struktúra számlájára írható, mert például jelentős átfedés, kölcsönhatás van a politika (4. fejezet) és a nyelvhasználati szintek (5. fejezet) között – ilyen például a 4.1.4-es fejezet (Kisebbségpolitika az oktatásban) és az 5.1-es fejezet (A magyar nyelv az oktatásban).

A szöveges részekén túl a kötet kiegészül a kérdőív, valamint az egyes kérdésekre adott válaszok (keresztábrák) bemutatásával, amit kimondottan izgalmas böngészni. Például sokat elmond az 1996 óta lezajlott változásokról, digitalizációról, hogy 1996-ban mind Erdélyben, mind Magyarországon a válaszadók 64%-a a „banki számla” kifejezést preferálta és mindössze 36% választotta helyette inkább a „bankszámla” terminust.

A kötet témája, a romániai (erdélyi) magyar nyelv bemutatása a többi régióhoz (kötethez) képest számos nehézséggel néz szembe. Az a kettősség, hogy voltaképpen csak Erdéllyel, vagy a romániai magyarok összességével foglalkozik-e a könyv, már a címben is felsejlik. Explicit válasz később sem születik, ami részben érthető is, tekintve hogy a magyar-román viszonylatban az egyik (politikailag) legforróbb kérdés, a moldvai magyarok/római katolikusok és nyelvük ügye. Az 1996-os felmérés csak erdélyi terepekre terjedt ki, és a könyv nagy részében is csak az erdélyi magyarok (nyelvi) helyzete kerül górcső alá, ugyanakkor esetenként a szerzők adnak némi kitekintést a moldvai magyarok nyelvi helyzetével kapcsolatban is.

Ehhez részben kapcsolódva nehéz kérdés az erdélyi magyar nyelvről egységében beszélni, hiszen minden más régiónál nagyobbak a belső társadalmi, gazdasági különbségek, távolságok, illetve a többség-kisebbség pozíciók – utóbbi esetben elég, ha csak a két „végpontra”, a székelyföldi magyarságra és például a bánsági szórványmagyarságra gondolunk.

A tömb-szórvány különbség sok esetben fontos magyarázója az egyes nyelvi kontaktusjelenségeknek, amelyeket a kötet részletesen, szemléletes példákkal mutat be. Nem meglepő módon a szórványban élőkre, akik nagyobb felületen érintkeznek mindennapjaik során a román nyelvvel, sokkal inkább jellemző a kontaktusjelenségek (például analitikus szerkezetek, feminizálás) használata. Ugyanakkor olyan eredmények is születtek, amelyek rácaféoltak a hipotézisre, és a fentiekkel szemben fordított jelenségeket mutattak. Ilyen például a kicsinyítés jelensége, ami a várthoz képest éppen a tömbben élőkre jellemző inkább. A könyv nagy erénye, hogy ezeket az eredményeket is hitelesen magyarázzák a szerzők.

A kötet egyik fő üzenete, hogy az erdélyi/romániai magyar – hasonlóan a többi külhoni magyar nyelvváltozathoz – eltér a Magyarországon beszélt magyartól, és hogy ez így teljesen normális. Persze mindez a kétnyelvűség, a román kontakthatás, valamint a már eleve meglevő nyelvjárási különbségek miatt egyáltalán nem meglepő. Ugyanakkor joggal vetik fel a szerzők, hogy a hatalmi és az ebből fakadó nyelvi aszimmetriák (például nyelvek presztízse, kétnyelvűek aránya a románok és a magyarok között, stb.) jelentősen csökkentik a magyar nyelv értékét, és egyfajta versenyhátrányt okoznak. Nagyon jól érzékelteti mindezt az aszimmetriát, hogy az erdélyi magyar nyelvváltozat különböző regisztereiben a román eredetű lexikai átvételek legjelentősebb része a hivatali, közigazgatási, illetve általában a szaknyelvekből ered. Mindez adott esetben nyelvi bizonytalansághoz, hiányhoz vezethet.

A magyar nyelv a Kárpát-medencében a XX. század végén című sorozat, azaz a szomszédos országok magyarságának szociolingvisztikai felmérése e kötettel teljessé vált, a kiadvány betölti hiánypótló szerepét. Ugyanakkor a feladatok során ezzel nincs vége, hiszen az elmúlt 30 évben, bár jelentős előrelépések is megvalósultak, „nem történt lényeges változás a nyelv és a közösség alárendelt jogi státusza tekintetében (korlátozás, hátrányos megkülönböztetés), a nyelvi jognak kizárólag egyéni (nem közösségi) jogként való elismerésében, és továbbra is minimális a magyar nyelvközösség autonóm mozgástere.” (336. p.) Mindez, a jelentős demográfiai problémák megoldásával együtt a kulcskérdése lehet az erdélyi magyarok jövőtervezésének.

Pesti János – Máté Gábor: Völgységi tájszótár. Vidékünk tájszavai és népi műveltsége. Keleti-Mecsek Egyesület. Pécs, 2018. 592 p.

Lukács László

Tájszótáraink a magyar táj- és népkutatás számára is kiemelkedő értéket képviselnek, a néprajztudomány elsőrendű forrásai. Különösen akkor, ha nem csupán tájszavakat tartalmaznak, hanem rávilágítanak a vizsgált táj népi műveltségére is. Az összegyűjtött, szótárrá rendezett tájszavak már önmagukban is a népi kultúra őrzői, ugyanakkor a magyar szótárkészítés hagyományává vált, hogy szerzőik rövid néprajzi kommentárokkal látják el tájszavainkat. A nagy elődök közül ezt tette Csúry Bálint *Szamosháti szótárában* (1935) és Kiss Géza az *Ormánysági szótárban* (1952). Pesti János nyelvész szerzőtársa, Máté Gábor néprajzkutató révén a *Völgységi tájszótárban* ez fokozottan érvényesül, alcíme is jelzi. Ráadásul Máté Gábor családja völgységi, fő kutatási területe a Völgység.

A *Völgységi tájszótár* a Völgység hat községe: Magyaregregy, Kárász, Vékény, Szászvár, Máza és Györe tősgyökeres magyar lakosságának nyelvjárását, nyelvi archaizmusait dolgozza fel. Templomaik búcsúja a legtöbb esetben Mária-ünnepre esik, a magyaregregyi kegytemplomé Kisboldogasszony napjára, ezért a Völgységet *Boldogasszony völgyének* is nevezik. A tájszógyűjtés szempontjából szerencsés, hogy itt a középkori eredetű, magyar katolikus népesség folytonosan jelen van.

A szótári részt megelőzően Máté Gábor tájékoztat a Völgység néprajzáról: „A néprajzi csoport társadalmát a középkori és török kori alapokon a 18–19. századi népesedési és településtörténeti viszonyok határozták meg, és formálták a völgységi néprajzi csoport társadalmi karakterjegyeit. Az összekovácsoló tényezők között az is szerepet kapott, hogy az újratelepítés után a szomszédos falvakba németek kerültek, így szűkült a magyar falvak társadalmi mozgástere... Bár a Völgység nem volt magába zárkózó kistáj, mégis sok nyelvi archaizmust őriztek meg lakói. Ezt a tényt tájszótárunk szóálománya jól bizonyítja. A Baranya megye nyelvjárási régióinak közismertebb szavai mellett gyűjteményünkben olyan tájszavak is találhatók, amelyek inkább csak a déli nyelvterületek nyelvhasználatában maradtak fenn. Az állandó és sokféle kapcsolattartásnak eredménye lehet, hogy sok a szövegezés az Ormányság, a Zengőalja, a Mecsek-alja-vidék és a Völgység nyelvében, szókincsében.” (43–44. p.)

Egy tájszótárt kezében tartó néprajzos elsősorban azokat a címszavakat keresi, amelyek eddigi kutatásait alátámasztják, megerősítik, illusztrálják. A *Völgységi tájszótár* címszavai között egymást érik a jelöléseim, gazdagságát aláhúzza. Ilyenek a bányászatra, a jeles napi népszokásokra, a népi táplálkozásra, a földművelésre, fazekasságra, a népviseletre, a népi építkezésre, a gombákra, a gyümölcsstermesztésre, a hajdinára, a lakodalomra, a máktermesztésre, a leányvásárookra, a lyukpincékre, a malmokra, a madarakra, a kendermunkákra, a nyestezésre, a határbeli szállásokra, a magyaregregyi Szent-kútra vonatkozó címszavak. Közülük csak néhányról szólhatok bővebben.

Jeles napi szokásaink sorában a bővedestével az Ormányságban találkoztunk. *Bévedeste* formájában a Völgységben is élt, a szilveszteri bőséges étkezést jelentette. Az Ormányságban és a Zengőalján karácsonyhoz kötődik ez a tájszó, az adventi böjtöt követő bőséges étkezésre utalt. Völgységi előfordulása az ormánysági zengőalji magyarsággal való kapcsolatokról tanúskodik. A Völgység a dunántúli füstöskonyhás házvidékhez tartozott: „Eredetileg kéménytelen konyha volt a régi házakban... Magyaregregyen és Kárászon a 19. században még voltak olyan konyhák, amelyekből a füst az ajtón keresztül áramlott a szabadba.” (186. p.) A *gyümölcsös Egrögy*: „Magyaregregy régi elnevezése, amely azon alapul, hogy régebben rengeteg gyümölcs termett itt. Aszalva, vagy nyersen is vitték innen a környező falvak piacaira, vagy cserélték el vándorárusokkal.” (205–206. p.) Főként körtét, almát és szilvát termesztettek. Tájfajtaik bemutatását, nevét is megtaláljuk a szótárban: *árpáskörte*, *aratási körte*, *sárkörte*, *vilmoskörte*, *burdohány körte*, *vajkörte*, *liszteskörte*, *télikörte*, *nyári*

pogácsás alma, pamukaalma, telepes alma, tengeri alma. A kakascsapás: „Legények játéka volt Magyarereggyen. A legények egy kakast a földre ástak, és bekötött szemmel próbálták leütni a fejét. Akinek ez sikerült, azé lett a kakas, de azt a „közjóba” fogyasztották el.” (240. p.)

A völgysegi lányokat, asszonyokat dicséri a *szépülés* címszó: „Az alacsony, ám szép arcú völgysegi lányok, asszonyok régtől fogva sokat adtak csinos megjelenésükre. Gondosan választották meg öltözeiteket, ruháikat. Az *inneplős ruhát* csak *misére, muzsikába* (bálba) és *lakodalomba* vették fel. A levetett *rakott szoknyát* szépen összehajtogatva és felakasztva szekrényben őrizték. Divat volt Győrében, hogy a lányok, fiatalasszonyok *buborkalével* és levágott *buborkaszeletökkel fehérítették arcukat*. Aztán később már *pirosított* is használtak. Az asszonyok *kontyba* tekerték hajukat, *coffba* fonyták, és a *coff* közepére-végére színes, főleg piros, rózsaszín és fehér *szallagot* kötöttek. A haj *göndörítését* *kormizással* (hajsütővassal) oldották meg. Régen ünnepi lábbelinek számított a *lagos cipő* és a *szandár*. A módosabb hölgyek *stivedlit* (fekete bársony, magas szárú cipőt) hordtak.” (440. p.)

A völgysegiek humorérzékéről, kreatív nyelvhasználatáról tanúskodnak a *fácánpecsenye*, a *hozzámrángató* és a *hegyi gitár* címszavak. Szászváron a sültkrumpli tréfás, gúnyos elnevezése: *fácánpecsönye*. A gereblye tréfás, szellemes elnevezése: *hozzámrángató*. Kárászon a motoros fűkasza általánosan használt neve: *hőgyi gitár*. Gitárra emlékeztető, fel-felsíró hangja után kapta nevét.

A Völgysegi tájszótárból megvilágosodott előttem egy számomra eddig értelmezhetetlen rokonsági kifejezés. Gyermekkoromban Zámolyon (Fejér m.) a szomszédunkban élő idős házaspárt, Csoóri Sándor keresztszüleit, sógorbácsinak, sógornéninek szólítottuk. Arra gondoltam, hogy egy több generációval korábbi sógorság révén. Az én valódi sógoraim két nővérem férjei voltak. Most megtudtam, hogy a *sógorbácsi* a nagybácsi feleségének (ángyinak) az apja; a *sógornéni* a nagybácsi feleségének az anyja. (416. p.)

A szótári részt követően a Mázán és Magyarereggyen gyűjtött bányászati szavak közlésével állítanak emléket a völgysegi bányászoknak. Függelékben völgysegi meséket, népdalszövegeket, kárászi, magyarereggyi frazémákat, Márévár mondáját, völgysegi falucsúfolókat, ragadványneveket, győrei, szászvári, vékényi, kárászi, magyarereggyi hiedelmeket közölnek.

Munkájuk jelentőségét Máté Gábor így foglalta össze: „A Völgysegi tájszótár tudományos értéke, jelentősége – többek között – abban van, hogy vidékünk sok archaizmust őrző szavai immár a kutatók rendelkezésére állnak. Reméljük, hogy a magyar dialektológia, nyelvtörténet, névtudomány és néprajz szakembereinek fontos forrása lesz, és sok fontos adatot meríthetnek munkánkból a nyelvpszichológia, a kognitív nyelvészet, a kommunikációelmélet és az összehasonlító nyelvtudomány kutatói is.” (51. p.) Ajánlásában Kiss Jenő akadémikus, a *Mihályi tájszótár* alkotója folytatja ezt a gondolatsort: „A Völgysegi tájszótárt nemcsak a nyelvészet, a néprajz hivatásos művelőinek, hanem a Völgység lakóinak, valamint pedagógusoknak, diákoknak, a szülőföld tájszavai és kultúrája, múltja iránt érdeklődőknek általában is szíves figyelmébe ajánlom.” (10. p.)

A Pesti János – Máté Gábor szerzőpárost illeti a köszönet, hogy *Völgysegi tájszótárunkban* elénk tárták, emlékezetbe idézték azt a tájnyelvet, amelyért a szomszédban az ifjú Vörösmarty Mihály Börzsönyben a Perczel fivérek házitanítójaként, és mentora Egyed Antal bonyhádi plébános együtt aggódott a magyar reformkor küszöbén.

Both Noémi Zsuzsanna: A székely faluközösség nótáriusa. Imreh István élete és munkássága. (Erdélyi Tudományos Füzetek 294.), Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár, 2021. 247 p.

Balogh Róbert

Both Noémi Zsuzsanna a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetemen szerezte történész diplomáját és történettudományi doktori címét, jelenleg a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum történész-muzeológusa. Önálló kötetel korábban nem jelentkezett, a magyarországi olvasók számára elsősorban a Romsics Ignác által szerkesztett, s a Romsics-iskola legújabb nemzedékének írásait tartalmazó *Közelítések* című kötetből lehet ismerős. A kutató Imreh Istvánról szóló monográfiája több okból is fontos munka.

Imreh életművének legismertebb részét a székely faluközösségek közös gazdálkodására vonatkozó kutatások teszik ki. A székelyföldi közbirtokosságok története az angolul általában *commons*-ként emlegetett gazdasági-jogi-társadalmi-tájképi jelenség egyik Duna-völgyi (Kárpát-medencei) formája. A commons működési módja és fenntarthatósága, valamint államhatalomhoz való viszonya Elinor Ostrom klasszikus munkái nyomán az 1990-es években került a „nyugati” társadalomtudományi gondolkodásba, az elmúlt években azonban a kritikai elméletek reneszánsza nyomán a korábinál is jobban előtérben van. (Magyarországon ezt tükrözi például a *Fordulat* című folyóirat 25. és 27. száma.) Both Noémi kutatásából világos, hogy Imreh egyetértene azzal, hogy a társadalomkutatók- és történészek feladata az alternatívák tudatos felmutatása, s azzal is, hogy hogy ez különösen válsághelyzetekben kell, hogy vezérfonallá váljon.

A könyv nagy hangsúlyt fektet arra, hogy bemutassa Imreh legfontosabb művei, a *Székely falutörvények*, *A rendtartó székely falu*, és *A törvényhozó székely falu* keletkezéstörténetét és ez által világosabbá váljon, hogy miért tartoznak ezek a munkák a magyar történeti néprajz és társadalomtörténet formálódásának alapirodalmi közé. (Lásd főként az 64–75. és 144–163. oldalakat) Both munkájának egyik legfontosabb eredménye, hogy kiderül: Imreh úttörő módszertani felfogását és bravúrait valójában nem a francia Annales iskola ihlette. Az fenti alpművek történeti néprajzi, kliometrikus és alulnézeti jellege a történész családi és közösségi háttérének, közigazgatás alapképzettségének, statisztikai tudásának, őszinte baloldali meggyőződésének és a székely közösség iránti elkötelezettség együttes hatásából erednek. Az Annales inkább ösztönzést jelentett, illetve a francia szerzői kör segített abban, hogy Imreh elfogadtassa a megközelítés létjogosultságát. A kötet feltárja, hogy Imreh közbirtokosságokkal kapcsolatos kérdéseire és adatgyűjtésére alapvetően három tényező hatott. Egyrészt a Dimitrie Gusti szociológiai szemléletének jegyében végzett fiatalkori kutatásai, különösen ezek módszertana. Másrészt ott volt az a kapitalizmus-értelmezés, amely 1943–44-ben fokozatosan szabadult meg az 1930-as években rátapadt népi antiszemita ízű elfogultságoktól. A vagyoni különbségek megítélésére vonatkozó kérdésfeltevések magukon viselték Imreh családi háttérének nyomait is. A harmadik meghatározó tényező – s Both talán erre fekteti a legnagyobb hangsúlyt – Imreh közösségi elkötelezettsége, amelynek keretében kutatómunkáját népszolgálatnak tekintette. A szerző tehát rávilágít Imreh elfogultságaira, de ebben az esetben a részleges dekonstrukció eredménye nem a falszifikálás. Itt érdemes megemlíteni a szerző azon megállapítását, miszerint Imreh úgy érezte, hogy kortársai közül a néprajzosok értékelik legtöbbre: „Miközben úgy érezte, hogy őt a történészcéh közigazdaságtudományi végzettsége miatt, eredményei ellenére is, kívülállónak tekint, néprajzos kollégái feltétel nélkül befogadták...” (190. p.) Nem véletlen tehát, hogy az Ethnographia fontos színtere volt a kortárs recepciónak. Imreh interdiszciplináris jelentőségét mutatja az is, hogy Both Noémi feltárta, hogy az 1970-es évek végén és az 1980-as évek elején – tehát azokban az években, amikor történészként is legnagyobb sikereit érte el – milyen fontos szerepet játszott Imreh

az erdélyi magyar szociológia újrateremtésében, s hogy melyek voltak az újrászervezés dilemmái, kontextusa és terei.

A kötetből megtudjuk, hogy magyarországi recepciójában Bárh János néprajzkutató, az agrártörténész Wellmann Imre, a jogtörténész Tárkány Szűcs Ernő, valamint Benda Kálmán játszottak kulcsszerepet, míg a régész-művész László Gyula volt a legfontosabb érzelmi-baráti kapocs. Másképp fogalmazva, Both Noémi munkáját azért is fontos ismerni, mert Imreh gondolatainak és kapcsolatainak története egyben a határon innen és túl, illetve a két világ változó távolságának és hídjainak története is.

A szerző deklarált célja, hogy Imreh biográfiáján keresztül értse meg az 20. század erdélyi magyar historiográfiáját, vagyis az általa *intellectual history*-ként hivatkozott megközelítést egy speciális, kisebbségi, romániai magyar értelmiségi közegre alkalmazza. Az elmúlt évtizedben a magyar történettudományban a biográfia jelentős fejlődésen ment át: szemléletformáló munkák mellett módszertani iránymutatók készültek és könyvsorozatok indultak el. A politikai életrajz műfaja az elmúlt évtizedekben a magyar tudományosságban jelentős részben Romsics Ignác iskolateremtő tevékenysége nyomán formálódott ki, mellyel kapcsolatban a teljesség igénye nélkül is említendő Ablonczy Balázs, Hatos Pál, Paksa Rudolf, Turbucz Dávid és Vonyó József neve. Rajtuk kívül Rainer M. János Nagy Imre-életrajza és Kővér György *Biográfia és társadalomtörténet* című kötete is mérőöldkő. Both témaválasztása ebbe a sorba illeszkedik, de annyiban új vizekre is evez, hogy egy nem elsődlegesen politikai személyiségre koncentrál. A *Kutatómunka az Erdélyi Tudományos Intézet kötelékében* és az *Az átmenet évei* című fejezetekből a későbbiekben a második világháború utáni évek fiatal kolozsvári értelmiségének kollektív biográfiája is kinőhet. A következőhöz hasonló mondatok mindenesetre ezt a perspektívát nyitják meg: „A közgazdaságtan és a szövetkezeti mozgalom területén jártas, sőt magukat korábban tisztviselőként is kipróbáló fiatalok eredetileg egy ipari termelőszövetkezetet kívántak létrehozni, a fennálló piaci körülmények között azonban kénytelenek voltak többrétű tevékenységet folytatni.” (82. p.) A szerző felhívja a figyelmet a „monografikus szociológia” legjelentősebb magyar adaptációjára, a Venczel József által vezetett bálványosváraljai falukutatásra és azt az 1940-es évek szellemi és aktivista útkeresése kontextusába helyezi. A Katherine Lebow által a közelmúltban szerkesztett, a két világháború közötti kelet- közép- és délkelet-európai társadalomtudományos tudástermelést globális történetként szemlélő *Contemporary European History* tematikus folyóiratszámá tükrében Both vonatkozó megállapításai tágabb transznacionális perspektívában is jelentősek és továbbgondolhatók.

Visszafogott mondatokon keresztül, de világosan tárul az olvasó szeme elé az 1950-es évek elejének feszültsége, amelyben Imreh joggal érezhette és bele is betegedett abba, hogy folyamatosan csak egy – pontosan előre nem látható – mozzanat választja el az egzisztencia vesztéstől és a börtöntől. Így például a következő tömören leírt jelenet is számos nehéz döntést összegez és tükröz: „Imreh István 1952-ben megjelent cikkeihez való viszonyulását jelzi, hogy amikor irodalmi munkásságának jegyzékét elkészítette... A győzelem és a függetlenség napja című cikkének leírását tartalmazó cédulára pedig pirossal jegyezte, hogy „ezt már nem vállalom”. (120. p.) Az egyetemi oktatóknak ebben a légkörben kellett a szakmai integritásukat őrizni úgy, hogy általuk alaposan nem ismert tárgyakból kellett egy rendszer nyelvét kell úgy megtanulniuk, hogy azt át is tudják adni. Nem kevésbé döbbenetes azzal szembesülni, hogy évtizedeken át igaz volt, hogy még a város határában, kis társaságban tett sétákon sem lehetett nyíltan beszélni, hiszen a sejtéseknek valóban megfelelve, készültek az állambiztonságnak küldött jelentések.

Érdemes a fejezetek olvasása után a kötet végén található képmelléklethez lapozni, amelyek egy része olyan témákba is bepillantást enged, amelyek a szövegben csak röviden vagy utalásszerűen je-

lennek meg, mint például Imreh sporthoz, testkultúrához, festészethez, vagy éppen nemi szerepekhez való viszonya és ennek mintái.

A választott stílus rávilágít a biográfia és a választott korszak sajátos követelményeire. Both Noémi munkájában az alfejezetek miliók felvázolására épülnek, a bekezdések pedig helyzeteket értelmeznek. Ezt a legkülönbözőbb levéltárakból összegyűjtött levelezések, interjúk, Imreh munkanaplója és hagyatékából származó adatok rendkívül alapos tabulálást sejtető összerendezése teszi lehetővé. Ez a módszer felfedi azokat a momentumokat, amikor Imreh, vagy valamelyik más szereplő éppen kompromisszumot kötött a rendszerrel a nélkül, hogy megítélné, hogy ezeket még elfogadhatónak kell-e tartanunk. A kötet jellemzője az is, hogy a szerző végig a háttérben marad. Nem ítélezik, nem tesz nagy kijelentéseket és a „szerzői én” nyelviileg csak az összefoglalásban jelenik meg. Az alkalmazott írásmód hátulütője az, hogy ha túl kevés értelmezendő esemény, vagy ezekről túl kevés adat áll rendelkezésre, az adott szakasz az alulírtság benyomását kelti. Ilyenek az első nagyobb, Imreh útját a kolozsvári egyetem befejezéséig nyomon követő részben fordulnak elő. Ezzel együtt az ebben a részben szereplő, Imreh kolozsvári unitárius kollégium diákjaként töltött éveit bemutató alfejezet a könyv legjobbjai közé tartozik.

Imreh közbirtokosságra vonatkozó kutatásainak kontextusba helyezésével, valamint a recepció-történet felrajzolásával Both munkája is részévé válik a kapcsolattörténetnek. Előbbivel közvetlenül hat az erdélyi magyar és magyarországi kritikai gondolkodásra és tudásformálásra, míg utóbbival a kapcsolatokra vonatkozó közbeszéd alakításához szól hozzá. Az ismertetett kötet talán legfontosabb érdeme, hogy olyan tudást ad át, amely elősegíti, hogy az erdélyi magyar és a magyarországi közvélemény közötti párbeszéd információ és helyismereten, ne pedig képzeteken alapuljon.

A Jogi Kultúrtörténeti, Jogi Néprajzi Kiskönyvtár kiadványsorozatáról

Domokos Mariann

Idén lesz tíz esztendeje annak, hogy a Pécsi Tudományegyetem Illyés Gyula Kara és a Magyar Néprajzi Társaság Társadalomnéprajzi Szakosztálya emlékülést szervezett Tárkány Szücs Ernő 90. születésnapja alkalmából. Ez a rendezvény több szempontból is jelentős esemény volt a hazai jogi néprajz tudománytörténetében. Azon túl, hogy a résztvevők színvonalas előadásokkal emlékeztek meg a jeles néprajztudós kutatói életművéről, valamint annak utóhatásáról, egyetemközi-intézményközi együttműködésben ekkor alakult meg a Tárkány Szücs Ernő nevét viselő Jogi Kultúrtörténeti és Jogi Néprajzi Kutatócsoport is (elnöke megalakulása óta Nagy Janka Teodóra, társelnöke Mezey Barna, tudományos titkára Bognár Szabina). A kutatócsoport a PTE Illyés Gyula Karának, a PTE Állam- és Jogtudományi Kar Jogtörténeti Tanszékének és Doktori Iskolájának, az ELTE Állam- és Jogtudományi Kar Magyar Állam- és Jogtörténeti Tanszékének, valamint a Szegedi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar Magyar Jogtörténeti Tanszékének támogatásával jött létre, melynek a névadó emlékére szervezett konferencia volt az első szakmai rendezvénye. Az itt elhangzott előadások alapján született tanulmányok képezik az anyagát a Tárkány Szücs Ernő halálának 30. évfordulójára, 2014-ben megjelent tisztelegő kötetnek (*Tanulmányok Tárkány Szücs Ernő születésének 90. évfordulója tiszteletére*, Pécsi Tudományegyetem Illyés Gyula Kar, Szekszárd 2014, Jogi Kultúrtörténeti, Jogi Néprajzi Kiskönyvtár 1.). E tanulmánykötettel egyúttal egy új vállalkozás, a *Jogi Kultúrtörténeti, Jogi Néprajzi Kiskönyvtár* elnevezésű kiadványsorozat is újtára indult, melynek kiadását a Pécsi Tudományegyetem szekszárdi kara (jelenleg Kultúratudományi, Pedagógusképző és Vidékfejlesztési Kar) végzi. A publikációs sorozatban ez idáig nyolc kiadvány összesen tíz kö-

tetben jelent meg négy év alatt (2014–2018), összerjedelmük mintegy 2500 oldalra rúg. A *Jogi Kultúrtörténeti, Jogi Néprajzi Kiskönyvtárban* harmincnál több (különböző tudományágak területeiről érkező) szerző közel nyolcvan tanulmányát olvashatjuk, a sorozat a forrásközlésre is hangsúlyt fektető konferencia-, tanulmány- és projektzáró kötetek mellett három önálló monográfiának is megjelenést biztosított. A publikációs sorozat életre hívásának egyik célja az volt, hogy megjelenési lehetőséget biztosítson a jogi kultúrtörténet és a jogi néprajz kutatóit segítő publikációknak, valamint az, hogy a kutatás számára hozzáférhetővé váljanak a témához kapcsolódó források és dokumentumok. A *Jogi Kultúrtörténeti, Jogi Néprajzi Kiskönyvtár* szorosan kapcsolódik a Tárkány Szücs Ernő nevét viselő kutatócsoport szakmai tevékenységéhez, így a sorozat vállalt célja a műhely tagjai által elért kutatási eredmények széles körben való megismertetése is. A sorozat második darabja egy kétkötetes kiadvány (*Szokásjog és jogszokás I–II. Jogi kultúrtörténeti és jogi néprajzi tanulmányok*, 2016), melynek alapját és kiindulópontját a Tárkány Szücs Ernő Jogi Kultúrtörténeti és Jogi Néprajzi Interdiszciplináris Konferencia (Szekszárd, 2014. október 2–3.) előadásai jelentik. Az itt publikált közel két tucat, tematikusan sokszínű tanulmány rendhagyó szerkesztői megoldással élve a szerzők (jogtörténészek, történészek, néprajzkutatók) neveinek betűrendjében olvasható (eltekintve még a kézenfekvő jogi kultúrtörténet-jogi néprajz tematikus tagolástól is), ezzel is a különböző diszciplínák közti határterületiséget hangsúlyozva. A történész, levéltáros Bánkiné Molnár Erzsébet a sorozat harmadik darabjaként jelentette meg *A jászkun szabadság. A törvényesség helyi sajátosságai a Jászkun kerület népi kultúrájában (1682–1876)* című levéltári források feldolgozásán alapuló könyvét, mely egy kiváltságait őrző nép jogszokásainak monografikus feldolgozására vállalkozott (2017., Jogi Kultúrtörténeti, Jogi Néprajzi Kiskönyvtár 3.). A kiadványsorozat történetében meglehetősen termékenynek bizonyult a 2018-as év, az eddig megjelent nyolc kötet közül négy ekkor jelent meg. Nem véletlen egybeesés, hogy a kutatócsoport néhány tagjának részvételével 2013 óta zajló, *A jogtörténeti kutatások új forrásai: jogi kultúrtörténeti, jogi néprajzi digitális adattár* címet viselő OTKA-kutatás éppen ez idő tájt ért véget, melynek eredményeiről jó áttekintést nyújt a sorozat több kötete is. A sorozat 2018-ban publikált kiadványai közül egy a korábban Pécsen megrendezett VIII. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszushoz kapcsolódik, melyen a TSZE Kutatócsoport felkérésre egy önálló, *Jogi néprajz, jogi kultúrtörténet* címet viselő szimpóziummal vett részt (szimpóziumvezetők Nagy Janka Teodóra és Mezey Barna voltak). A kutatócsoport képviselői legújabb kutatási eredményeinek biztosított szélesebb körű nyilvánosságot a szimpóziumon elhangzott előadások alapján készített tanulmányokat tartalmazó kötet (*Kultúra- és tudományköziség a jogi néprajz és a jogi kultúrtörténet metszetében. A VIII. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus Jogi néprajz, jogi kultúrtörténet szimpóziumának előadásai*, 2018, Jogi Kultúrtörténeti, Jogi Néprajzi Kiskönyvtár 4.). A sorozat két következő darabja ismét egy-egy témát állított középpontba: Homoki-Nagy Mária monográfiája a 18. század második és a 19. század első felében egy alföldi mezővárosban keletkezett jobbágy-paraszt végrendeleteket és az ezzel összefüggő joggyakorlatot vizsgálja (*„Az általam megkért hiteles tanúk előtt következő végső rendelkezésemet tészem...” Jobbágy-parasztok végrendeletei Szentes mezővárosában*, 2018, Jogi Kultúrtörténeti, Jogi Néprajzi Kiskönyvtár 5.), míg Nagy Janka Teodóra könyve a két világháború közti magyar népi jogéletkutatásról nyújt áttekintést: *A magyar népi jogéletkutatás (1939–1948) története és forrásai* (2018. Jogi kultúrtörténeti, jogi néprajzi kiskönyvtár 6.). A több diszciplína határmezsgyéjén álló kutatási terület iránt egyre élénkülő tudományközi érdeklődést jellemzi, hogy a TSZE Kutatócsoport által 2017-ben (harmadszor) Szekszárdon megrendezett jogi néprajzi, jogi kultúrtörténeti, interdiszciplináris nemzetközi konferencián elhangzott előadások alapján készült dolgozatok közel 400 nyomtatott oldalt töltöttek meg két kötetben közreadva (*A jogi kultúr-*

történet és a jogi néprajz új forrásai I–II. Jogi kultúrtörténeti és jogi néprajzi interdiszciplináris nemzetközi konferencia, 2018. Jogi Kultúrtörténeti, Jogi Néprajzi Kiskönyvtár 7.). E rendezvény egyúttal a már említett OTKA-kutatás záróeseménye is volt. A projektben részt vevők kutatási eredményei összegző formában egy önálló kutatászáró kiadványban is megjelentek a projektvezető-sorozatszerkesztő Nagy Janka Teodóra gondozásában: *A jogtörténet új forrásai: a Jogi Kultúrtörténeti és Jogi Néprajzi Digitális Adattár (DDFL) K 109191 OTKA-kutatás eredményei* (2018, Jogi Kultúrtörténeti, Jogi Néprajzi Kiskönyvtár 8.). E kutatás egyik nagy, talán legfontosabb eredménye között említendő a kutatócsoport tagjai, illetve a tudományterületeik közötti együttműködés intézményes erősítése, amelyet a most bemutatott kiadványsorozat életre hívása is hatékonyan segített. A sorozat egyes kötetei teljes terjedelmükben elektronikusan is elérhetők a TSZE Kutatócsoport által működtetett www.jogineprajz.hu honlapon. Ugyancsak ez a honlap biztosít fórumot a jogszokásgyűjtő Tagányi Károly publikált és kéziratot örökségének, melynek feltárása a kutatócsoport legújabb, 2019-től 2023-ig tervezett vállalása.

Hajdu Ágnes – Schleicher Vera – Szűcs Alexandra (szerk.): Szilágyi Miklós: Halászó vizeken. Néprajzi tanulmányok és közlemények a népi halászatról. Néprajzi Múzeum. Budapest, 2019. 592 p. / Series Historica Ethnographiae 15./

Bali János

A magyarországi népi halászat klasszikus korszaka a 18–19. századi ármentesítések és folyószabályozások, illetve az 1888. évi halászati törvény korlátozó és szabályozó rendelkezései hatására a 19. század végén lezárult. A 20. század első évtizedeiben a népi halászat bizonyos formái még fennmaradtak, még ha egy részük az orvhalászat formájában élt is tovább. Szilágyi Miklós tudományos érdeklődése ennek a „poszthagyományos” korszaknak a legvégén ébredt fel. Kövér György ajánló soraiban írja, hogy nem tudjuk, miért kapta a mezővárosi csizmadia és kovács felmenőktől származó fiatalember még egyetemi tanulmányai kezdetén debreceni professzorától, Gunda Bélától a halászat témáját. Szilágyinak, talán tiszafüredi származása okán szánta a halászat témáját. Szilágyi Miklós – amint azt a terepen, kutatás közben készült fényképek is mutatják – még az „etnográfiai jelenben” találkozhatott a választott témával. A személyes megtapasztalás, a terepen szerzett élmények még a történeti forrásokat elemző tanulmányait is át- meg átszövik. Szilágyi halászatkutatásban kialakított módszereire, forráskezelésére a szigorú következetesség mellett a sokszínűség a jellemző. Otthonosan mozog a jelenkort célzó szinkron kutatásokban éppúgy, mint a hagyomány változásait bemutató diakron vagy a hagyomány előzményeit rekonstruálni kívánó történeti vizsgálatokban. Az adatközlők magnóra rögzített majd leírt emléktörténeteit kiemelten fontos forrásnak tekinti. Érdemes megfigyelni, hogy miként bánt e szövegekkel. Több tanulmányában, mint például az itt közölt, *Halászat a Cegléd környéki kisvizeken és A paraszthalászat technikája és gazdasági jelentősége a Tiszaszágon* című írásaiban ezekből rövid idézeteket szűr a kutató által megfogalmazott gondolatok közé. Más alkalommal, mint az *Egy négyesi öreg halász mondja* vagy az *Egy tolnai öreg halász mondja* című tanulmányai teljes egészében egy-egy interjú szerkesztett közlései. A kutató ezekben az esetekben „csupán” tolmácsolja az adatközlők gondolatait, megtartva azok eredeti nyelvi kifejezőmódját. Hozzá kell tenni, hogy utóbbiak olyan folyóiratokban jelentek meg (Jászok és Dunatáj), amelyekben e visszaemlékezések irodalmi értékeit éppúgy hangsúlyozni kellett/lehetett, mint a halásztevékenységre utaló szakmai vonatkozásait.

A kötet anyagát, a sok évtizedes halászati témájú írásainak válogatását maga Szilágyi Miklós állította össze, s adta át kéziratát 2018 augusztusában a Néprajzi Múzeumnak. A szövegek tematikus

egységekbe rendezett sorrendje nem követi az időbeli előrehaladás logikáját. Az 1965 és 2007 között megjelent írárok kezdeti szövegváltozatai még nagyobb időtartamot fognak át. A kötet 414. oldalától közölt *Egy Szeged környéki halászszerzők történetéhez és táji kapcsolataihoz* című, s 2005-ben megjelent írásának alapját, saját bevallása szerint is egy 1958-ban, másodéves egyetemistaként összeállított diákköri dolgozat jelentette. A tanulmányok szöveggondozásával kapcsolatban a szerkesztők felhívják a figyelmet arra, hogy a másodközlés elvei különbözőek az egyes tanulmányoknál. A kiegészítések a nem szakfolyóiratok számára készített, az esszé műfajához közelítő írásokban a leghangsúlyosabbak. Szilágyi Miklós betegségének súlyosbodása, majd 2019 tavaszán bekövetkezett halála nem tette lehetővé, hogy a szerkesztők a szerzővel folyamatosan egyeztetve véglegesítsék a kötetet. Nem lehet tudni, hogy a szerző mi alapján válogatta ki a kötetbe kerülő tanulmányokat. A szerkesztők meghatározása szerint „nem halászati monográfiát kap most kézhez az olvasó, hanem egy vallomást (...) arról a három szenvedélyről, amely pályája kezdetétől Szilágyi Miklóst jellemezte, és halászatkutatói gondolkodásának irányát formálta: a tudománytörténet, az etnográfia módszertana és e kettő összefüggésrendszere. És persze mindhárom eredőjeként a kíváncsiság a társadalom és az ember iránt, legyen az tudós előd, pályatárs, halász, interjúalany, informátor vagy olvasó.” A kötetet gondozó múzeumi munkatársak hatalmas munkával összesítették és egységesítették a közölt tanulmányok irodalomjegyzékét, elkészítették a kötet személynévmutatóját, a földrajzi nevek mutatóját és a tárgymutatót. Mind tartalmi, mind pedig formai szempontból elsőrangú munka született.

A kötet első tartalmi blokkja *Előszó helyett* címen két olyan írást tartalmaz, melyek eredetileg ugyanakkor (2000-ben), ugyanabban a témában (a tiszai halászati hagyományok) íródtak, mégis stílusukban gyökeresen eltérnek egymástól. Az egyik egy „objektív” etnográfiai szöveg, a másik egy „szubjektív” eszmefuttatás a tiszai ciánszennyezés halászati hagyományra kifejtett hatásairól, következményeiről. Ebből a két írásból világosan látszik a kötet felütése, a halászat kutatása egyszerre szaktudományos feladat, amely megköveteli a forráshasználat szigorú módszertanát, másfelől pedig emocionális kapcsolatot feltételező tisztelgés emberek és hivatásuk előtt, legyenek azok a halászok vagy a róluk író néprajzkutatók. A következő tartalmi egység a „kutatástörténet” tárgyú írásait foglalja magába. A legtöbbször visszatérő munka Herman Ottó *A magyar halászat könyve* című szintézise. Talán ez tekinthető Szilágyi halászati érdeklődése origójának, ennek sorait tanulmányozta minden korábbi mű közül a legbehatóbban. Amikor Hermanról ír, tapintható a korszakos előd iránti tisztelet, ami nem áll szemben azzal, hogy részletesen bemutassa, miben volt módszertani, adatkezelési szempontból vitatható Herman néhány megállapítása. Szilágyi éppúgy kritikus az „általánosan elterjedt” szöösszetétel lokalizációs problémájával, mint a latin *mansio* kifejezés értelmezésével vagy a fertői vejsze önálló halászeszköz-típus meghatározásával szemben. Ezek a megjegyzések azonban nem a Herman Ottó-i életmű demitizálását, hanem pontosítását szolgálják. Hasonlóan a kritikus tisztelet vezeti Szilágyi kezét, amikor más nagy elődök, például Banner János vagy Ecsedi István halászati témájú kutatásairól és tanulmányairól ír. Nem tudni mennyiben a kiadó iránti tisztelet és köszönet eredménye, de bekerült a kötetbe a Néprajzi Múzeum halászati gyűjteményéről az ezredfordulón megjelent tanulmánya is. A „lokális és regionális vizsgálatok” című fejezet több mint egy tucat írást tartalmaz. A tanulmányok kirajzolják Szilágyi Miklós kutatásainak földrajzi keretét, amelynek centrumában a Tisza-mente (a Szernye-mocsártól Tápegig), tágabban pedig a Magyar Alföld (Tolnáctól és Bátától Békésig) található. Tudatosan átlépi a kutatási téma megszokott határait, s nem csupán az orvhalászat, hanem a sporthorgászat irányában is kitágítja azt. A „történeti források” fejezetben szereplő tanulmányok jelentős része 18–19. századi forrásokra támaszkodik, az így átfogott korszak felső határát az ármentesítések és az 1888. évi XIX. tc. (a halászati törvény) jelöli ki. Szilágyi

a levéltári források mellett előszeretettel idézi a korabeli halászati szaklapok cikkeit és a paraszti emlékiratokat is, vagyis az egyéni tapasztalat számára épp olyan forrásértékkel bír, mint a közösségi szabályozásra és gyakorlatra vonatkozó adat. Az utolsó nagyobb tartalmi blokk címe „halak, halászeszközök, halhasznosítás”, mely a magyar néprajzi halászat kutatás Herman és Jankó óta – legelfogadottabb tematikáját idézi fel: a halászeszközök és a hozzájuk tartozó halfogási módok szerinti rendszerezést. Szilágyi érdeklődésének középpontjában a hagyomány áll. A kérdéskört olyan témák mentén bontja ki a legszerteágazóbban, mint az *Egy „elemi ismeret” aktualizálásai – halfogás kézzel* című, eredetileg az *Ethnographia* 92. évfolyamában megjelent, itt is közölt tanulmányában. Az is biztos állítható, hogy nincs olyan halfogási mód, olyan halászati eszköz, amelynek néprajzi-történeti forrásaiban ne mozogna otthonosan. Önálló tanulmányban ír a borítóhalásatról, a jég alatti halászatról, a *százma* nevű vetőhálóról vagy a rekesztőhálókról. Közismert, hogy Szilágyi másik tudományos érdeklődési területe – a halászat mellett – a társadalomnéprajz. Nem véletlen, hogy igyekszik olyan témákat feldolgozni, amelyek a két kutatási terület határmezsgyéjén találhatók. A *tiszaverés* elnevezésű, a rekesztést, a hajtást és a kerítőhálós halászat technikáit egyesítő kollektív halászati módról írt hasonló című tanulmánya elején külön is figyelmezteti az olvasót: az alkalmi akcióközösség szervezési elveinek elemzése a társadalomnéprajzi vizsgálatok számára is fontos tanulságokkal szolgálhat. Ugyancsak határterületi témának tekinthető a kifogott halak szállításával, raktározásával, tartósításával és elfogyasztásával kapcsolatos gyakorlatok számba vétele, hiszen e témák közvetlenül kapcsolódnak a közlekedés-szállítás, az árucseré és a táplálkozás néprajzi kutatásaihoz. A hal szállításáról írott több mint harminc oldalas tanulmánya a téma legrészletesebb feldolgozása a magyar néprajztudományban. A kötet két utolsó tanulmánya a szellemi néprajz területére kalauzolja az olvasót. A (réti) csíkkal kapcsolatos sztereotípiákról és az óriás harcsákról gyűjthető hiedelmekről és élménytörténetekről szóló írásai Szilágyi széles körű szakmai érdeklődésének bizonyítékai, melyben az anyagi műveltség és a társadalomnéprajz kutatása mellett helyet kap a folklór is, talán összefüggésbe hozhatóan azzal a ténnyel, hogy az irodalom iránti vonzódása közismert a szakmai körökben.

Nem is zárhatnám méltóbb sorokkal ismertetésemet, mint Schleicher Verának a szerkesztők nevében megfogalmazott gondolataival: „Szilágyi Miklós személyében igazán nagy tudóst veszített a magyar néprajztudomány. Ám megmaradt nekünk s az utánunk jövőknek a hallatlanul gazdag életmű – ez mégiscsak vigasz, bár szomorú vigasz. Olvassuk tehát műveit legalább olyan szorgalommal és figyelemmel, mint ő olvasta a mi írásainkat. Így őrizzük meg igazán méltón az emlékét!”

Csiszár Attila: A Rábaköz parasztságának anyagi kultúrája (18–19. század). Rábaközi Helytörténet-kutatók Társulata. Csorna, 2020. 102 p.

Viga Gyula

Csiszár Attila, a kapuvári majd a soproni múzeum néprajzos munkatársa évtizedek óta kutatja szülőföldje, a Rábaköz hagyományos műveltségét, kiemelten a falvak és mezővárosok anyagi kultúráját és tárgyi ellátottságát. Tanulmányaiban egyebek mellett a hagyományos építőközpontokkal és azok céhes vonatkozásaival, az ácsolt gabonatarókkal, a népviselettel és a hímzésekkel foglalkozott, valamint olyan jellegadó tevékenységgel, mint a hőveji csipke. A történeti néprajz művelője, munkáinak adatbázisát jelentős részben a 18–19. századi írásos források jelentik. Amint a jelen kötete is igazolja, döntően nem szórvány történeti adatokra támaszkodik, hanem az országos és a regionális levéltárakban a Rábaköz történetére nagyszámban fellelhető végrendeletek, hagyatéki leltárak és árverési jegyzőkönyvek anyagára. Mindez rendszerelvű kérdésfelvetéseket és következtetéseket tett

lehetővé számára, a vizsgálat 18. század utolsó harmadától a 19. század végéig ívelő időintervalluma pedig a változások történeti folyamataiba is betekintést engedett.

A *Rábaköz*, a Rába, a Hanság és a Nagyerdő közé eső történeti táj – a 16–17. századi források *Rába sziget* néven említik – tagolt társadalmi és kulturális karaktere, valamint 18–19. századi változásai különösen hasznossá teszik Csiszár Attila történeti folyamatrajzát. A vidék döntően az Árpád-kor óta lakott magyar települései a feudális korban jobbra világi birtokosok jobbágyfalvai voltak, amelyek közé hat, egytelkes nemesek által birtokolt kuriális község tagolódott. Csupán néhány település esetében szólnak a források idegenajkú csoportok érkezéséről (Garta ausztriai német, Tótkeresztúr feltehetően szláv telepéseket fogadott be, Újbabót néven pedig Somogy megyéből érkezett rácok létesítettek rövid életű települést). Tagolt volt a vidék a népesség létformáiban is, amit azonban jelentősen befolyásolt a társadalmi státusuk. A nyugat felől benyúló *Nagyerdő* területét és peremét elfoglaló irtásfalvak (például Iván, Garta, Kisfalud) lakói közül sokan kiváló fafaragók voltak, és gyenge, kavicsos termőföldjük miatt a 20. század derekáig foglalkoztak szerszámfa és vasúti talpfa készítésével. A himodiak előre kifaragott, szétszedhető disznóóljaikról híresültek el, amiket közeli vásárokon értékesítettek vagy nádra cseréltek a Fertő menti falvakban. Az egykori szabadalmas falvakat Mária Terézia úrbérrendezése szinte zsellérsorba süllyesztette, de jogállásuk révén a nyomásföldön kívül eső területeiken dohányt termeszthettek és azzal kereskedhettek. Csiszár Attila bevezető tanulmányában igazolja, hogy 18. század utolsó harmadától egyre nagyobb jelentőséggel bírt a piacra termelés jobbágy-paraszt üzemekben, ami a kézművesipar termékeinek differenciálódásához, a kereskedelem színtereinek és csoportjainak kialakulásához, egészében a differenciált polgárosuláshoz irányába vezetett. Mindez persze főként a jobbágyfelszabadítást követően gyorsult fel, azonban felerősítette a paraszti társadalom differenciálódását is. Számos adattal és finom megfigyeléssel igazolja, hogy a modernizáció mellett, pl. a Rábaköz északkeleti részében, a Győr vármegye területén fekvő *Tóköz* falvai több archaikus vonást őriztek meg a vidék többi részénél. Kiváló adatokat közöl a ruházattal kapcsolatos kézműiparokról, a gyári anyagok és termékek elterjedéséről, azok kapcsán a népművészet korszakainak változásairól. Például a hagyományos népviselet anyagainak és formáinak változatosságáról, az egyes falvak eltérő „ízléséről”, aminek azért is van jelentősége, mert az itteni mezővárosok közössége is megtartotta viseletét a 20. század derekáig.

A kötet fejezetei a vagyoni összetevői szerint mutatják be az anyagi kultúra területeit. A forrásokban *fekvőségek* néven összefoglalt ingatlanok a jobbágytelek külső és belső egységeit tárgyalja. A belső telekhez tartozó porták az udvarral, szérüs-, veteményes- és gyümölcsöskerttel adják a paraszti üzemek keretét és következtetni engednek a települések szerkezetére is. Még részletesebb az épületekre, különösen a lakóházakra vonatkozó fejezet, amiből a falazatok és a tető anyagától, az alaprajzi szerkezettől a tüzelőberendezésekig és nyílászáróikig, a víznyerő helyekig és az utcai kapukig nyerhetünk képet a 18–19. század településéről és hajlékairól. A bemutatott adatok mentén a szerző az elterjedés történeti folyamatába állítja az információkat, és figyelemmel van a tipológiai kérdésekre is. Rendkívül gazdag tárházát mutatja be részletezően a szobabéli eszközöknek. A korszak a Rábaközben is a *tisztaszoba* (*parádés szoba*) kialakulásának időszaka volt, bútorok funkcionális formái változatossága már jelzi azok reprezentációs típusainak jelentőségét. Hasonló funkcionális kettőségre utalnak azok kiegészítői, a hozzájuk tartozó berendezési tárgyakat is hozzárendeli: az inventáriumok tartalmazzák pl. a fogasok, polcok kerámiáinak felsorolását, vagy az üvegtárgyakat, amelyek nyugat-dunántúli vagy bakonyi hutákból kerültek a rábaközi parasztházakba. Rámutat, hogy a 19. század második felére az ácsolt bútorok eltűntek a rábaközi parasztházakból. A ládák jellemzően nem helyi készítmények voltak, mert a vásáron megszerzett, például komáromi tárolókkal

a helyi asztalosok nem tudtak versenyezni. Adataiból nem csupán a lakóházak virtuális berendezése szerkeszthető meg, de az egyes tárgytípusok változása is. A textilek és a ruházat gazdag anyagát adja közre a ládabéli holmokról szóló fejezet, ami nem csupán a ruházat anyagait mutatja be részletezően, de az egyes darabok gazdag népművelési változatai révén annak formáit is. Az adatok a házi készítésű ruhadarabok mellett a kisipari és gyári készítmények elterjedését igazolják. Fontos megjegyzése, hogy a gyári alapanyagokból készült, polgári hatást és a történeti divatmintákat tükröző ruhadarabok mellett sokáig megmaradt a régies kendervászón használata is a „fejér ruha”, a férfing és gatyá formájában. Az utóbbi Kapuváron beépült az ünnepi (templomi) viseletbe is, és még a 20. század első felében is viselték. A ruházatkodásban is megkezdődött a felhalmozás, például a változatosan felhasználható kendőféllekből a nők egyre nagyobb készlettel rendelkeztek. A nemesség szegényebb rétegének ruházatkodásában – hasonlóan a lakáskultúrájukhoz – csupán néhány darab jelezte rendi hovatartozásukat: főként városi („német”) szabók által a divatot jobban követő fiatalság számára készített, nyugatias szabású ruhadarabok. Ugyancsak adatgazdag a konyha és a kamra eszközeinek bemutatása, kapcsolódóan az élelmiszerekre vonatkozó információk. Önálló egység szól a gazdaság tárgyairól, utalva a piaci igények szolgálatába állított termelőtevékenységre, valamint az eszközváltás 19. század második felében felgyorsult folyamatára, ami egy sor régi eszköz és technika alkalmazását tette meghaladottá. Tanulságos a nádvágás eszközkészletének bemutatása, ami bizonyos mértékben specifikus tevékenysége volt a vidék népességének. Végül utalok még a különféle mesterségek eszközkészletét bemutató fejezetre, ami nem csupán a műhelyeket, központokat és azok kapcsolatrendszerét pozicionálja, de rávilágít a mesteremberek társadalmi szerepére és helyzetére is. A 19. század második fele a népművészet paraszti kivirágzásának időszaka is volt, amikor a kézművesség több ágának utóvirágzása – a gyárpar termékei mellett – szerepet kapott a rábaközi falvak utcaképének, lakberendezésének, nem utolsósorban viseleti csoportjainak megformálásában. Kísérői és nyomjelzői volt mindez annak a gazdasági átalakulásnak, ami – kedvező természeti adottságai és földrajzi helyzete révén – a *Sopron megye éléskamrájaként*, *Kis Kánaánként* ismert Rábaköz számára előnyös helyzetet teremtett Magyarország számos más vidékéhez képest.

Csiszár Attila kötete másfél évszázad levéltári anyaga révén betekintést enged a zsellérek, jobbagyok, armalisták és szabadparaszti életvitelébe, különösen érdekes a kismemesi társadalom világának képe. Hangsúlyosan az anyagi kultúra vonatkozásában, de jelentős figyelemmel a társadalom aspektusára is. Egészében fontos hozzáadéka a paraszti polgárosodás regionális változatának bemutatása. A könyv függelékében közölt 75 kép organikus illeszkedik a témához, és a tárgyalta 18–19. század tárgyi világát illusztrálja.

A könyvet Szacsavay Éva értő előszava vezeti be.

Alabán Péter: Egykor volt gyárváros...Társadalmi változások Ózdon és környékén a rendszerváltástól napjainkig. Kronosz Kiadó. Pécs, 2020. 344 p.

Nagy Péter

Ózd, az egykori nehézipari központ, sok más magyarországi és európai iparvároshoz hasonlóan a 20. század végén átélte az ipar szerepének drasztikus leépülését, a dezindusztralizáció folyamatát. Ahogy a 19. században a kis falucsának, Ózdnak és környezetének fejlődése a közelébe települt vasgyár működése következtében nagyon gyorsan megindult, annyira válságosan érintette azt a vidéket a nehézipar válsága százötven évvel később. Habár időközben új iparágak is megtelepültek, a közel ötvenezer lakosságú város és agglomerációjának döntő részét továbbra is a vasüzem foglalkoztatta,

mindez teljesen meghatározta a térség gazdasági, kulturális életét is. Erről a válságról ugyan jó pár tudósítás született, a történeti szakirodalom azonban keveset foglalkozott a témával, de ez elmondható a hazai dezindusztrializáció egészéről is.

Alabán Péter már hosszú évek óta kutatja Ózd társadalmának átalakulását a rendszerváltás és az azt követő évtizedek időszakában, számos tanulmánya látott napvilágot a témában az elmúlt években. Az egri Eszterházy Károly Egyetemen is ebből a témából írta meg doktori disszertációját, mely alapját képezte idén megjelent könyvének, amely az *Egykor volt gyárváros...Társadalmi változások Ózdon és környékén a rendszerváltástól napjainkig* címet viseli.

Talán nem kell mondani, Ózd környékén milyen érzelmeket vált ki még harminc év távlatából is a gyárbezárás, az addigi másfél évszázados jólét megszűnésének emléke, valamint mennyi problémát jelent az útkeresés mai napig tartó folyamata. Nem túlzás azt mondani, hogy a szerző darázsfszékbe nyúlt. Tudományos igénnyel dolgozta fel ezt a témakört, statisztikákkal, írásos és képi forrásokkal alátámasztva következtetéseit. Tette mindezt úgy, hogy a jelenkor története szintén még alig feldolgozott kutatási terület a társadalomtörténeti kutatásban – tehát a szerzőt, amiért felvállalta és kiemelkedő tudományos alapossággal bemutatta ezt a sokakban különféle erős szubjektív gondolatokat megindító időszakot, kiemelkedő dicséret illeti.

Tette mindezt úgy – mint azt Rainer M. János egyetemi tanár elmondta Alabán Péter doktori védésén –, hogy ebből a korszakból alig vannak még levéltári források, amelyek jelentősen megnehezítik a kutatást. A szerző azonban újszerűen nyúl például a vizuális – fotó és film – forrásokhoz, amelyek viszont bőséggel találhatók meg a téma kapcsán, gondoljunk csak például Mizerák István fotógyűjteményére, Benkő Imre ózdi fotóesszéire, Almási Tamás Ózd-filmsorozatára, vagy éppen a Medve Alfonz életéről szóló filmekre. Emellett a statisztikák alapos használatával kiválóan alátámaszthatók folyamatok – akár olyan nehezen vizsgálható kérdésekben, mint a roma lakosság arányának változása –, de Alabán Péter helyi, például szakképzési és önkormányzati adattárakból származó iratanyagot is felhasznált, valamint elemezte a térség közép- és hosszútávú különféle fejlesztési programjait is. Munkája nemcsak a történeti, hanem interdiszciplináris módon a szociológiai módszertant is alkalmazza, amelyek kiválóan kiegészítik egymást.

A könyv elején adatokkal bőségesen alátámasztva látjuk a kohászat megszűnésének, a társadalom átalakulásának időszakát, annak jellegzetességeit, amely rendkívül alapos munka, és ezáltal jól nyomon követhetőek a térségre jellemző társadalmi folyamatok – amelyek alapot adnak ahhoz, hogy meghallgassunk szubjektív élettörténeteket is a korszakból, melyeket például a témáról készült filmek is bemutatnak.

A szerző középiskolai tanárként testközelből láthatta a szakképzés átalakulását, empirikus tapasztalatait munkájában pedig írásos forrásokkal is objektíven alátámasztja, ami a könyvnek szintén fontos fejezete. Elgondolkodtató például, hogyan lettek a környéken a 90-es évek struktuális munkanélkülisége – a vasgyárhoz szükséges szaktudással az ipar leépülése után nagyon nehéz volt a környéken, és persze máshol is elhelyezkedni – után a vasipari szakmák hiányszakmává.

Alabán Péter írásának további érdekessége és nagy érdeme, hogy a folyamatok statisztikák által történő bemutatása után mikroszintű vizsgálatokat is folytat. Egyes falvakat, településrészeket kiválasztva bemutatja, milyen hasonlóságok és különbségek láthatók a kistérség egyes községei között, és mennyire más utakat járhattak és jártak be a környék egyes pontjain. Megtudjuk, hogyan váltak egykori bányászkolóniák egyhamar slumosodó telepekké, ahonnan nagyon nehéz a kiút; hogyan alakult át a gyár vonzásában élő, de attól viszonylag távol lévő, korábban is zárt Domaháza lakossága; és mennyire más perspektívát láttak a pár kilométerre fekvő Kissikátorban, ami napjainkban is

egy takaros, rendezett település benyomását kelti az odautazóban. Sőt, a szerző még lejjebb megy, például azt is bemutatja, hogy Domaháza növekvő roma népessége honnan, mely környékbeli településről származik. Az esettanulmányok által válik világossá, hogy nemcsak az ipar válságáról, dezindusztralizációról van szó, hanem a vidék válságáról is. Nemcsak az ipar kultúrája tűnik el folyamatosan, hanem a már az iparosodás előtt létezett paraszti szokásrend is, és átadja a helyét folyamatosan valamilyen új társadalmi jelenségnek.

A könyv fontos érdeme, hogy a helyi viszonyokat hazai és nemzetközi példákkal is összehasonlíttja, így szemléletesen láthatjuk, hogy mi alakult másképp Ózdon és Európa más, egykori iparvárosaiban, milyen utak állhattak a települések előtt, s abból melyiket választották – utólag megítélve jól vagy rosszul az egyes térségek.

Alabán Péter munkája mellett, hogy nagyon fontos és úttörő jellegű tudományos munka rendszerváltás utáni történetünknek, valamint a dezindusztralizáció témájának, nagyon olvasmányos irodalom, amely nemcsak a szakma képviselőinek, hanem a széles közönségnek is számot tarthat az érdeklődésére. A könyv esztétikailag is illusztris megjelenésű, képekkel, grafikonokkal, táblázatokkal szemlélteti mondandóját; külön ki kell emelnünk pedig a nagyon jól kiválasztott borítóképet, az ózdi Mizerák István fotóját. Szemléletesek a felszámolás után az egykori Ózdi Kohászati Üzemek különféle berendezéseinek apróhirdetései is, amelyek szürreálisan hatnak abban a tekintetben, ahogy a gyár egykori munkavállalói megvehették egykori munkahelyük egyes darabkait, szeleteit – ahogy egykori dolgozók bontották akkoriban magát a gyárat is. Ahogy az épületek nagy része is eltűnt, és ezáltal az egykori ipari táj képe is megváltozott, úgy alakult át és alakul át napjainkban is a helyi társadalom, amelyet kiválóan megragad Alabán Péter munkája. Ajánlom tehát e könyvet mindenkinek, akit érdekel, hogyan formálódott át egy egykor volt gyárváros társadalma, mely ipari örökségünk, kultúránk megőrzésének, új funkciókkal való ellátásának felelősségére is felhívja a jelenkor emberének figyelmét.

Bartha Eszter–Tóth András–Valuch Tibor (szerk.): Munkás–kultúra–örökség. Munkások a rendszerváltás előtt és után Kelet–Közép–Európában és Magyarországon. Kronosz Kiadó, Pécs, 2020. 389 p.

Vámos Gabriella

Az 1980-as években érezhető gazdasági megtorpanás, majd a rendszerváltás után a tervgazdasági rendszerből a piacgazdaságba való átmenet hatására a nehézipar is válságba került, és az ipari munkásság helyzete is megváltozott. Ennek a folyamatnak a széleskörű bemutatását vállalta a kötet, amely a 2018. szeptember 20–21-én, az egri Eszterházy Károly Egyetemen megtartott kétnapos, *A munkáskultúra és az ipari táj átalakulása – munkások a rendszerváltás után Kelet–Közép–Európában és Magyarországon* címmel megrendezett konferencia előadásaira épült. A kötetben olvasható 15 tanulmányt 17 szerző jegyzi, akik között szociológus, történész, politológus, muzeológus, kulturális antropológus, etnográfus is megjelenik, így a munkásság rendszerváltás előtti és utáni helyzetének szemléltetése különböző diszciplínák keresztmetszetében történik meg. Ebből kifolyólag a tanulmányok forrásai is sokszínűek: statisztikai adatok, folyóiratok, internetes oldalak, a mindennapi élet tárgyai, interjúk adatai adják az összehasonlítás kereteit.

A kötet előszavát Paládi-Kovács Attila írta, aki a magyar ipar fejlődésének néprajzi szempontú kutatási eredményeit több tanulmányában is összefoglalta. Az általa jegyzett *Ipari táj. Gyárak, bányák, műhelyek népe a 19–20. században* című kötet nemcsak a néprajzkutatók tanulmányaiban

hivatkozott alapmű, hanem a néprajzzal rokon tudományok művelői számára is megkerülhetetlen. A munka Valuch Tibor írásával folytatódik, aki összefoglalja, hogy a rendszerváltás utáni gazdasági átalakulás hogyan érintette az államszocialista rendszerek munkásságát. Kelet-közép-európai kontextusban ismerteti azt a folyamatot, hogy a munkásság, amely a szocialista politikának évtizedeken keresztül kiemelt társadalmi csoportja volt, az 1989 utáni privatizáció miatt leépült ipari térségekben hogyan reagált az új kihívásokra.

A kötetben foglalt tanulmányok fontos kérdésfelvetései, hogy mit kezdett az egykori nehézipari térségek leépülésével az aktuális állami és helyi vezetés? Hogyan próbáltak meg a tömeges munkanélküliségből adódó, máig tartó társadalmi krízissel boldogulni a közigazgatás szintjén? Mi történt a munkásokkal a rendszerváltás után? Ezekre a témakörökre a kötet további tanulmányai lokális szinten, esettanulmányok segítségével és elemzésével reflektálnak.

Alabán Péter tanulmánya Ózd és az Ózdi Kohászati Üzemek (ÓKÜ) példáján keresztül hívja fel a figyelmet arra, hogy mi vezetett a világpiaci igényektől fokozatosan eltávolodó üzem válságáig. Ennek máig érezhető hatása a szakképzésen is érezhető, és a fejlődés legfőbb akadályait a szerző a gyakorlati pedagógia oldaláról mutatja be. Kiemeli, hogy a szakképzetlen munkaerő magas száma az egész település életére hatással van, és a modern ipari üzemek létrehozásának legfőbb akadály. Bartha Eszter írása első felében felveti azt a kérdést, hogy a munkásság rendszerváltás utáni helyzetének dokumentálására miért nem alakult ki a népi szociográfiához hasonló műfaj, tekintettel arra, hogy 1989 után a munkások a parasztsághoz hasonló hátrányos szociális helyzetbe kerültek. Tanulmánya második felében 60 életútinterjú anyagára támaszkodva vizsgálja a munkásság rendszerváltásról megfogalmazott véleményét, amely a romló életszínvonal keserű társadalmi tapasztalata köré épül, amiért cserébe a demokrácia nem jelentett kárpótlást.

Interjúk anyagán alapul Scheiring Gábor munkája is, aki négy dezindusztrializált város (Salgótarján, Szerencs, Dunaújváros, Ajka) munkásai körében, a morális ökonómia fogalmának segítségével próbálja megragadni azt, hogy a munkások morális elvárásaival hogyan került szembe a rendszerváltás utáni társadalmi jellemzők hétköznapi tapasztalata. Scheiring megállapítja, hogy a piaci termelésre való áttérés sokkja országos szinten is kitapintható, még az átmenetet kisebb meg rázkódtatással átélő városok például Győr esetében is. Kelemen Katalin tanulmánya pedig éppen Győr esetében vizsgálja az 1982 után engedélyezett szabad vállalkozói tevékenység lokális vetületét, és ezek mai jellemzőit.

Tóth András a rendszerváltás hatását a posztoszocialista munkaügyi kapcsolatokra nézve írja le, és a szakszervezetek szocializmuskori és rendszerváltás utáni szerepére reflektál. A munkásságnak a szakszervezetek hiányából fakadó kiszármányolása áll Acsády Judit írásának középpontjában. Acsády a munkakölcsönző vállalatok foglalkoztatási gyakorlatát mutatja be, amelyek keretei között a munkavállalók nincsenek alkuképes pozícióban, érdekérvényesítésre korlátozott lehetőségeik vannak, kiszolgáltatott helyzetükkel a munkáltatók gyakran visszaélnek. A szocializmusban a nehéziparra szerveződő tizenegy újváros és térségük fejlődési irányai és kilenc nagyváros jellemzőinek különbségei és hasonlóságai jelennek meg Csizmady Adrienne és Ferencz Zoltán munkájában. A kötet következő két tanulmánya a borsodi iparvidék két példáján keresztül reflektál a térség rendszerváltás utáni tragikus leépülésére: Dobák Judit írása bemutatja azt a folyamatot, amely hatására a diósgyőri kohászat a 2000-es évekre megszűnt és munkanélküliek tömegét hagyta hátra. Veres Gábor a Borsodnádasdi Lemezgyár esetében szemlélteti, hogy a harminc éve még virágzó gyártelep mára hogyan vált hátrányos helyzetű településszé. Molnár Csenge és Báti Anikó néprajzkutatók tanulmányai a lakóhely, az élettér felől közelítenek a munkásság rendszerváltás előtti és utáni mindennapi

életéhez: Molnár Csenge a siroki liszkői telepen élők életkörülményeit, Bati Anikó pedig egy pest-erzsébeti társasház konyháinak tárgyi világát kutatja az életmód, a fogyasztói szokások és az egyéni ízlés változásának szempontjain keresztül.

A kötet további lényeges kérdésfelvetése az a néprajzi szempontból alig kutatott kérdés, hogy mihez kezdenek az egykori ipari központok a nehézipar tárgyi örökségével? Ezt a témát Németh Györgyi elméleti keretek között, európai kontextusban vizsgálja, és kiemeli, hogy Magyarországon 1990 és 2019 között kevés eredmény született az ipari örökségvédelem terén. Hogy mindez mennyire igaz, az Várkonyi-Nickel Réka és Nagy Péter tanulmányából is kiderül, akik az egykori Rimamurány-Salgótarján Vasmű két központjának, a mára előregedő településként jellemzett Ózdnak és Salgótarjánnak az örökségvédelem kihívására adott reakciót ismertetik. A kötet zárótanulmányában R. Nagy József a munkáskép változását elemzi. A tanulmány első felében a sok munkásszimbólum közül a svájcisapkát mint kulturális *survival* jelenséget mutatja be, majd a napjaink médiatermékeiben megjelenő munkásképet elemzi.

Összességében elmondható, hogy tanulmánykötet széles történelmi és társadalmi perspektívában reflektál a munkásság rendszerváltás előtti és utáni helyzetére. Tartalmi és módszertani gazdagságával bizonyítja azt, hogy a munkásság kutatása a néprajztudomány számára is aktuális kérdésfelvetéssel szolgálhat a jövőben is.

A Nyíregyházi Jósza András Múzeum Évkönyve LXI. Főszerk.: Rémiás Tibor. Nyíregyháza, 2019. 378 p.

Viszóczky Ilona

A Jósza András Múzeum 2018-ban ünnepelte fennállásának 150. évfordulóját. A patinás intézmény egyebek mellett egy sor kiadvánnyal emlékezett, közöttük a múzeum 2019. évi (LXI.) évkönyvével. A kötet azért tarthat számot az Ethnographia olvasóinak figyelmére, mert az intézmény közel 1 millió műtárgyat számláló gyűjteményeit mutatja be. Nincs lehetőség az egész anyag múzeum- és muzeológia történeti vonatkozásait részletezni, csupán a néprajzi vonatkozásokat ismertetem, de talán így is belátható, milyen hatalmas munka egy ilyen léptékű gyűjteményi együttes létrehozása, nyilvántartása, állagvédelme és tudományos feldolgozása, hogy csak a múzeumok alapfeladatát említsem. Öt generáció szakembereinek fáradozása, hozzáértése öltött testet a műtárgy állományban, a 150 év alatt többször változó törvényi környezet, a finanszírozás öröklődő nehézségei, és a napi gyakorlat nehézségeivel együtt. Kiváló régészek, történészek, néprajzosok és művészettörténészek dolgoztak az intézményben, akik szakmai feladataikon túl is formálói voltak Nyíregyháza és az egész térség közművelődésének és tudományos életének.

A néprajzi gyűjtemények gyarapítását is nagyban befolyásolta a hazai múzeumügy mindenkori szerkezete és állapota, az 1962-ben létrejött megyei múzeumi szervezet mintegy 50 évig segítette a földrajzilag és kulturálisan tagolt Szabolcs-Szatmár(-Bereg) paraszti tradíciójának feltárását és tárgyi anyagának gyűjtését. A Jósza András Múzeumon kívül komoly etnográfiai anyaggal rendelkezik a vásárosnaményi Beregi Múzeum (1963-), és számottevő a mátészalkai Szatmári Múzeum (1972-) valamint a nyírbátori Báthori István Múzeum (1961-) néprajzi kollektívája is. A múzeumügy szerkezeti változása magyarázza, hogy a nyíregyházi néprajzi gyűjtemény bemutatása során felváltva szerepel a *Jósza András Múzeum* és a *Sóstói Múzeumfalu* neve. Az utóbbi 1970-es években kezdődött építésével párhuzamosan a néprajzi tárgyak gyűjtését egyre inkább a leendő szabadtéri kiállítások terve generálta, és a Múzeumfalu működési engedélyében (1982) megfogalmazódott a *megyei néprajzi múzeum*

és néprajzi kutatóhely státusa. 2009-ben, a Megyei Önkormányzat fenntartó tevékenységével együtt megszűnt ez az állapot: attól kezdve az 1979 végéig nyilvántartásba vett tárgyak képezik a Jósza András Múzeum tulajdonát, 2010-től pedig a két gyűjtemény önálló leltárkönyvet vezet. A két anyag együttes tárgyszáma meghaladja a 32 ezret. (2018-as adat.)

Nincs lehetőség mindazon szakemberek felsorolására, akik ennek az anyagnak a létrejöttében szerepet vállaltak, közülük többen szerzői jelen kötet fejezeteinek. Megemlítem azonban *Kiss Lajos* (1881–1965) nevét, aki 1912–1948 között megalapozta a néprajzi gyűjteményt. A fiatalabb generáció alig ismeri *Nyarády Mihály* (1889–1980) nevét, aki gazdálkodó birtokos jogászként Györffy István biztatására kezdett néprajzi írással foglalkozni, és 1949–1953 között gondozta a gyűjteményt, valamint az új néprajzi kiállításokat. A nyomukba lépett *Erdész Sándor* (1929–2006), aki folklorista érdeklődésével lett 1957-ben a Jósza András Múzeum néprajzosa, majd 1965–1989 között irányításával épült meg a Sóstói Múzeumfalú. Az 1970-es évektől fiatal munkatársaival, *Páll Istvánnal* (1976-tól) és *Bodnár Zsuzsannával* (1980-tól) gyűjtötte a szabadtéri intézmény tárgyi anyagának jelentős részét.

A kötet több tanulmánya foglalkozik az etnográfiai gyűjtemény történetjével és egységeivel. *Páll István* a 2019-ben fennállása 50. évfordulóját ünneplő Sóstói Múzeumfalú tervezésének és kiépülésének állomásait mutatja be. Az intézmény története párhuzamos a szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeuméval, tervezésében első rangú műemléki szakemberek működtek közre. A múzeumfalú kiépülése a múzeumügy jelentős eredménye, kezdeteitől a népszerű Sóstó-fürdő egyik fő turisztikai látványossága.

A bútorgyűjteményt bemutató *Bodnár Zsuzsanna* utal arra, hogy a 20. század első felében bekerült anyag kiválasztásánál – ahogy általában a néprajzi gyűjtés korábbi időszakában – a régies és népművészeti jelentős tárgyak élveztek prioritást, az 1960-as évektől pedig, a múzeumfalú kialakításának okán is, a lakóházak berendezésének szempontjai domináltak. Ez utóbbi inspirálta a jelenleg 700 darabot meghaladó bútorkollekció fejlődését. *Bodnár Zsuzsanna* mutatja be a kötet következő fejezetében a mintegy 500 darabot számláló gyermekjáték gyűjtemény anyagát is.

Nagy értékűnek tartom a Jósza András Múzeum és a Sóstói Múzeumfalú mintegy 1500 darabot számláló viseletgyűjteményét, és *Ratkó Lujza* azt bemutató fejezetét. Az anyag jelentőségét főként az adja, hogy a hagyományos ruházatkodás változásának folyamatát tükrözi. Szabolcs-Szatmár-Bereg megye nem dicsekedhetett színes népviselettel, ami magyarázza, hogy a hagyományos tárgyi kultúrának ez a vonulata sokáig elkerülte a muzeológusok figyelmét. Kivételt képez a rétközi *Ajak* viselete, ahol sziget szerűen a 20. század második feléig megmaradtak az idősebbek ruházatkodásában a rájuk jellemző, karakteresen nagyvirágos darabok. Segíti a 19–20. század fordulójára viseletének feltárását két jelentős fotóanyag is: egy kisvárdai fényképész 500 darabot meghaladó felvétele a Néprajzi Múzeumban található, egy nyírbátori 1200 üvegnegatívját pedig a Báthory István Múzeum őrzi. A 20. század első két évtizedéből származó fényképek szerint a viseletből való kivetkőzés – főként a mezővárosokban és nagyobb falvakban – már a 19–20. század fordulóján lezajlott, és legfeljebb az apróbb településeken tolódtott ki ez a folyamat a 20. század első harmadáig.

A kötetben két egymást követő fejezet tárgyalja a hagyományos gazdálkodás tárgyi anyagát. *Rózsáné Bóna Bernadett* a földművelés és az állattartás (együttesen mintegy 1700 tárgy) kollekciójának gyarapodástörténetét és összetételét mutatja be. *Baloghné Szűcs Zsuzsanna* a pásztorkodás tárgyi anyagát (400 db) ismerteti, funkcionális rendben írja le annak egységeit. (Ebben a körben szerepelnek a pásztorkodás remekműjének emlékei is.) Az 1600 darabos népi kerámiagyűjteményt *Szabó Sarolta* mutatja be. Az anyag jelentős része magángyűjteményekből került a múzeumba. Az állomány jellegét meghatározta, hogy a mai megye területén nem működtek fazekasközpontok, s nem pótolták azokat

Matolcs és Nyírbátor kézműveseinek termékei sem. Hasonlóan a térség egész tárgyi örökségéhez, a szomszédos magyar Alföld, a Felföld, a Partium és Erdély műhelyeinek kereskedelmi forgalma alakította leginkább a tárgyi világ ezen vonulatát is. Főként Mezőtúr, valamelyest Mezőcsát, Tiszafüred és Nádudvar készítményei voltak jelentősek, de felbukkantak Sárospatak, Nagybánya, Ungvár és Munkács fazekas munkái is.

Összegzőként, utalva a kötet célkitűzéseire, dicsérendő a szerkesztők törekvése, hogy a tárgyi együttesek bemutatását hasonló elvek mentén strukturálták, és az egyes kollekciók kialakulásának története mellett az anyag jellege, összetétele, és tudományos feldolgozottságának állapota is megjelenik. Természetes módon, eltérő az egyes tanulmányok szerzőinek tájékozottsága, tapasztalata, különbözőek gondolkodásuk távlatai. Ennek megfelelően, a leltárkönyvi információk csak a tapasztaltabb szerzők fejezeteiben vezetnek tovább általánosabb néprajzi kérdések irányába. (Például a térség hagyományos műveltségének jellemzői felé.)

A könyv bevezetőjében közölt számadatok megerősítik az országos képet: a domináns régészeti anyag mellett statisztikailag relativizálódnak az egyéb gyűjtemények. A Jóna András Múzeum közel milliós tárgyi anyagában a 30 ezres etnográfiai kollekció matematikailag nem tűnik túl jelentősnek. Ha Szabolcs-Szatmár-Bereg megye többi muzeális intézményének néprajzi anyagával nem számolunk is, a térség néprajzilag relatíve jól reprezentált a megyék között. Az anyag valódi értékének, minőségének megértéséhez szerencsés, ha az olvasó keze ügyében van a *Szabolcs-Szatmár-Bereg megye népművészete* kötet (Nyíregyháza, 2014. szerk.: Ratkó Lujza), aminek igényes képanyaga nagyban segíti a gyűjtemény megismerését. Az ismertetett évkönyv fejezetei az előző szakember generációk múzeumépítő munkáját minősíti. Tiszteletet érdemelnek.

Előfizetés

Magyarországon és külföldön előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága (1088 Budapest, Orczy tér 1.). Előfizethető valamennyi postán, interneten (hirlapelofizetes@posta.hu) vagy faxon (+36-1-303-3440). Az éves előfizetés díja: 3500 forint. További információ: +36- 80/444-444. Az egyes lapszámok és a korábbi példányok – a Társaság egyéb kiadványaival együtt – megvásárolhatók vagy megrendelhetők a Magyar Néprajzi Társaság Titkárságán (1055 Budapest, Kossuth tér 12.) személyesen vagy interneten (neprajzitarsasag@gmail.com). További információk telefonon: +36-1-269-1272. A folyóirat korábbi évfolyamainak elektronikus változata olvasható a világhálón: <http://www2.arcanum.hu/ethnographia>.

Ethnographia is a peer-reviewed academic journal of the Hungarian Ethnographical Society since 1890. Manuscripts and editorial correspondence should be addressed to the editor-in-chief (vigagyula@gmail.com). All contents of *Ethnographia* published between 1890 and 2008 are available in a digitized fulltext format with search options on the internet (<http://www2.arcanum.hu/ethnographia>). *Ethnographia* is distributed by the Hungarian Post Inc. (Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága; 1088 Budapest, Orczy square 1.). It can be subscribed at post offices, in e-mail (hirlapelofizetes@posta.hu) and by fax (+36–1–303–3440). Subscription fee for one year is 3500 HUF (including four numbers a year). Further information about subscription: +36–80–444–444. Current and previous copies of *Ethnographia* as well as other relevant publications can be purchased or ordered at the Secretariat of the Hungarian Ethnographical Society (1055 Budapest, Kossuth square 12, neprajzitarsasag@gmail.com). Further information about *Ethnographia* and other ethnographic and folklore publications: +36–1–269–1272.

Ethnographia

Journal of the Hungarian Ethnographic Society

Vol. 132.

2021

No. 3.

Advisory Board:

ILDIKÓ LEHTINEN (Finland), JÓZSEF LISZKA (Slovakia), DZENI MADZHAROV (Bulgaria), VILMOS KESZEG (Romania), ISTVÁN SILLING (Serbia), GABRIELLA SCHUBERT (Germany), MÁTYÁS SZABÓ (Sweden)

Editorial Board:

ELEK BARTHA, ÁGNES FÜLEMILE, LAJOS KEMECSEI, LÁSZLÓ KÓSA, IMOLA KÜLLÖS, TAMÁS MOHAY, ATTILA PALÁDI-KOVÁCS, FERENC POZSONY, ZSUZSA SZARVAS, GÁBOR VARGYAS

Editor:

GYULA VIGA

Editorial Office Address: Institute of Ethnology, Research Centre for the Humanities,
Eötvös Loránd Research Network, H-1097 Budapest IX.
Tóth Kálmán u. 4. Telephone: +36 1 224-6782
e-mail: vigagyula@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

Articles

ÉVA PÓCS: Ideas of obsession and practices against devils in the religious life of some Eastern Hungarian communities	397
MÁRIA VIVOD: The last vision: A fairy seer in Eastern Serbia	420
LAURA IANCU: Why is the angel angry with man? Ethnographic notes on sin	433
JÁNOS OLÁH: On („synagogical”) Jewish proper names and their use (From Jewish folk customs)	465
BÍBORKA ÁDÁM: The changing representation of interethnic relations in Háromszék/Trei Scaune	476
ANNA MÁRIA BÓLYA: Problems of staged folklore performances in relation to a western Macedonian Easter custom	498
TIVADAR PETERCSÁK: The use of postcards as a means of communication	513
VOIGT VILMOS: Continuation and initiative: The book series <i>Folklore Fellows' Communications</i>	535

Researchers and researches

CSABA MÉSZÁROS: In memoriam Marshall D. Sahlins	540
---	-----

Book Reviews

544