Patrimónium és társadalom a 20. században

Patrimónium és társadalom a 20. században

Patrimónium és társadalom a 20. században

Nemzeti Kulturális Alap

A kötet megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatta.

Patrimónium és társadalom a 20. században

A VII. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai,
Kolozsvár, 2011. augusztus 22–27.

Szerkesztette
Barna Gábor
Keszeg Vilmos

Kriza János Néprajzi Társaság • Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság

Kolozsvár–Budapest, 2015

Kiadja a KRIZA JÁNOS NÉPRAJZI TÁRSASÁG
400162 Kolozsvár, Croitorilor (Mikes) u. 15.
telefon/fax: +40 264 432 593
e-mail: kriza@mail.dntcj.ro
www.kjnt.ro

© Kriza János Néprajzi Társaság, 2015
© Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság, 2015

A szerkesztők munkatársai: Kinda István, Könczei Csilla, Mód László,
Peti Lehel, Pozsony Ferenc, Simon András, Tánczos Vilmos, Varga Sándor.

Lektorálta dr. Péntek János.

A borítót Hodosi Mária tervezte.

Tördelte Sütő Ferenc.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
NEMZETKÖZI HUNGAROLÓGIAI KONGRESSZUS (7 ; 2011 ; Cluj-Napoca)
Patrimónium és társadalom a 20. században : a VII. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai : Kolozsvár, 2011. augusztus 22–27 / ed.: Barna Gábor, Keszeg Vilmos. - Cluj-Napoca : Kriza János Néprajzi Társaság ; Budapest : Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság, 2015
Bibliogr.
ISBN 978-973-8439-81-8
ISBN 978-615-5309-02-1

I. Barna, Gábor (ed.)
II. Keszeg, Vilmos (ed.)

811.511.141

Nyomta az Argumentum Kiadó nyomdaüzeme.

Tartalom

A kötetről 7

JAKAB Albert Zsolt
Az emlékezet társadalmi funkciói Kolozsváron (1440–2012) 9

MAYER János – MAYER István
Székelykapu egy sváb faluban. Etnikumok és népcsoportok összeolvadása
a jelképek és megemlékezések tükrében. 35

OLOSZ Katalin
Kanyaró Ferenc balladagyűjtései.
Látlelet az erdélyi népballada századfordulói állapotáról 49

CZÖVEK Judit
„Mert angyalait rendeli ki számodra, hogy megőrizzenek minden utadon”
Az archaikus imádságok angyalképzetében kimutatható reliktum-elemek
mitopoétikus, dichotomikus szembeállítása 57

FÁBIÁN Gabriella
Rózsafüzér társulatok a Székelyföldön. 85

EGYED Ákos
A székely politikai gondolkodás változásai 1790 és 1848 között 99

POZSONY Ferenc
Eredmények és feladatok a székelyföldi tárgyi kultúra kutatásában 107

NAGY Botond
Munkaerő-migráció Háromszéken a dualizmus korában 139

BERECZKI Ibolya
A lakáskultúra változásai Homoródalmáson 165

BALÁZS Lajos
A paraszti nemi kultúra és nemi erkölcs változásaiból
az utóbbi évtizedek gazdasági-társadalmi változásainak kontextusában. 179

LUKÁCS László
Szent István király a moldvai magyaroknál 189

LAJOS Veronika
Modernizáció-értelmezések.
A gyerek társadalmi helyzetének változása a moldvai Lujzikalagorban 207

SILLING Léda
A vajdasági vásárok változó világa 221

SIMON András
Megalkotott hagyományok, ünnepek, turizmus
a Délnyugat-Dunántúl szőlőhegyein 229

MÓD László
„Bármit, csak Chardonnay-t ne!”Borkóstoló társaságok Szeged környékén 247

KÖNCZEI Csilla
Egy táncelméleti modell felé. Gondolatok a tánc és nyelv közötti
analógiákról és különbségekről. 265

KARÁCSONY Zoltán
„Figurás szemben.”A kalotaszegi legényes kettes előadásmódjáról. 283

KÖNCZEI Csongor
A színpadi táncművészet hatása a hagyományos tánckultúrára,
avagy „etno-táncmesterek” működése az ezredforduló erdélyi falvaiban 327

VARGA Sándor
A táncházas turizmus hatása egy erdélyi falu társadalmi kapcsolataira
és hagyományaihoz való viszonyára 335

Rezumat. 353

Abstract 355

Cuprins 357

Contents. 359

A kötetről

2011. augusztus 22–27. között zajlott Kolozsvárt *Nyelv és kultúra a változó régiókban* címmel a VII. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus. A felsorakozott kilenc tudományterület egyike az etnológia és antropológia volt.

Az európai társadalomnak a 20. században olyan radikális eseményekre kellett válaszolnia, mint a tömegpusztítással, a migrációval és az országhatárok újramodellálásával szembesítő világháborúk, a társadalmi kapcsolatokat és a mentalitást meghatározó ideológiai konstrukciók (nacionalizmus, totalitárius ideológiák), az individuális életstratégiákra kiható gazdasági változások (a magántulajdon státusa, eltérő gazdálkodási technológiák, a munkaerőpiac), a kommunikáció és az információ forradalma. A *Nyelv és kultúra a változó régiókban* Hungarológiai Kongresszus az etnológiai és antropológiai szekciók résztvevőinek figyelmét ezekre a kontextusokra, valamint e kontextusok és a kulturális örökség szerkezete és státusa közötti összefüggésekre kívánta irányítani. Az előadások a *Patrimónium és társadalom a 20. században* tematikába integrálódtak, s ezen belül az *Alfabetizáció, íráshasználati hagyományok és habitusuk, Bor, kultúra, társadalom, A moldvai csángók kutatásának újabb eredményei, Kulturális örökség, társadalom és modernizáció a Székelyföldön, Népi vallásosság Erdélyben, Tánc – nyelv – közösség a változó régióban, Tárgyak és kontextusok* tömbökbe sorolódtak.

Ebből a gazdag programból kerül most válogatás a tisztelt olvasók kezébe.

Jakab Albert Zsolt tanulmánya Kolozsvár társadalmának több mint fél évezredes emlékállítási hagyományát rekonstruálja. Az 1440-es évektől nyomon követhető gyakorlat az idő társadalmi felfedezésének kezdetét, a múlt, az események és egyének számon tartásának fokozódó igényét jelzi. Mayer János és Mayer István egy észak-bácskai többetnikumú település emlékjeleiben és -állításában az identitások elkülönülését és a az etnikus csoportok közötti kommunikációját követi nyomon, az ezredforduló éveiben.

Olosz Katalin kutatása az erdélyi népballada kevéssé ismert gyűjtőjére irányítja a figyelmet. Arra a Kanyaró Ferencre, aki a századfordulón a kolozsvári unitárius kollégium diákjait biztatta a népköltészeti alkotások lejegyzésére. Czövek Judit az archaikus imák kutatását folytatja, amikor a bennük előforduló angyal-képzet dualisztikus szerveződését tárja fel. Fábián Gabriella a székelyföldi vallásos mozgalmak egyik intézményének, a Rózsafüzér Társulat történetéhez sorokoztat fel újabb adatokat.

Egyed Ákos tanulmánya a reformkori székelyföldi politikai gondolkodás két opciójának, a rendi és polgári nemzet eszményének viszonyára tér ki. Pozsony Ferenc a Székelyföld iránti „népismei”, majd tudományos néprajzi érdeklődés kialakulását, korszakait és eredményeit összegzi. Nagy Botond a 19-20. század fordulójának idejében a Székelyföldön kibontakozott migrációs folyamatot, annak méreteit és következményeit kutatja.

Bereczki Ibolya a Homoród folyó vidékén fekvő település lakás-, lakberendezés- és tárgykultúrának a 20. század során bekövetkezett változásait foglalja össze. Balázs Lajos a nemi kultúra, nemi erkölcs újabb tendenciáiba enged betekintést.

Lukács László a moldvai csángók Szent István tiszteletének, kulturális emlékezetének tartalmi motívumait, szöveghagyományát és rítusait, szertartásait állítja rendszerbe. Lajos Veronika a gyermekáldáshoz, a gyermekekhez való viszonyulás 1989 utáni változásait vizsgálja egy moldvai csángó faluban.

Silling Léda a vajdasági vásárok „változó világát" teszi láthatóvá. Simon András a Délnyugat-Dunántúl szőlőtermesztésével kapcsolatos kitalált hagyományait, turizmusszervezési stratégiáit elemzi, Mód László pedig a borfogyasztáshoz kapcsolódó új szerveződésformákat, a borkóstoló társaságok működését mutatja be.

A kötetet egy táncantropológiai tanulmánytömb zárja. Könczei Csilla táncelméleti tanulmánya a tánc és a nyelv analógiáit sorakoztatja fel. Ezt követően Karácsony Zoltán a kalotaszegi legényes előadásmódbeli különbségeit mutatja be, Könczei Csongor az előadóművészetnek, Varga Sándor pedig a táncház-turizmusnak a tánckultúrára, a tánchoz való viszonyulásra gyakorolt hatásáról értekezik.[1]

A tanulmányok nagy része a népi kultúra, a társadalom szerkezetének, a kulturális elemek funkciójának megváltozását rögzíti. Ugyanilyen izgalmas azt követni nyomon, hogy a megváltozott körülmények között milyen új szokások, kulturális habitusok, attittűdök állandósultak, a magyar nyelvterület különböző régióiban.

Kolozsvár, 2015 májusa

A szerkesztők

[1] A táncantropológiai tanulmányok világot láttak a következő kötetben: Könczei Csongor (szerk.): *Az erdélyi magyar táncművészet és tánctudomány az ezredfordulón II.* Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár, 2014.

JAKAB Albert Zsolt

Az emlékezet társadalmi funkciói Kolozsváron (1440–2012)

A 2002-től végzett kutatásom célja az volt, hogy bemutassa, leírja és értelmezze azokat az emlékezési alakzatokat és folyamatokat, amelyek Kolozsvár lokális kulturális és/vagy kollektív emlékezetformáinak témakörébe, társadalmi problematikájába tartoznak.[1] A kulturális emlékezet termelésének folyamatát, az emlékezet létrehozásának stratégiáit, az emlékezet társadalmi használatát vizsgáltam. Egyetlen város emlékállítási és emlékezési folyamatainak szerveződését, működését és hatását elemeztem. A terepkutatás Kolozsváron történt. Célom, hogy egy szervesebb képet nyújtsak az időkezelés, a múlthasználat, emlékezet és lokalitás kapcsán. Az emlékezet létrehozásának, kihelyezésének és használatának vizsgálatát az emléktábla- és szoborállítások, illetve a megemlékezési szertartások és emlékünnepségek áttekintésére és kutatására alapozom.[2]

Az emlékezetet biztosító, fenntartó eljárásokat, kulturális eszközöket és formákat, az emlékállítás médiumait, nyelvét és műfajait Jan Assmann az *emlékezés alakzatai*nak nevezte (Assmann 1999: 35–43). A kutatás során hasznosított forrástípusok, vizsgált alakzatok közé tartoztak: 1. az emlékállítás és emlékezés rítusai (emléktábla- és szoborállítások, emlékterek létrehozása, avatóünnepségek, megemlékezési szertartások, nemzeti ünnepek, koszorúzások stb.), 2. az emlékállítás szövegtípusai és műfajai (feliratok, avatóbeszédek, emlékbeszédek stb.), illetve 3. az emlékállítások (szöveges) reprezentációi (emlékkönyvek, emléklapok, emlékalbumok, díszalbumok, monográfiák, az esemény utótörténetei stb.).

Az elemzés alapjául szolgáló adattár a Kolozsváron 1440 és 2012 között, a datálás és emlékállítás szándékával létrehozott feliratokat, emléktáblákat, szobrokat és emlékműveket, valamint az ezekhez kapcsolódó adatokat tartalmazza. A teljesség igényével összeállított, 768 tételt tartalmazó korpusz a történeti, a városban már nem fellelhető anyagot is felöleli, a következő forrástípusok alapján azonosítva: 1. történeti, helytörténeti, művészettörténeti és turisztikai jellegű forrásmunkák (287 forrás), 2. napilapok, hetilapok

[1] A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

[2] A téma alapos bemutatása és elemzése, a kutatás kötetben megjelent eredménye: Jakab A. Zs. 2012b.

(1848–2012),[3] 3. terepmunka, résztvevő megfigyelés (emlékállítások, megemlékezések) (2002–2012) (vö. Jakab A. Zs. 2012a).

Az emlékállítás és az emlékezési gyakorlat vizsgálata szükségszerűen több szempontból közelíthető meg, illetve két nagyobb tematikus egységre bontható. A kutatás egyrészt az emlékállításra mint folyamatra koncentrál, a (létrehozott) múlt publikus térbe való kihelyezésének eljárásait és az emlékállítás történetiségét vizsgálva. Ennek a részvizsgálatnak a célja egyrészt az emlékezés helyi alakzatainak a rendszerbe szervezése, másrészt ennek segítségével (is) megválaszolni azt a kérdést, hogy az idő narrativizálása, az emlékezet létrehozása (datálás, emlékmegőrzés, emléktábla- és szoborállítás) hogyan szervezi, építi (újra) a teret, milyen eseményt tesz láthatóvá, látványossá.

Az 1440–2004 közötti emlékállítások történeti vizsgálata az akkumulált idő problematikája mentén több kérdést is felvet. Hogyan termelődött ki ebben az időbeli vagy történeti síkban az az elképzelés, hogy a jelennek előzménye van, illetve hogy a társadalom jelene valamilyen pragmatikus vagy szimbolikus kapcsolatban áll a múlttal? Milyen társadalmi-politikai kontextusban fordul a figyelem a múlt felé? Melyek a kiváltói az intenzívebb múltra figyelésnek? Hogyan szervezi meg a társadalom a maga történetét? Milyen eljárásai vannak az emlékezetszervezésnek? Milyen társadalomkép konstituálódik az emlékállításokban? Milyen események indítják el az emléktáblák, szobrok stb. általi emlékezést, milyen eseményeket, magatartásokat, narratívákat jelenít meg az emlékállítás?

Az emlékezési gyakorlat mint a múlt szimbolikus birtokbavétele vagy rituális használata a kutatás másik perspektíváját nyitja meg. Az emlékezet fenntartására, használatára (megemlékezések, ünnepségek) figyelve célom azokat a jelenbeli szimbolikus mechanizmusokat bemutatni, amelyek a múlt eseményeit élesztik fel. A közös múlt által körvonalazható emlékezetközösség, a múltat megélő kolozsváriak számára az emlékezés identitástermelő mechanizmus is, a lokális – és regionális – társadalom mentalitását is formálja, alakítja. Ezért releváns és szükségszerű annak vizsgálata, hogy az emlékállítások és megemlékezések milyen diskurzusok mentén szerveződnek, milyen diskurzusokat termelnek ki, milyen emlékezetet konstruálnak meg, milyen kulturális viszonyt tartanak fenn a múlttal, milyen identitásmintákat kínálnak fel a társadalom tagjai számára.

Az emlékezet szerveződése a 20. századra (és most már a 21. század fordulójára is érvényesen) a társadalomtudományos gondolkodás egyik legérzékenyebb problémájává, a kutatások egyik legtermékenyebb területévé vált. Ennek a szerteágazó kutatói hagyománynak a bemutatására, a diszciplínák által felhalmozott eredményeire, a felvetett kérdésköreire, összefüggéseire mutattam rá. Mivel az emlékezetről való diskurzus interdiszciplináris kontextusban szerveződik, ezért a történettudományok, a kultúratudományok

---

[3] A következő lapokat tekintettem át: *Pesti Hirlap* (1848), *Magyar Polgár* (1867–1904), *Ellenzék* (1880–1944), *Kolozsvár* (1889–1897), *Történelmi Lapok* (1892–1903), *Vasárnap* (1902), *Kolozsvári Munkás* (1904), *Patria de Duminică* (1924–1928), *Keleti Ujság* (1919–1944), *Gazeta Ilustrată* (1932–1939), *Kolozsvári Szemle* (1942–1944), *Făclia* (1945–1971), *Igazság* (1945–1989), *Egység* és *Új Út* (1946–1950), *Erdélyi Híradó* (1989–1996), *Szabadság* (1989–2012), *Adevărul de Cluj* (1992–1994), *Oraşul* (2006–2008).

és a társadalomtudományok elméleti megközelítéseit egyaránt a kutatásom elméleti keretének lényeges összetevőiként gondoltam el. Ezt a keretet a francia szociológia, a brit szociálantropológia és az amerikai kulturális antropológia, és nem utolsósorban a magyar néprajztudomány legfontosabb állításaira építettem fel.

Kutatásom szempontjából az emlékezet legfontosabb funkciója az, hogy biztosítja (kialakítja és fenntartja) a kapcsolatot a generációk között, illetve a kortárs társadalom tagjai között. Az emlékezet: generációk közötti kommunikáció. Ezért amennyiben a vizsgált emlékezési alakzatokra úgy tekintünk, mint valami állandósított kapcsolatra a társadalmak jelene és múltja között, illetve mint különböző idősíkokat kitermelő, összekapcsoló folyamat lenyomataira, akkor nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy ez a kommunikáció a kultúrában zajlik, illetve azt termeli.

A társadalomban zajló, a társadalmat szervező emlékezet és emlékezés az egyéni emlékezés spontaneitásával szemben a szervezettséget érvényesíti, ebből következően helyszínei, tárgyai, aktorai vannak, jelentések, jelentés-összefüggések (ideológiák, mechanizmusok) eredőjében jön létre és változik, társadalmi, politikai és kulturális kontextusok teremtik és azokra hat vissza.

1. A társadalomtudományi felfogás szerint a *hagyomány* (*tradition*) az, ami a múltat közvetíti (vö. Shils 1987). A kulturális javak kanonizált, anyagiasított vagy szimbolikus formáit az utóbbi évtizedekben az *örökség* (*patrimoine*, *cultural heritage*) fogalmával írják le. A fogalom a „megemlékezések korának" emlékezetdömpingje (vö. Nora 1992, 2002, 2007) nyomán meglehetősen leterhelődött: „tizenöt év alatt az örökség fogalma magába vonta a közelmúltat, az öntött elemes építészetet és a haszonépületeket, a pályaudvarokat és a piacokat, amelyekre ma már másképp tekintünk" (Chastel 2004: 125).

2. A kulturális hagyományokhoz nagyon szorosan kötődnek a politikai reprezentációk, azokat nagyban meghatározzák a különböző politikai intenciók is. Ezt a két (kulturális és politikai) kategóriát és intenciót nem érdemes szétválasztani, mert látnunk kell, hogy nagyon sok olyan hagyomány, múltkép van, amely éppen a politikai ideológiák és mozgalmak kontextusában szerveződött vagy került kitalálásra (vö. Hobsbawm–Ranger 1983). Éppen ezért Eric Hobsbawm a kollektív emlékezetet *kitalált hagyomány*ként (*invented tradition*), a 19. századi, gyors társadalmi-gazdasági változásokat mutató Európa hagyományteremtéseként értelmezi. A tömeges hagyománytermelés időszaka az 1870 és 1914 közötti ötödfél évtized (magyarul: Hobsbawm 1987). „A »kitalált hagyományoknak« jelentős társadalmi és politikai funkciójuk van. És enélkül nem is jelennének meg és nem is szilárdulnának meg." (Hobsbawm 1987: 181) Itt többnyire azokat a társadalmi-politikai kezdeményezéseket kell kiemelnünk, amelyek nyomán bizonyos politikai szereplők és történelmi események, folyamatok másfajta összefüggésben, másfajta kontextusban kerülnek bemutatásra, és ezek által egy másfajta múltkép és történelemkép termelődik.

3. A kulturális tudás vizsgálata a társadalmi élet különböző színterein megjelenített és nyilvánossá tett reprezentációkon keresztül lehetséges. A kutatás számára ebben az értelemben a kollektív emlékezet nem absztrakció, hanem helyekben reprezentálódik. Az emlékezet fizikai keretét jelentő közegnek, az emlékezet helyévé változott térnek és magának

az emlékezetkutatásnak egyik kidolgozója Pierre Nora.[4] Provokatív, programadó tanulmányában a történelem felgyorsulásáról, az emlékezet eltűnéséről beszél: „Csak azért beszélünk annyit az emlékezetről, mert már nincs. [...] A folyamatosság érzése a helyekbe költözött át. Helyei vannak az emlékezetnek [*lieux de mémoire*], mivel nincs már valódi közege az emlékezetnek [*milieux de mémoire*]." (Magyarul: Nora 1999: 142) Jan Assmann ezt úgy fogalmazta meg, hogy az emlékezetnek „helyszínekre van szüksége és térbeliesítésre hajlik" (Assmann 1999: 40), az emlékezés tereket alakít ki és rendez át. A szerző éppen a térbeliesítést nevezi meg mindenfajta *mnemotechnika* (értelemtárolás, -felelevenítés, -közvetítés) legősibb, legeredetibb eszközének (Assmann 1999: 60). A fontosnak ítélt emlékezet technikai eszközökkel történő megörökítése, externalizációja implikálja az írás használatát is.

4. Az egyéni emlékezés többnyire spontán folyamataival szemben a kollektív emlékezet szervezést igényel és a társadalom tagjainak a figyelmét feltételezi. Maurice Halbwachs azt állította, hogy az egyén emlékezése mindig (meghatározott) *társadalmi keret*ben zajlik és tölti be funkcióját. Az emlék kollektív jellegét a közös tudatállapotra való referálás adja, az emlékezetben a társadalmi környezethez való tartozás tükröződik vissza. A társadalmi keret pedig az emlékezetet felülvigyázó, működtető intézményként tételeződik, amely az emlékezési eseményt szabályozva a társadalmi konszenzust biztosítja. Ez az azonos társadalmi környezet hasonló módon formázza, mintázza az emlékezetet, az emlékezés folyamatát. A közös társadalmi helyzetek, a közös társadalmi tapasztalatok közelítik egymáshoz az egyéni emlékezetet (Halbwachs 1925: VIII–IX). A kutatás szempontjából fontos, hogy ilyen szabályozó intézményeknek tekintsük azokat a társadalmi csoportokat (egyletek, szervezetek, társaságok, klubok stb.), amelyek létrehozzák, fenntartják, működtetik a vizsgált események emlékezetét (vö. Halbwachs 1925, 1950).

5. A kollektív emlékezet használata többnyire fesztív időkeretben zajlik. A megemlékezési rítus során egy *alapnarratíva* (*master narrative*) segítségével emlékezik a közösség saját identitására. „A megemlékezési szertartásokat megkülönbözteti más rítusoktól az a tény, hogy nyíltan utalnak mintaképnek tekintett személyekre vagy eseményekre, akár történeti, akár mitológiai létezést tulajdonítanak ezeknek; ebből következően az ilyesfajta rítusok rendelkeznek egy kizárólag rájuk jellemző további tulajdonsággal. Ezt a sajátosságot rituális újraelőadásnak [*ritual re-enactment*] nevezhetjük, amely alapvető jelentőségű a közösségi emlékezet kialakításában." (Connerton 1997: 75.) Az újraelőadás retorikáját (*a rhetoric ofre-enactment*) a *naptári* (*calendarically observed repetition*), *verbális* (*verbal repetition*) és *gesztusok* (*gestural repetition*) révén történő artikulációs módok alkalmazása jelenti (Connerton 1997: 76). A periodikusan ismétlődő ünnepek számára a *kronologikus hasonlóság* (*chronological similarity*) magával hozza és megengedi ugyanazoknak a cselekvéseknek az ismétlését (Connerton 1997: 77). A kollektív emlékezet folytonosságát éppen az időnek ez a strukturálása és a felidézés állandósága biztosítja.

---

[4] Az emlékezetté vált hagyomány vizsgálatának nagyszabású vállalkozása az általa szerkesztett *Les Lieux de mémoire* (*Az emlékezet helyei*) című hétkötetes munka (Nora réd. 1984–1992)

6. A kollektív emlékezet szervezése, a megemlékezési gyakorlatok a jelen múltként való szemlélésének eredményei. Émile Durkheim szerint minden társadalom megalkotja saját idejét (Durkheim 1912). A társadalmi termékként definiált idő így csak többes számban érvényes: az idők társadalmi termékek. Erre a pluralitásra javasolta Fernand Braudel 1946-ban a „szinte mozdulatlan" „földrajzi idő" fogalmát mint az „időn kívüli" időben íródó történelmet, később pedig a *hosszú időtartam*ét (*longue durée*) (legalaposabb kidolgozása: Braudel 1958; magyarul: Braudel 2007). Ebben az idősíkban céljuk láttatni a maguk történetét a megemlékező csoportok.

7. Nemcsak az emlékezés, hanem a *felejtés* is társadalmi gyakorlatnak (vö. Connerton 2009), kulturális viselkedésnek számít: a múltról való reprezentáció használatának mellőzését jelenti.[5] Ebben az értelemben csatlakozunk ahhoz a nézethez, mely szerint az emlékezést és a felejtést egymást kiegészítő folyamatként kell tekintenünk akkor, amikor a kollektív emlékezet szerveződését kutatjuk. Az emlékezet szervezésének folyamatában ez a két mechanizmus feltételezi egymást, az emlékezési gyakorlat része az emlékállítás és -lebontás is.

Kolozsvár felfedezése, kutatása, narratív megalkotása a 19. század elején-közepén kezdődött meg, a helyi örökség tudatosodása és kutatása azóta erősödőnek és folyamatosnak mondható. A helytörténeti irodalom áttekintése után megállapíthatjuk, hogy a kollektív/kulturális emlékezetnek nem volt tudatos kutatása, vizsgálata. Úgy tűnik, a hely történetének számontartása, a múlt megjelenítése, a műemlékekről és az emlékállításokról való beszélés, az elmúlt idő és az emlékezet patrimonizálása három nagyobb paradigmában helyezkedett el. Ez a múlthoz való pragmatikai viszonyulások különbözőségeit is leképezte.

1. A történészi reprezentációk a megtörtént és felhalmozott múltra mint (nemzeti) értékre irányították a figyelmet. A történelem és a múlt láthatóvá tétele a reformkorban bontakozott ki, legitimáló és presztízstermelő funkciója a nagy hatalomváltások során (trianoni és bécsi döntés, kommunista hatalomátvétel, 1989-es rendszerváltás) mindig előtérbe került, a helyről való beszélés újrakezdődött. A kisebbségi és többségi pozíciók, az aktuális magyar–román hatalmi viszonyok eltérő perspektívákban értelmezték újra a (lokális) hagyományt.

2. A művészettörténeti munkák a múltat reprezentáló alkotások esztétikai értékére, funkciójára irányították a figyelmet. Nemzeti teljesítményként artikulálódott az elődök által létrehozott szellemi és tárgyi hagyomány.

3. A turisztikai irodalom a lokális múlthoz látványosságként viszonyult. A kalauzok és városismertetők a kiállított, megmutatható és megcsodálható örökséget avatták élménnyé. A múlt érzékelhetővé, bejárhatóvá, használhatóvá tételét szolgálták.

---

[5] Paul Connerton a felejtés hét típusát nevezi meg: *erőszakos törlés (repressive erasure), előírt felejtés (prescriptive forgetting), új identitást megalapozó felejtés (forgetting that is constitutive in the formation of a new identity), strukturális amnézia (structural amnesia), felejtés mint érvénytelenítés (forgetting as annulment), felejtés mint tervszerű elavulás (forgetting as planned obsolescence), felejtés mint megalázó némaság (forgetting as humiliated silence)* (Connerton 2008).

A 20. század második felétől az 1989-es rendszerváltásig, a történelemről való (hivatalos) beszédmód átszerveződése (a társadalmi osztályok harcának ideológiája), a nemzetiségi viszonyok hatalmi mezőben való artikulálódása (főként a román–magyar hatalmi viszonyrendszer), illetve a média felügyelése (cenzúra) miatt a lokális történelemről szóló (nem hivatalos) diskurzus a média nyilvánossága alá szorult. Úgy tűnik, hogy a nemzeti szocializmus ideológiája maga alá gyűrte a nagy lokális narratívákat.

Az 1989-es rendszerváltás után megjelenő és tevékenykedő eruditák az elődök munkáira építve megalkottak egy olyan szöveghagyományt és rítust, amelyik a kolozsvári történelmi emlékezetről szólt, amelyben a felértékelődött múlt, identitáshagyomány játssza a főszerepet. Kijelölték a Kolozsvár múltjával kapcsolatos diskurzus terét, meghatározták e beszédmód összetevőit, kiemelték a jelen szempontjából fontos elemeit; a helytörténészek tehát a múltat őrzik és aktualizálják (vö. Bensa 2001: 7).

A helytörténészek jogot éreznek a lokális közösségről való beszéléshez. Mindegyre közlik és újratermelik a múlt reprezentációit, ébren tartják, korrigálják a kollektív emlékezetet. Azokat az eseményeket, amelyek kihullnak a nagyobb léptékű nemzettörténelemből, a helytörténet kronológiájába illesztik. Ezáltal a helytörténet függetlenedik a hivatalos történelemtől. A lokális közösségre fókuszál és ehhez a múltat használja referenciaként. Megfigyelhető ennek az alakzatnak a médiában (visszaemlékezések, épülettörténetek stb.) és a nyilvános szférában (konferenciák, emlékestek, emléknapok, avatóünnepségek, megemlékezések, emléktúrák stb.) való állandó jelenléte.

A helytörténészek két eljárásmódja érdemel említést. Egyrészt, azáltal, hogy a forrásokat feltárják, a levéltárakból előhozzák, megjelenítik a múltat, igyekezetükkel hozzájárulnak ahhoz, hogy a múlt közkinccsé, örökséggé váljon. Az elvont történelmet láthatóvá teszik, demokratizálják a (helyi) társadalomról való tudást. Másrészt, azáltal, hogy a korábban szobrok, emléktáblák, emlékművek állításával térbeliesített kollektív emlékezetnek, azaz a múlt reprezentációinak fényképeit, szövegeit megjelentetik munkáikban, a reprezentációk reprezentációit forgalmazzák. Ezek egy része lecserélődött, felszámolódott: ma már nincs referenciális alapjuk a város terében. Ebben az értelemben egyes helytörténeti munkák már csak a kollektív emlékezet emlékezetét mutatják fel. A helytörténet számára azonban továbbra is a múlt lokális alakzataként kapnak helyet, mert ezek – a közhasznú események és fontos egyéni teljesítmények lenyomataként – legitimálják a múltról való beszélést.

A Kolozsvárról való beszélés tulajdonképpen egy megszűnt Kolozsvárnak a narrativizálása, a mentális képzelőerő kultiválása: célja megteremteni egy olyat, aminek látható nyoma nemigen van vagy éppenséggel nincs.

A lokális múltról való beszélésnek, a lokális emlékezet termelésének egyéb összetevői és funkciói: 1. a felhalmozott szellemi és tárgyi emlék valamiféle nemzeterkölcsi hagyomány (a nemzeti teljesítmény) része, amit meg kell menteni a felejtéstől, pusztulástól; 2. ez a jelentéstelített múlt szembeállítható a jelennel, és ebben a viszonyban a múlt a jelen (nemzet)erkölcsi fölérendeltje; 3. a beszédmód maga cselekvésként artikulálható: a múltat őrzi, az identitást újrateremti, a lokális és nemzeti viszonyokat meghatározza és

fenntartja; 4. a múltat szociálisan használatba veszik: kiállítják, láthatóvá válik, beépül a mindennapokba; a családi emlékezet részeként a *történelem háziasítása* (*domestiquer l'histoire* – vö. Fabre 2000) történik meg; 5. a lokális identitást (lokálpatriotizmust) (vö. Gyáni 2002: 67) hozza létre és tartja fenn.

Fontosnak tartom kiemelni, hogy a diszciplína, amelyik regisztrálja ezt az emlékezési gyakorlatot, visszahat az emlékezési gyakorlatra: miközben a múlt reprezentációit kutatja, reprezentációkat termel maga is.

Az adattárba szervezett anyag felosztásának szempontjait az alapozta meg, hogy az egyes korszakok hogyan valósítanak meg bizonyos emlékállítási gyakorlatokat. A gyűjtött anyag tartalmát figyelembe véve az emlékállítás történeti szakaszait előzetesen a következőképpen határoztam meg:

Korszakok és emlékállítások			
Történeti szakasz	***Korszak és tematika***	***Évek és emlékállítások***	***Emlékállítási átlag/ év***
1440–1799	A kezdetektől a reformkorig – a *datálás gyakorlati funkciója*	359 év – 188 adat	0,52%
1800–1867	a reformkortól a kiegyezésig– a *datálás mint emlékállítás*	67 év – 46 adat	0,68%
1867–1918	az osztrák–magyar dualizmus kora – *a nemzet emlékezete*	51 év – 84 adat	1,64%
1918–1940	az egyesítéstől a II. bécsi döntésig – *a hatalomváltás és emlékezete*	22 év – 39 adat	1,77%
1940–1944	a „kis magyar világ" – visszatérő hatalom – *rekonstruált emlékezet*	4 év – 17 adat	4,25%
1945–1989	a II. világháború végétől az 1989-es rendszerváltásig (belső cezúrák: 1948, 1965) – *a kommunizmus emlékezetkonstruálása*	44 év – 154 adat	3,50%
1990–2004	a demokrácia korszaka – *a megemlékezések kora*	14 év – 177 adat	12,64%

A datálások és az emlékállítások bemutatását és elemzését korszakok, tematikák és alakzatok alapján végeztem el. A kronológiai felosztás lehetővé tette a korszakok összehasonlítását, különbségeinek és egymáshoz való viszonyainak vizsgálatát. A tematikák és alakzatok mentén elrendezett emlékállítás a leírás és értelmezés során áttekinthetővé tette az anyagot. Most csak néhány lényeges megállapításra térek ki.

A múlt iránti érdeklődés, a múlt birtoklásának igénye a kolozsvári közélet állandó meghatározójának tűnik. Az első datálás 1440-ből származik, egy napóra felirata.[6] Az első (építési) emléktábla 1450-ből adatolható, a plébánia építését jelzi.[7] A város terében állított első szobor (Szentháromság-szobor) 1744-ből származik,[8] az első (erdélyi) politikai jellegű emlékművet (Státua) 1831-ben állították.[9] Az emlékállítás általi emlékezés szokása végigkísérte a következő századokat is, egészen a jelenig.[10] Fontos kiemelni, hogy ezek a megnyilvánulások nem mind a mai értelemben vett emlékezetszervezésekkel voltak azonosak, amennyiben az emlékállítást a különböző társadalmi csoportoknak az identitását reprezentáló, azért szimbolikus eszközökkel harcoló tevékenységnek tekintjük. (A modernitás hozza létre azokat az emlékállításokat, amelyek a nemzettudatra alapozódnak, illetve azokat erősítik.) A datálás, nyomhagyás, emlékeztetés történetiségükben változó kategóriákat jelentett, más-más konnotációja volt a különböző korszakokban, ugyanakkor más-más viszonyulás, magatartás kapcsolódott hozzájuk. A vizsgálat szempontjából van egy közös sajátosságuk: ezek a nyilvánosságnak vagy kvázi-nyilvánosságnak szánt objektumok és gesztusok a társadalmi időt tagolták, a mindenkori társadalmaknak az időkezelését és – főként a későbbi korokra érvényesen – a múlthasználatát reprezentálták.

---

[6] antoniu[s] a(nn)o m[xl?]; fordítás: [állíttatta] Antal [apát], 1440-ben.

[7] H[a]ec strvctvra fabricat est ad honorem s[an]cti michaelis/ archangeli per ven[erabi]le[m]: do[mi]nv[m] gregorii sleivnig decre-/ tor[um] et artiv[m] bacc[alarevm]et pl[e]ba[nu]m hvi[us] civitatis de bonis[s]vvis/ pa[r]i[te]r d[ominorum] providor[um] thom[a]e rvffiet lawr[e]nt[h] slevnig iv-/ dictvms[im]il[ite]r hvi[us] civitat[is] avor[um]et progenitor[um] ip[s]i[us] et alior[um]/ bonor[um] ho[mi]nv[m] qvor[um] merles ercondita set in c[o]elis·M·L·[D]

Fordítás: Ezt az épületet építtette Szent Mihály főangyal tiszteletére tisztelendő Slevnig Gergely, a törvénytudomány és a szabad művészetek koszorúsa, ez időben a város [Kolozsvár] pébánosa, különösen előrelátó Veres Tamás és Slevnig Lőrinc városi bíró urak, az ő nagyatyja és szülői és más jó emberek javaiból, akiknek jutalma el van téve az egekben ML'(D) (=1050, azaz 1450). (Jakab Elek fordítása nyomán; vö: Jakab E. 1870: 441–442)

[8] Fogadalmi oszlop, az 1738 óta tartó pestisjárvány elmúlásakor, hálaadományként Kornis Antal főkormányszéki tanácsos és felesége, Petki Anna állíttatta.

[9] FRANCISCO. I./ AUSTRIÆ. IMPERATORI./ HINGARIÆ. BOHEMIÆ. REGI./ MAGNO. PRINCIPI. TRANSSILVANIÆ./ PIO. FELICI. AUGUSTO./ ET./ CAROLINÆ. AUGUSTÆ./ IMPERATRICI. SERENISSIMÆ./ CHARUMHUNC. SUUM./ TRANSSILVANIÆ. PRINCIPATUM./ EIUSQUE. METROPOLIM./ A(NNO). D(OMINI). MDCCCXVII./ CLEMENTISSIME. INVISENTIBUS./ LIBERA. REGIA. CIVITAS./ CLAUDIOPOLIS./ DEVOTISSIME./ POSSUIT.

Fordítás: A kegyes, boldog és dicsőséges I. Ferencnek, Ausztria császárának, Magyarország és Csehország királyának, Erdély nagyfejedelmének és Karolina Auguszta felséges császárnénak, akik Erdély nagyfejedelemségét és annak székvárosát kegyesen meglátogatták az Úr 1817. esztendejében, Kolozsvár szabad királyi városa a legalázatosabban állította.

[10] Összehasonlításként említem, hogy az erdélyi toronygombiratokat mint az emlékezés sajátos alakzatát a 17. századtól ismerjük. Keszeg Vilmos a legkorábbi ismert toronygombiratot 1601-ből, Marosvásárhelyről származtatja (vö. Keszeg 2006, 2008: 332–334).

A datálás és emlékállítás történeti funkcióváltozásait ebben az értelemben is igyekeztem megragadni (vö. Jakab A. Zs. 2012b.).

Az *emlékállítások tartalmá*t illetően több tendencia volt kitapintható. Ha a megemlékezett eseményeket vizsgáljuk, akkor az időhöz való viszonyulás volt az egyik legszembeötlőbb. Ez a viszonyulás alakította a megemlékezés tárgyát is. Kezdetben a jelenben lezajló eseményeknek történt az emlékállítás, később (ma is) a múlt vagy régmúlt eseményeinek kiemelése zajlott. Ebben a tendenciában helyezkedtek el kezdetben az egyéneket vagy a város közösségét érintő erődítmények építésének, lakóházak és épületelemek létrejöttének, a létrehozás körülményeinek a megjelenítései. A későbbi korszakok folyamán a felhalmozott múlt ismeretében, a retrospektív viszonyulás felerősödésével egyre inkább feltűntek a múlt eseményei az emléktáblákon. A 19. század végétől ez a visszatekintő magatartás egyre határozottabb lett, a múlteremtés technikája egyre kiforrottabb, intézményesítettebb (vö. *Mellékletek*, 1–7. ábrák).

Az emlékállítás korszakait áttekintve megállapítható az is, hogy az az eljárás, amely kezdetben az egyének (polgárok, fejedelmek, uralkodók) tetteinek, az egyház és város megvalósításainak manifesztációja volt, a 19. századtól átalakult a nemzet megjelenítésévé, manifesztálásává. A reformkor nemzeti mozgalmai nyomán a nemzeti alapon körvonalazódó csoport, közösség teljesítménye vált egyre inkább az emlékező és emlékállító jelen által értékelhetővé. Ezzel a tendenciával együtt az emlékállítás nyelve is a latin nyelv használatáról látványos módon a nemzeti nyelv(ek) használatára tért át.

Amennyiben az *emlékállító*ra vonatkozóan szeretnénk érvényes megállapításokat tenni, akkor ismét az emlékállítás intézményesedésének folyamatát kell hangsúlyozni. Az emlékezet kihelyezését kezdetben a polgárok egyéni szándéka vagy a város vezetőségének döntése határozta meg. Az emlékállítók a reformkori társadalmi differenciálódás során különféle csoportosulások, egyletek, társaságok, klubok, pártok stb. formájában jelentek meg. Ezek a közösségek a múltról való beszélést, a múlt kihelyezését a közösségre érvényes interpretációk nyomán szervezték. Ennek értelmében vagy a nagy narratívák (országtörténelem, nemzeti történelem, várostörténelem) megjelenítése okán irányították magukra a figyelmet (pl. a létrehozó szövegszerű feltüntetésével), vagy a saját múltnak a nagyobb közösségre is érvényes tartalmait jelenítették meg (pl. a nagy narratívákra való hivatkozással), vagy a saját múltat, történelmet tették láthatóvá. Erre azért is szükség volt, mert a város lakossága folyamatosan újratöltődött. Ezeket a személyeket, csoportokat folyamatosan integrálni kellett.

Az emlékállítást a társadalmi keretek változása, módosulása, megszűnése folytán a megjelenített, reprezentációkba szervezett múlt változása, módosulása, felszámolása követte. Ezek tényét, meglétét a történelmi cezúrákat és az azok nyomán kitermelődő reprezentációk, múltértelmezések bemutatásával és elemzésével bizonyítottam.

A legutóbbi korszak emlékállításait külön vizsgáltam. Az 1989 és 2004 közötti emlékezetszervezések bemutatásával azt bizonyítottam, hogy a nagy politikai és társadalmi változás a korábbi emlékezethez, a felépített múlthoz való viszonyulást is átrendezi, illetve a régi és az új rendszer közötti különbséget az emlékállítások során is megjeleníti.

A nyilvánosság, a társadalmi tér és a hely átértelmezése, múlttal való benépesítése a működő vagy emancipatorikus hatalmi csoportok folyamatosnak tűnő törekvése.

A kutatás eredményeit tézisekbe foglalva a következőkre szükséges kitérni:

1. Az első kolozsvári emlékállítás 1440-re datálható. Az emléktábla és szobor általi emlékezés szokása azóta folyamatosnak, a 19. századtól egyre intenzívebbnek mondható. Az *emlékállítások jellegé*t tekintve egyrészt az önmagát dokumentáló, gyarapodó és/vagy pusztuló város megjelenítését, másrészt pedig a városban zajló események megörökítését, illetve a város életének és a történelmi eseményeknek a szinkronba hozását kell kiemelnünk. Az emlékállítások kezdetben a jelen megörökítését szolgálták, majd az évszázadok előrehaladtával egyre inkább a közelmúlt és a régmúlt eseményeinek állítottak emléket. Ezzel összefüggésben elmondható, hogy az események rögzítése, illetve a múlt felidézése kapcsán a megidézett esemény és a jelen közötti viszony az organikustól az organizált kapcsolat fele, a funkcionálistól a legitimáló szándék irányába alakult.

2. Az *emlékállítás nyelve* kezdetben (a 15. századtól regisztrálhatóan), a kor hivatalos nyelvének megfelelően a latin volt, majd a 16. századi előzmények (sírfeliratok) után, a 18–19. századi reformtörekvéseknek és a kor nemzeti mozgalmainak betudhatóan a nemzeti nyelvek irányába változott meg. A domináns nemzeti nyelv a magyar volt, majd az 1918-as egyesítés után a nyilvános térben megjelent a román nyelv. Az emlékezés nyelvének megválasztása a 20. század első felétől kezdődően etnikai konfliktusokat eredményezett. A második világháborút követően egyre inkább a román nyelv lett a domináns, a magyar pedig kiszorult a nyilvánosságból. Az 1989-es rendszerváltás után az újjászerveződő nyilvánosságban a román–magyar nyelv ismét egyensúlytalanságban jelent meg, a román nyelv nyilvánosságbeli dominanciájával számolhatunk (vö. *Mellékletek*, 8–14. ábrák).

A kommemorációnak a feliratokban és a megemlékezi szertartásokban alkalmazott nyelve ünnepélyes, választékos, hol a biblikus, hol a politikai, hol a tudományos nyelvhez áll közelebb.

3. Az *emlékállítások helye* a századok során egy jellemző tendencia szerint szerveződött: a zárt vagy félnyilvános terektől a nyilvános, a szakrális terekből a profán terekbe került át. A 20. században az emlékállításoknak egy másik tendenciája is megjelent: a hatalmi térből kiszorult csoportok vagy etnikumok a nemzetileg homogén terekben (templom, iskola) szervezték megemlékezéseiket. Így az emlékállításoknak a nyilvános térből való kiszorulása is regisztrálható (vö. *Mellékletek*, 15–21. ábrák).

4. Az *emlékezet kihelyezői* és az *emléktárgyak elkészítői* elválnak egymástól. Az utóbbit egyre inkább a szakosodás jellemezte, az emléktáblák, emlékművek és szobrok elkészítése a szakemberek (szobrászok, öntők, kőfaragók stb.) és erre szakosodott cégek feladata lett.

5. Az emlékezet kihelyezésének, a jelen vagy a múlt megörökítésének és megjelenítésének privilégiumát a domináns csoportok vagy intézmények a maguk számára tartják fenn. Történetiségben vizsgálva azt tapasztalhattuk, hogy az egyház, amely a kezdetektől nagyban meghatározta az emlékállításokat, a 19. századra egyre inkább átengedte a

profán, laikus intézeteknek vagy intézményeknek a megemlékezések előjogát. Az idő felügyelése, a múlt őrzése egyre inkább a világi intézmények felügyelete alá került. Illetve kimutatható egy másik tendencia is: a nyilvánosságban megjelenni nem tudó csoportok vagy etnikumok a szakrális kontextusokba vagy nemzetileg homogén – de zártabb – terekbe húzódnak vissza.

6. Ezzel összefüggésben a megemlékezési rítusok a templomok teréből, az egyházak felügyelete alól kikerülve egyre inkább profanizálódtak. Az emlékezés lezajlása, a ceremoniális keret ugyanúgy látványos maradt, de profán tartalmakkal töltődött fel. A szekularizálódott emlékezési események is egyre ritualizáltabbá váltak, a megemlékezések többnyire a politikai szertartásokká, a rivalizáló csoportok és etnikumok manifesztációiként zajlanak (vö. *Mellékletek*, 22–25. ábrák).

7. Az emlékezet szervezése különféle társadalmi funkcióikat tölt be. A kolozsvári kutatásban az alábbi funkciók azonosíthatók: megőrzi az események és személyiségek emlékezetét; jelenvalóvá teszi a lehetséges (értelmezett, megszerkesztett) múltat; összeköti a jelen társadalmát a múlt társadalmával, a megemlékezések az élőket és holtakat egyazon közösség tagjaivá avatják (vö. Connerton 1997); erősíti a genealógiai tudatot, a korok és generációk közötti szolidaritást (vö. Bloch 1996: 32–40); a társadalom és a társadalmi rend, ideológia és társadalmi gyakorlat láthatóvá tétele és legitimálása; a helyről való tudás identitást biztosít a társadalom tagjai számára (vö. Bausinger 1995: 53); az emlékezet lokalitást termel és dokumentál (vö. Appadurai 2001).

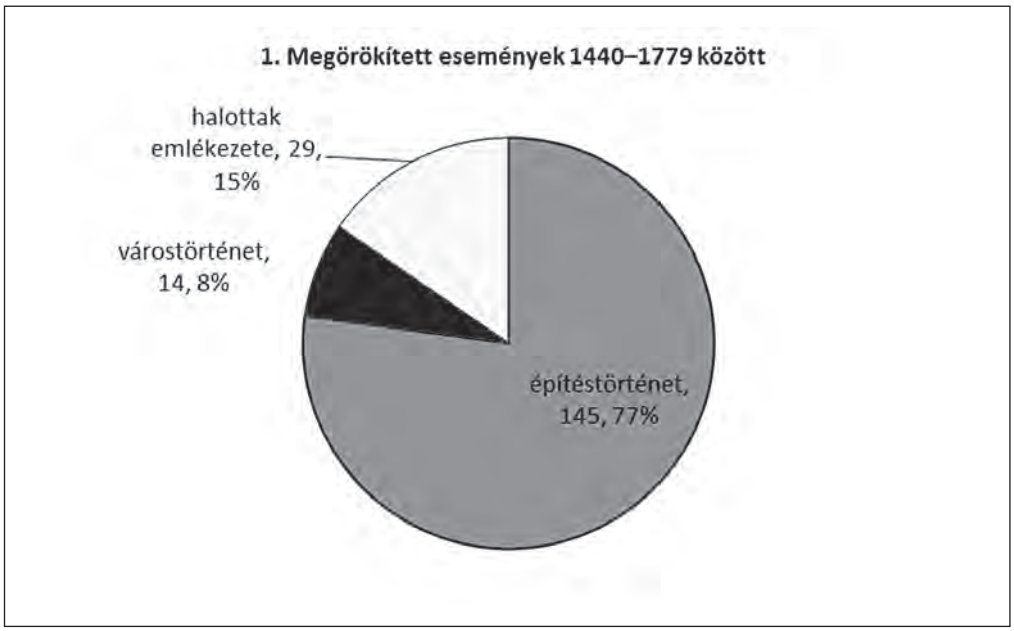
Amint láthattuk, a társadalom színterein új rítus jelent meg, amely a 20. századra az egyik legmeghatározóbb, legérzékenyebb, közösséget szervező és identitásokat modelláló tényezővé vált. Ez pedig az *emlékezés rítusa*. Az emlékállításokat történetiségükben vizsgálva megállapítható, hogy a megemlékezések a 20. század végéig egyre népszerűbbek lettek (egyre népesebb közönséget szólítottak meg, illetve mozgósítottak). Az utóbbi évtizedekben egy másik tendencia is érvényesült: az emlékállítások partikularizálódásával a megemlékezések egy része egyre professzionálisabb (kis csoportokat mobilizáló, kisebb társadalmi formációk múltját megjelenítő) lett. Magyar–román viszonylatban a megemlékezések megosztották a városi társadalmat. De ugyanígy megállapítható az is, hogy a magyar nemzetiségi keretben szerveződő kitalált hagyomány is integráló-egységesítő (az azonosságokat demonstráló), illetve differenciáló-megosztó (különbségeket láthatóvá tevő) rutinokat is elkezdett termelni.

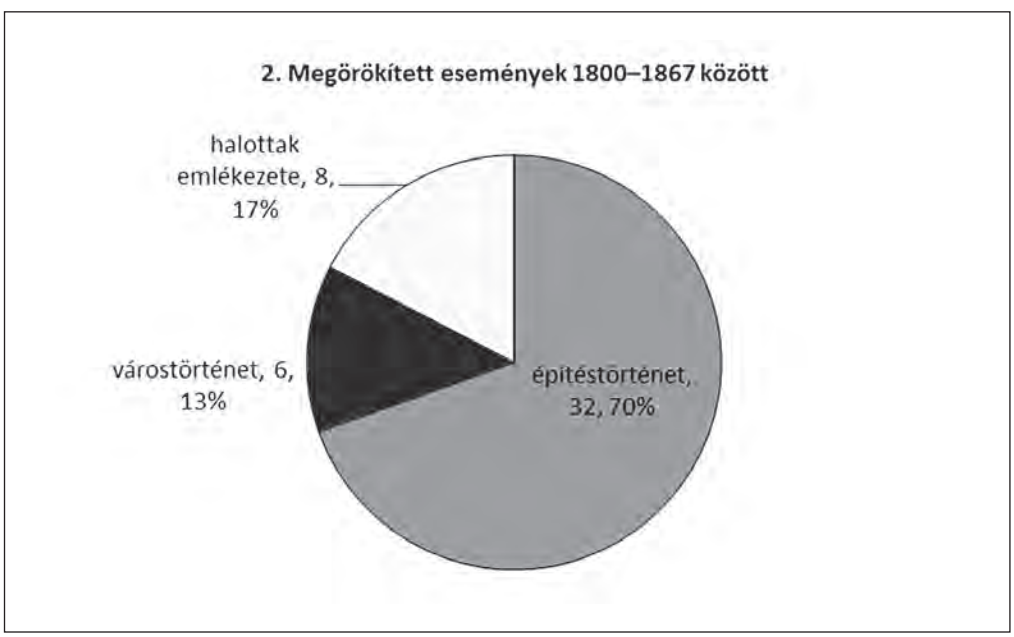
Szakirodalom

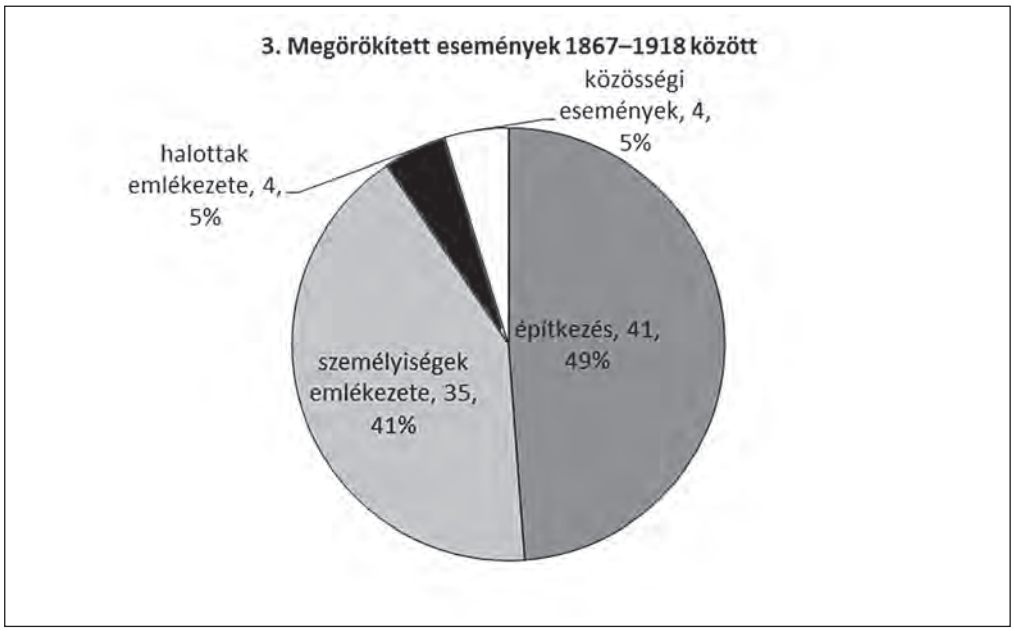
APPADURAI, Arjun
2001 A lokalitás teremtése. *Regio* XII. (3) 3–31.
ASSMANN, Jan
1999 *Kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Kiadó, Budapest
BAUSINGER, Hermann
1995 *Népi kultúra a technika korszakában*. (Folklór.) Fordította Szíjártó Zsolt. Osiris Kiadó–Századvég Kiadó, Budapest
BENSA, Alban
2001 Fièvres d'histoiredansla France contemporaine. In: Bensa, Alban – Fabre, Daniel (réd.): *Unehistoire à soi. Figurations du passé et localités*. (Collection Ethnologie de la France, 18.) Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1–12.
BLOCH, Marc
1996 *A történész mestersége. Történelemelméleti írások*. (Osiris Könyvtár.) Osiris Kiadó, Budapest
BRAUDEL, Fernand
1958 Histoire et sciences sociales. La longue durée. *Annales Economies, Sociétés, Civilisations* 13. (4) 725–753.
2007 A történelem és a társadalomtudományok: a hosszú időtartam. In: Benda Gyula – Szekeres András (szerk.): *Az Annales. A gazdaság-, társadalom- és művelődéstörténet francia változata*. (Atelier füzetek, 9.) L'Harmattan Kiadó–Atelier, Budapest, 163–192.
CHASTEL, André
2004 Az örökség fogalma. In: Erdősi Péter – Sonkoly Gábor (szerk.): *A kulturális örökség*. (Atelier füzetek, 7.) L'Harmattan–Atelier, Budapest, 97–132.
CONNERTON, Paul
1997 Megemlékezési szertartások. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Osiris Kiadó–Láthatatlan Kollégium, Budapest, 64–82.
2008 Seven types of forgetting. *Memory Studies* I. (1) 59–71.
2009 *How Modernity Forgets*. Cambridge University Press, Cambridge
DURKHEIM, Émile
1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le systèmetotémique en Australie*. Alcan, Paris
FABRE, Daniel (dir.)
2000 *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*. (Collection Ethnologie de la France, 15.) Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, Paris
GYÁNI Gábor
2002 *Történészdiskurzusok*. (A múlt ösvényén.) L'Harmattan Kiadó, Budapest

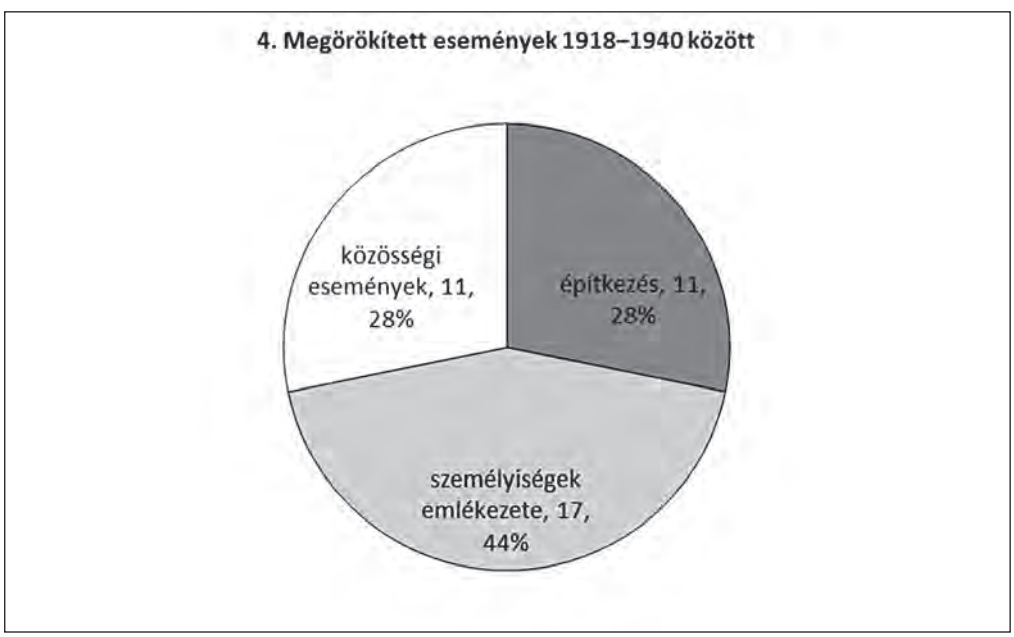
HALBWACHS, Maurice
1925 *Les Cadres sociaux de la mémoire*. (Collection Les Travaux de l'AnnéeSociologique.) Librairie Félix Alcan, Paris
1950 *La Mémoire collective*. Presses Universitaires de France, Paris
HOBSBAWM, Eric
1987 Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. In: Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 127–197.
HOBSBAWM, Eric – RANGER, Terence (eds.)
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge
JAKAB Albert Zsolt
2012a *Ez a kő tétetett... Az emlékezet helyei Kolozsváron (1440–2012)*. Kriza János Néprajzi Társaság–Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár
2012b *Emlékállítás és emlékezési gyakorlat. A kulturális emlékezet reprezentációi Kolozsváron*. Kriza János Néprajzi Társaság–Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár
JAKAB Elek
1870 *Kolozsvár története. Első kötet, oklevéltárral. Ős-, ó- és középkor. (513 Kr. e.–1540 Kr. u.)* Kiadja szab. kir. Kolozsvár város közönsége, Buda
KESZEG Vilmos
2006 *Egy Hir adás a' Késő Maradékhoz. 17–20. századi erdélyi toronygombiratok*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely
2008 *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség. Egyetemi jegyzet*. (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek, 3.) KJNT–BBTE Magyar Nyelv és Antropológiai Tanszék, Kolozsvár
NORA, Pierre
1992 L'ère de la commémoration. In: Uő (dir.): *Les Lieux de mémoire*. III. *Les France* 3. *De l'archive à emblème. (Enregistrement, Hautslieux, Identifications.)* Gallimard, Paris, 975–1012.
1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas* X. (3) 142–157.
2002 Reasons for the current upsurge in memory. *Eurozine. (http://www.eurozine.com/pdf/2002-04-19-nora-en.pdf)*
2007 Emlékezet dömping. Az emlékezés hasznáról és káráról. *Magyar Lettre Internationale*. (66) 35–37.
NORA, Pierre (réd.)
1984 *Les Lieux de mémoire*. I. *La République. (Symboles, Monuments, Pédagogie, Commémorations, Contre-mémoire.)* Gallimard, Paris
1986a *Les Lieux de mémoire*. II. *La Nation* 1. *(Héritage, Historiographie, Paysages.)* Gallimard, Paris
1986b *Les Lieux de mémoire*. II. *La Nation* 2. *(Le territoire, L'État, Le Patrimoine.)* Gallimard, Paris

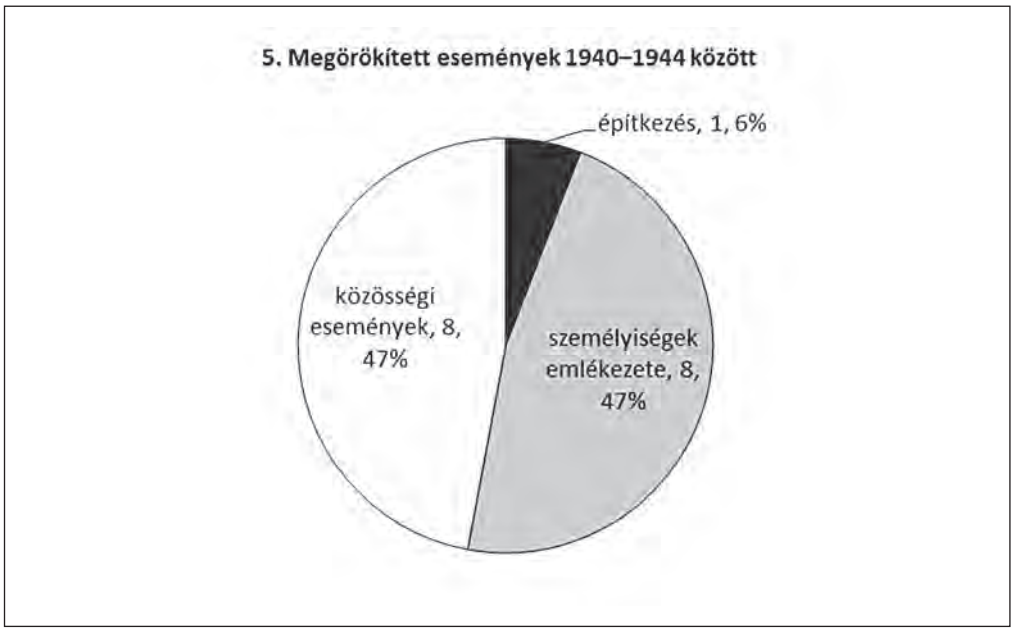
1986c *Les Lieux de mémoire.* II. *La Nation* 3. *(La Gloire, Les Mots.)* Gallimard, Paris
1992a *Les Lieux de mémoire.* III. *Les France* 1. *Conflits et partages. (Divisions, politiques, Minoritésreligieuses, Partages de l'espace-temps.)* Gallimard, Paris
1992b *Les Lieux de mémoire.* III. *Les France* 2. *Traditions. (Modèles, Enracinements, Singularités.)* Gallimard, Paris
1992c *Les Lieux de mémoire.* III. *Les France* 3. *De l'archive à emblème. (Enregistrement, Hautslieux, Identifications.)* Gallimard, Paris
SHILS, Edward
1987 A hagyomány. Bevezetés. In: Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény*. (Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák, 1.) MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 15–66.

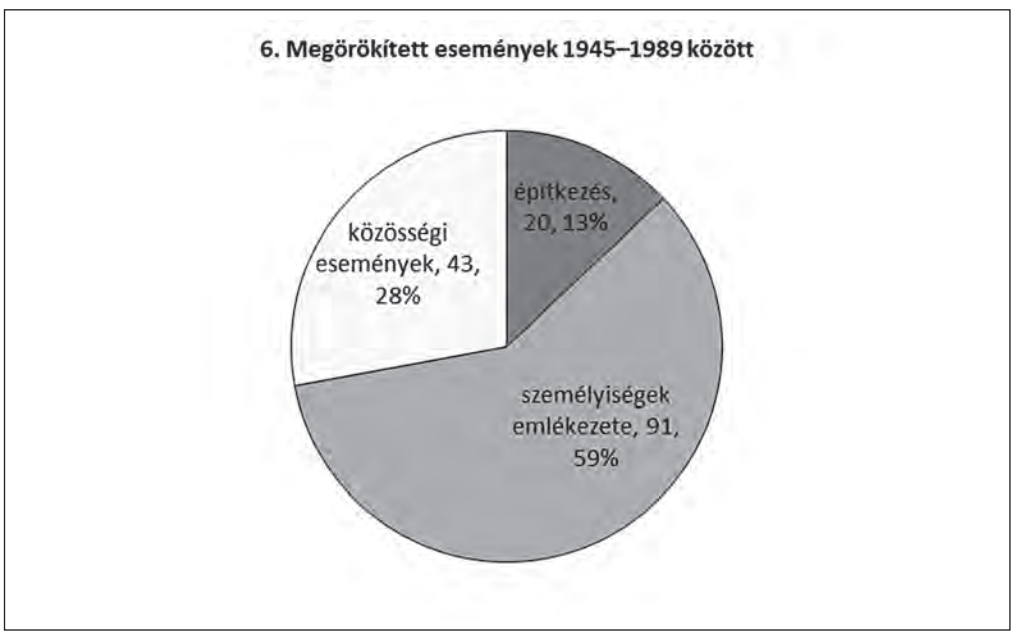

1. Megörökített események 1440–1779 között
halottak emlékezete, 29, 15%
várostörténet, 14, 8%
építéstörténet, 145, 77%


2. Megörökített események 1800–1867 között
halottak emlékezete, 8, 17%
várostörténet, 6, 13%
építéstörténet, 32, 70%


3. Megörökített események 1867–1918 között
közösségi események, 4, 5%
halottak emlékezete, 4, 5%
építkezés, 41, 49%
személyiségek emlékezete, 35, 41%

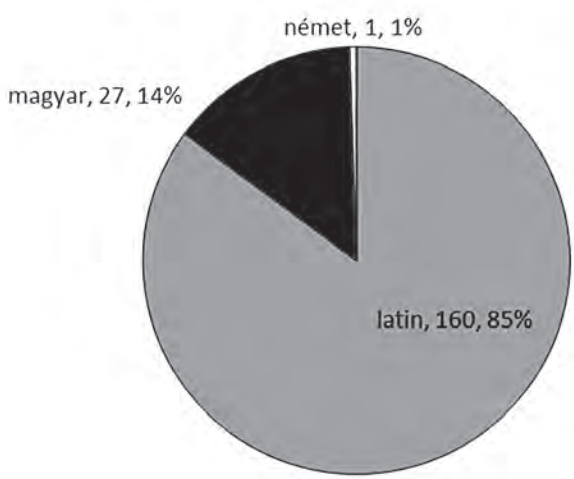

4. Megörökített események 1918–1940 között
közösségi események, 11, 28%
építkezés, 11, 28%
személyiségek emlékezete, 17, 44%


5. Megörökített események 1940–1944 között
építkezés, 1, 6%
személyiségek emlékezete, 8, 47%
közösségi események, 8, 47%

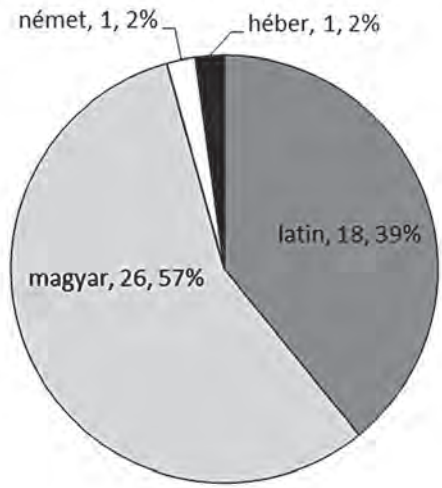

6. Megörökített események 1945–1989 között
építkezés, 20, 13%
személyiségek emlékezete, 91, 59%
közösségi események, 43, 28%

7. Megörökített események 1989–2004 között

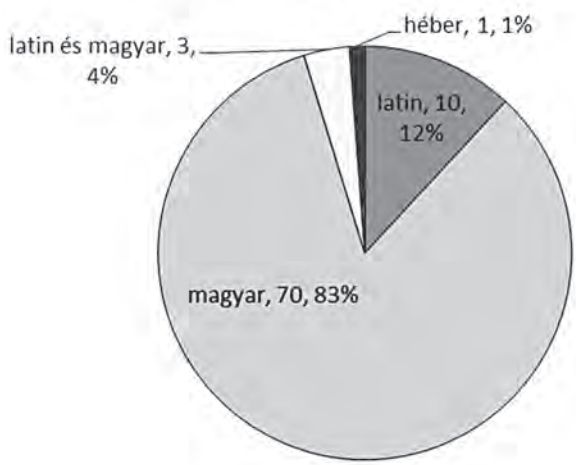
8. Az emlékállítások nyelve 1440–1799 között



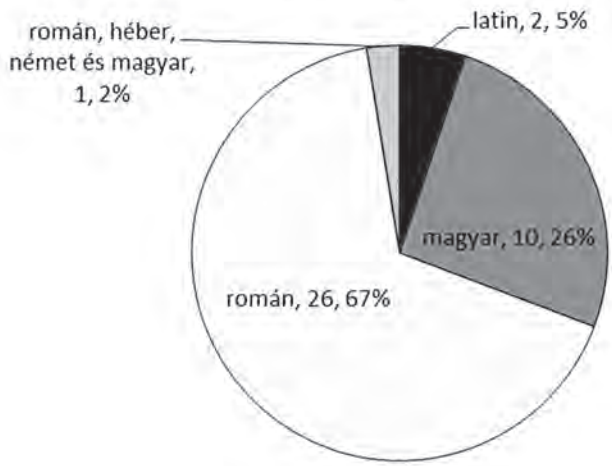
9. Az emlékállítások nyelve 1800–1867 között



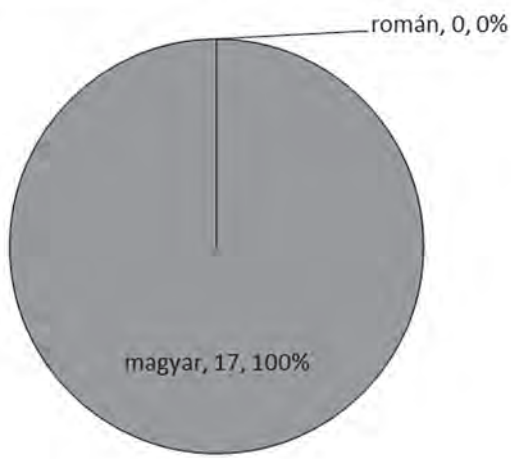
10. Az emlékállítások nyelve 1867–1918 között



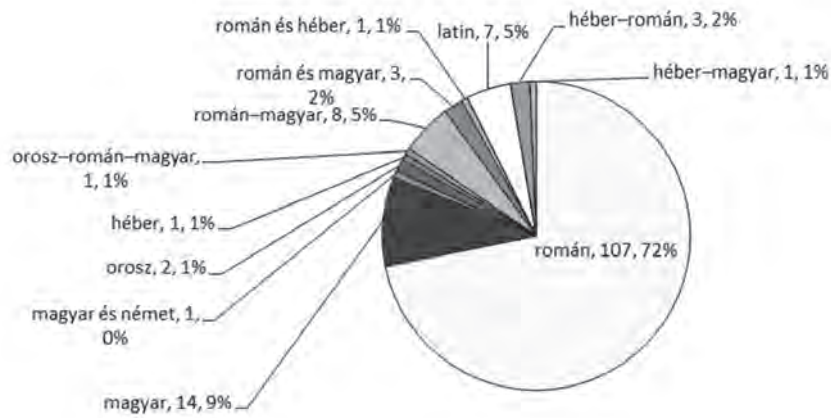
11. Az emlékállítások nyelve 1918–1940 között



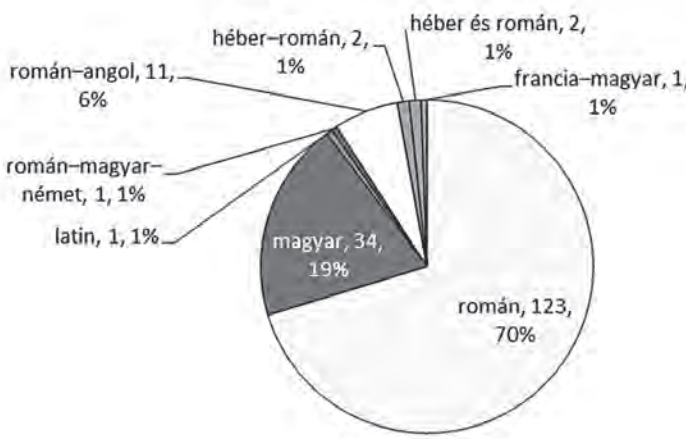
12. Az emlékállítások nyelve 1940–1944 között

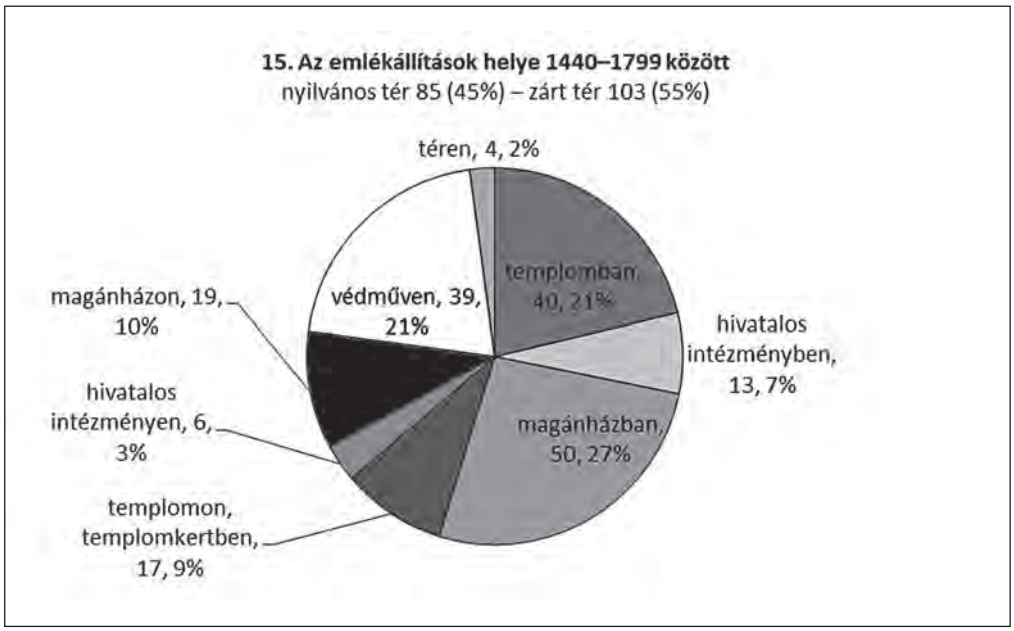


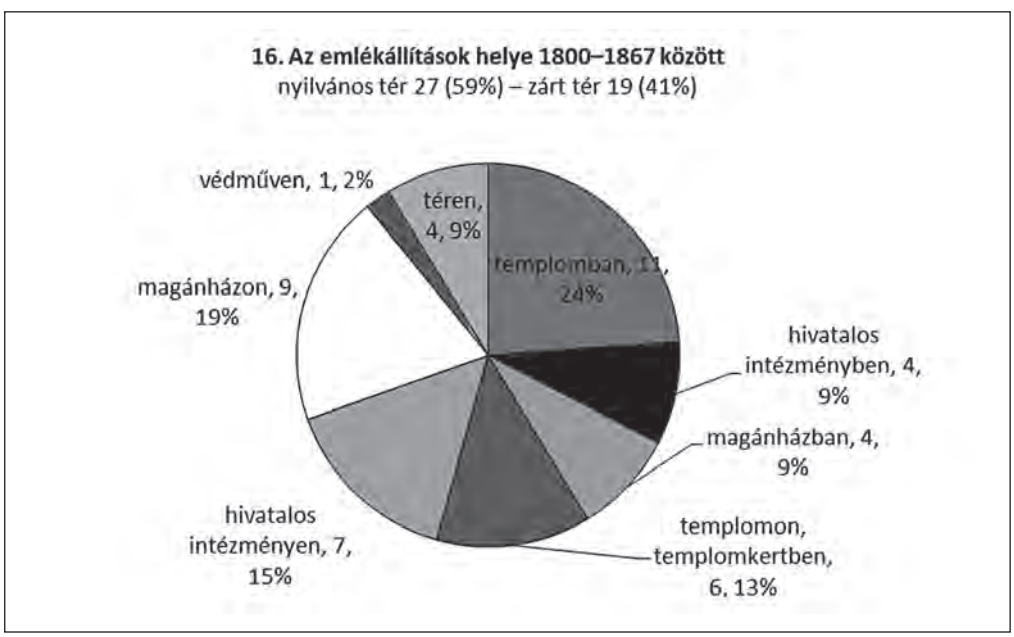
13. Az emlékállítások nyelve 1945–1989 között



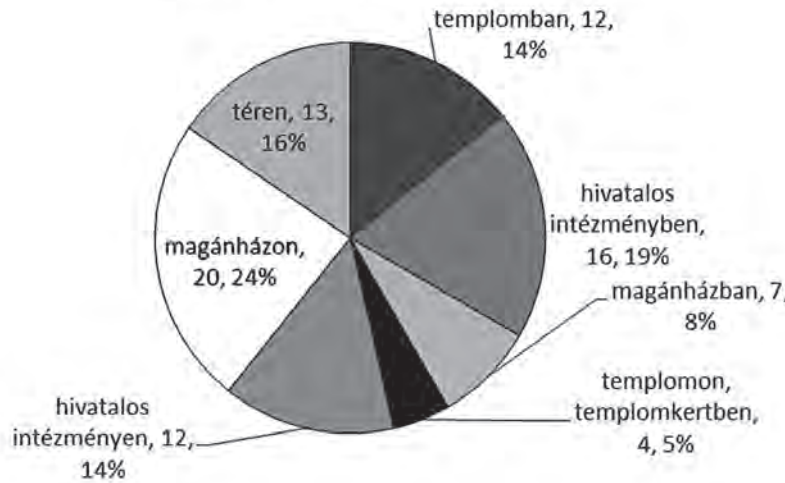
14. Az emlékállítások nyelve 1989–2004 között



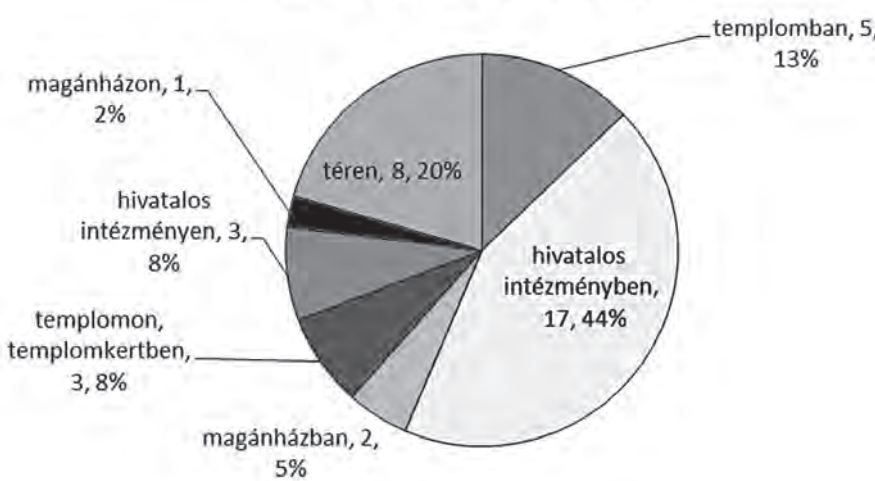

15. Az emlékállítások helye 1440–1799 között
nyilvános tér 85 (45%) – zárt tér 103 (55%)
téren, 4, 2%
templomban, 40, 21%
hivatalos intézményben, 13, 7%
magánházban, 50, 27%
templomon, templomkertben, 17, 9%
hivatalos intézményen, 6, 3%
magánházon, 19, 10%
védművén, 39, 21%


16. Az emlékállítások helye 1800–1867 között
nyilvános tér 27 (59%) – zárt tér 19 (41%)
védművén, 1, 2%
téren, 4, 9%
templomban, 11, 24%
magánházon, 9, 19%
hivatalos intézményben, 4, 9%
magánházban, 4, 9%
templomon, templomkertben, 6, 13%
hivatalos intézményen, 7, 15%

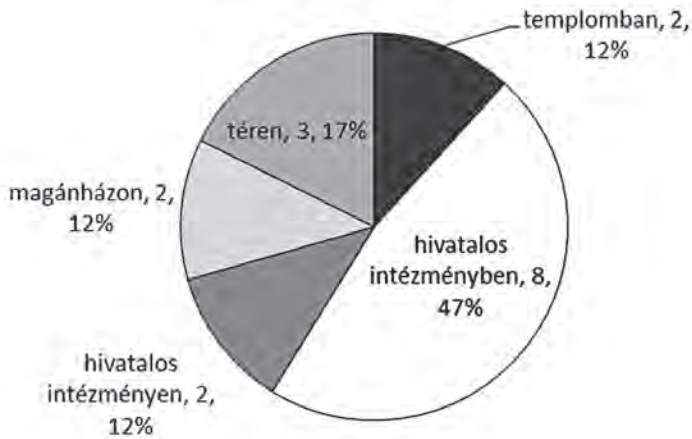
17. Az emlékállítások helye 1867–1918 között
nyilvános tér 49 (58%) – zárt tér 35 (42%)



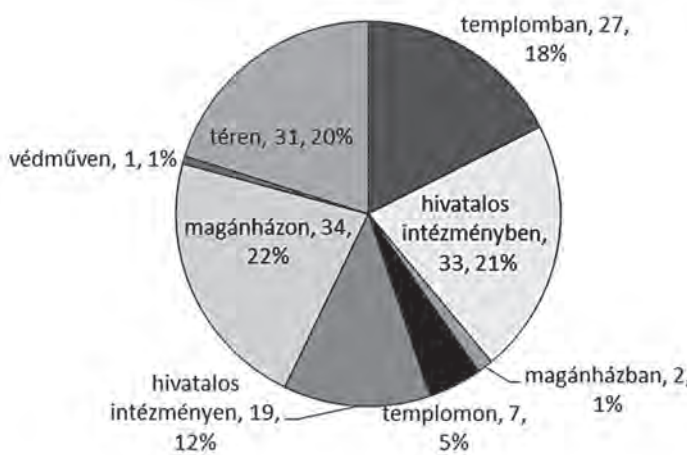
18. Az emlékállítások helye 1918–1940 között
nyilvános tér 15 (38%) – zárt tér 24 (62%)

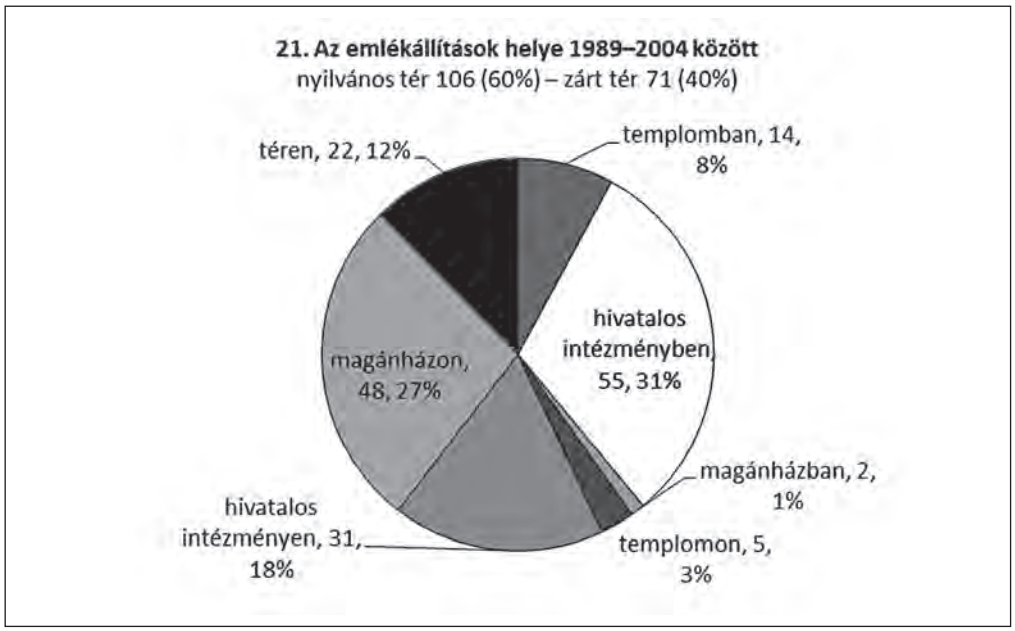


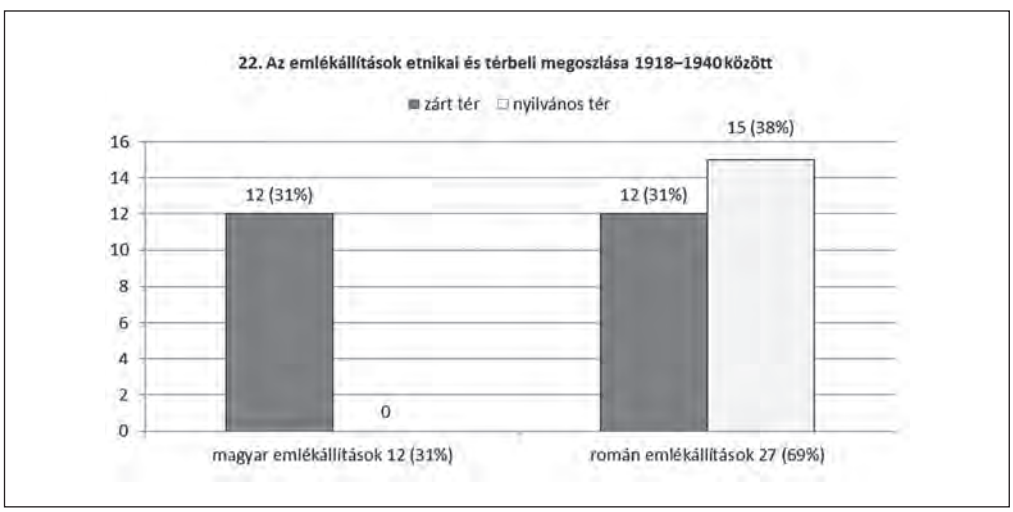
19. Az emlékállítások helye 1940–1944 között
nyilvános tér 7 (41%) – zárt tér 10 (59%)

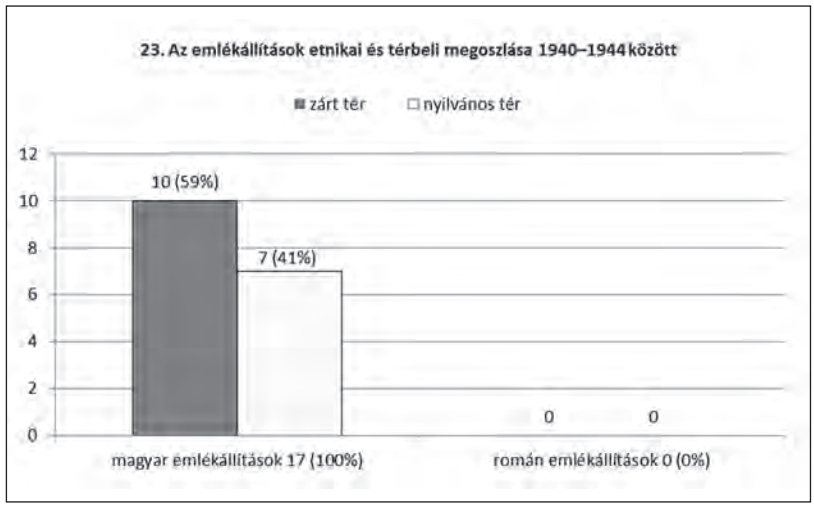


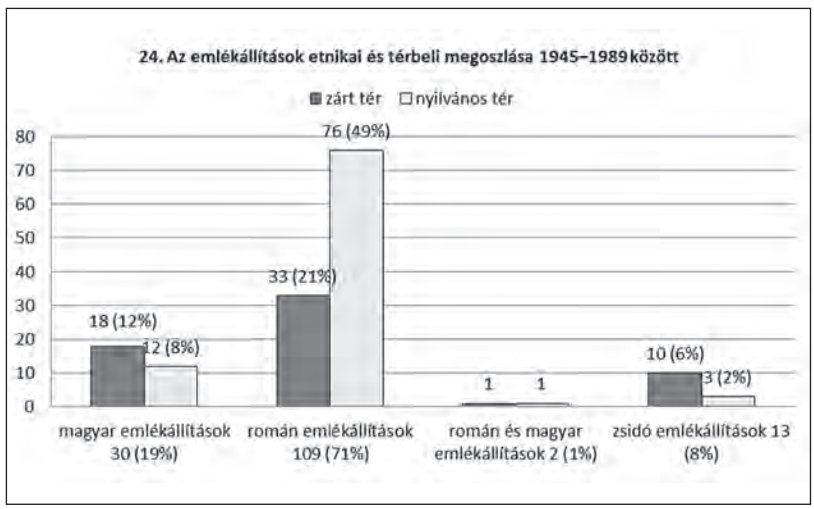
20. Az emlékállítások helye 1945–1989 között
nyilvános tér 92 (60%) – zárt tér 62 (40%)

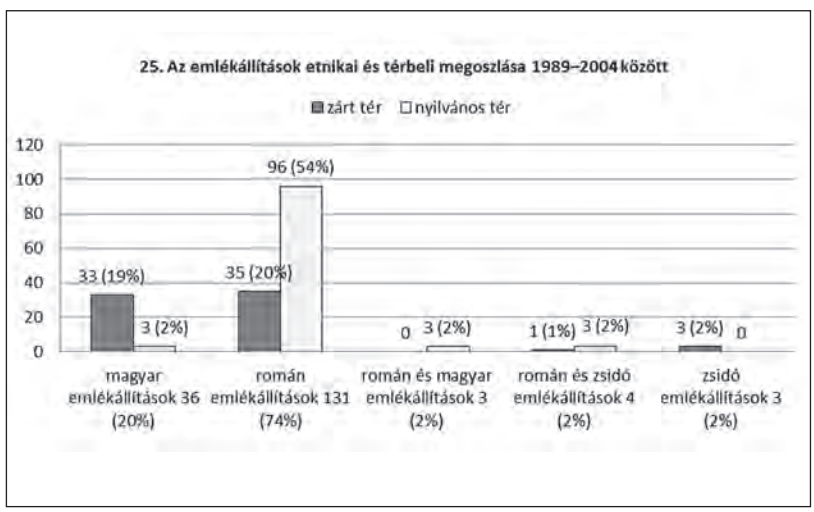



21. Az emlékállítások helye 1989–2004 között
nyilvános tér 106 (60%) – zárt tér 71 (40%)
téren, 22, 12%
templomban, 14, 8%
hivatalos intézményben, 55, 31%
magánházban, 2, 1%
templomon, 5, 3%
hivatalos intézményen, 31, 18%
magánházon, 48, 27%


22. Az emlékállítások etnikai és térbeli megoszlása 1918–1940 között
zárt tér
nyilvános tér
16
14
12
10
8
6
4
2
0
12 (31%)
0
12 (31%)
15 (38%)
magyar emlékállítások 12 (31%)
román emlékállítások 27 (69%)


23. Az emlékállítások etnikai és térbeli megoszlása 1940–1944 között
zárt tér
nyilvános tér
12
10
8
6
4
2
0
10 (59%)
7 (41%)
0
0
magyar emlékállítások 17 (100%)
román emlékállítások 0 (0%)


24. Az emlékállítások etnikai és térbeli megoszlása 1945–1989 között
zárt tér
nyilvános tér
80
70
60
50
40
30
20
10
0
18 (12%)
12 (8%)
33 (21%)
76 (49%)
1
1
10 (6%)
3 (2%)
magyar emlékállítások 30 (19%)
román emlékállítások 109 (71%)
román és magyar emlékállítások 2 (1%)
zsidó emlékállítások 13 (8%)


25. Az emlékállítások etnikai és térbeli megoszlása 1989–2004 között
zárt tér
nyilvános tér
120
100
80
60
40
20
0
33 (19%)
3 (2%)
35 (20%)
96 (54%)
0
3 (2%)
1 (1%)
3 (2%)
3 (2%)
0
magyar emlékállítások 36 (20%)
román emlékállítások 131 (74%)
román és magyar emlékállítások 3 (2%)
román és zsidó emlékállítások 4 (2%)
zsidó emlékállítások 3 (2%)

MAYER János – MAYER István

Székelykapu egy sváb faluban. Etnikumok és népcsoportok összeolvadása a jelképek és megemlékezések tükrében[1]

Arra teszünk kísérletet előadásunkban, hogy megmutassuk, miként szemléltetik egyetlen község megemlékezései, emlékművei, hivatalos okiratokon is használt szimbólumai a helyi etnikai összetétel megváltozását, illetve a népcsoportok összeolvadását. Vizsgálatunk során az észak-bácskai *Csátalja* község 1990 és 2010 között állított emlékműveit, szimbolikus jelentésekkel bíró, illetve az egyes népcsoportokhoz kapcsolódó megemlékezéseit vesszük górcső alá.

Csátalja Bács-Kiskun megyében (Felső-Bácskában), Bajától 20 km-re délre, a szerb határ közelében található. Első írásos említése a 16. századból származik. A község neve török-délszláv eredetű lehet, ám délszláv lakosságnak a későbbiekben nincs nyoma. A török megszállás alatt csaknem teljesen elnéptelenedett település a 18. században kamarai birtok lett, betelepítését 1729-ben kezdték meg. A faluban az évszázad végére a német (sváb) etnikum vált szinte kizárólagossá, a kezdetben jelen lévő magyar lakosság a szomszédos magyar falvakba költözött.[2] Egészen 1945-ig a svábok határozták meg a település jellegét és életformáját: a föld- és különösen szőlőművelő nagygazdák alkották a település elitjét. (A köztudatban emiatt Csátalja a mai napig „sváb községként" él.) A település sakktáblaszerű, a templomtértől kiinduló elrendezése, a hosszú falusi házak/ paraszti porták ezt ma is tükrözik.[3] Még ma is számos olyan hosszú, kétudvarú, konyhakertes, másutt szokatlanul magas kerítésű ház áll, amelyek a magyarországi német településekre jellemzőek. A falu homogén etnikai jellege 1945-től megszűnt: a németek egy része a front elől menekült el, másokat a kollektív bűnösség jegyében 1946–1947 folyamán erőszakkal telepítettek ki Németországba, nagyrészt az amerikai megszállási övezetbe (kb. 2200 fő, a korábbi lakosság 3/4-e) (Mayer 2001). Ugyanakkor a településre kerültek az 1941-ben eredetileg a visszacsatolt Dél-Bácskában letelepített, de onnan menekülni kényszerülő *bukovinai székelyek* (valamennyien *Istensegíts/ Ţibeni* községből 180 család, kb. 700 fő),

---

[1] Az írás a 2011. augusztus 26-án a VII. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson elhangzott előadás szerkesztett változata.

[2] Ottenthal 1988. A vonatkozó részt Paul Flach írta. 58–142.

[3] Uo.

a magyarországi földreformrendelet révén földigénylőként ide irányított *tiszántúli (gyomai) szegényparasztok*, valamint a csehszlovák–magyar lakosságcsere-egyezmény révén a községbe került *felvidéki magyarok* (14 településről 30 család, 165 személy) (Tóth 1993: 51–86). A különböző környezetből jött, eltérő kultúrájú, iskolázottságú népcsoportok együttélése sokáig nem volt problémamentes (Sebestyén é.n. 22–36, 132–195, Zám 1973: 119–130). E népcsoportok közül főleg a székelyek vetették meg tartósan a lábukat a településen; a gyomaiak legnagyobb része – nem értve az önálló gazdálkodáshoz – néhány év után továbbállt, az eleve sok helyről érkező felvidéki csoport szétszóródott, míg a földbirtokaik kisajátításával egzisztenciájukat vesztett svábok fiatalabb rétege is többnyire máshol keresett megélhetést, de körükben erős volt a nyelvi-kulturális asszimiláció is. Anyanyelvként a németet ma csak a legidősebb korosztályban beszélik. Az arányok eltolódásában az is szerepet játszhatott, hogy a székely családok első generációjában általános volt a sokgyermekes családmodell, míg a svábok között a 20. században az egykézés, illetve a kevés gyermek vállalása volt jellemző. Ma a község 1691 lakosából 97%-a vallotta magát magyar, 6,4 % német kötődésűnek. (A legutóbbi népszámlálás kettős kötődést is engedélyezett. A székelyek számát kb. 600 főre becsülik.)[4]

1945 előtt a településen történelmi eseményekre utaló, etnikumokhoz (is) kötődő emlékművek állítása nem volt jellemző; inkább a vallásgyakorláshoz/hálaadáshoz kapcsolódó építmények emelésére (pl. *útszéli keresztek*), illetve egyes népszokásokhoz kapcsolódó szobrok állítására került sor (*Orbán-szobor*), de ezeket is magánszemélyek finanszírozták[5]. Az egyetlen ismert kivételt az első világháború áldozataira emlékező, a temetőkápolna mellett elhelyezett emlékmű jelentette, de erről is tudható, hogy „felsőbb utasításra" készült. (1917-ben törvényben rendelkeztek róla, országszerte kb. 1100 hasonló emlékmű épült ugyanebben az időben. Lásd Gyáni 2010) Ennek érdekessége, hogy felirata német nyelvű, de az áldozatok nevei – holott egytől egyig svábokról van szó – magyaros formában szerepelnek. A két világháború között a temetőkálvária mellé egy ún. *Hősök ligetét* is létrehoztak. Ez utóbbi azonban a második világháború után tönkrement, az Orbán-szobrot a nemzetiségi csatározások időszakában ledöntötték, és az útszéli keresztek – amelyek megőrizték az állíttató német családok neveit is – nagy része is romlásnak indult.

1945–1990 között semelyik népcsoport történetére, főképp tragédiájára utaló emlékműveket nem lehetett állítani: a megmaradt németeket még sokáig a kollektív bűnösség bélyegével és a „fasiszta" jelzőkkel illették, tragédiájuk említése is tabutémának számított, a székelyek és a felvidékiek pedig a „szomszéd népek érzékenységére" való tekintettel nem emlékezhettek meg életük meghatározó eseményéről. Eközben a nemzetiségi feszültségek az 1970-es, 1980-as évekre jelentősen oldódtak, ebben az időben számos vegyes házasságra is sor került. Bizonyos fokig a székelyek „asszimilációja" is megtörtént:

---

[4] *Népszámlálás 2001 4 : Nemzetiségi kötődés, A nemzeti, etnikai kisebbségek adatai.* KSH, Budapest, 2002: 36.

[5] Mayer Antal, *Hozomány Csátaljáról. A híres csátaljai kadarka.* 2003. március. Készült az EU Kommunikációs Közalapítvány Hozomány-programjának Mi a mi hozzájárulásunk a közös európai fejlődéshez, sokszínűséghez? c. pályázatára. Kézirat.

eredeti nyelvjárásukat a fiatalok már nem beszélik, életformájuk is megváltozott, és népszokásaik egy része is feledésbe merült. Ezzel együtt messze ők számítottak a leginkább összetartó, egységes közösségnek. Szintén nem lényegtelen, hogy az 1960-as, 1970-es évektől lehetővé vált a Nyugat-Németországba kitelepített németek rendszeres „hazalátogatása" is. Ez ugyan kezdetben az egykori házaikban élőkben aggodalmat váltott ki, utóbb viszont jó emberi kapcsolatok kialakulásához is elvezethetett (Mayer 1998, Fendl 1998).

A rendszerváltozás után viszont rendkívül sok emlékmű, emléktábla felállítására került sor, amelyek többsége valamely, a településen élő népcsoport történetéhez, hagyományához kapcsolódik. Kezdetben a kezdeményező szerep a Németországban működő csátaljai *szülőföld-egyesület*é (Heimatverein Csátalja) [6] és a helyi *Német Kisebbségi Önkormányzat*é volt, később a *települési önkormányzat*é lett; 2002 után pedig egy, a nemzeti szimbólumokra érzékenyebb *polgármester*t választottak, aki maga is több emlékmű állításának és megemlékezésnek kezdeményezője lett, és hozzájárult ahhoz, hogy az emlékművek egységes környezetbe kerüljenek. Az egyes népcsoportokhoz jobban kötődő emlékművek avatása gyakran sarkallta a másik népcsoportot „saját" emlékmű létrehozására, de az egyes munkák esetében éppen aktuális divatok is szerepet játszottak.

Az első emlékmű (*a 2. világháború áldozatainak emlékműve, egyúttal megbékélési emlékmű*) avatását a németországi *Heimatverein* kezdeményezte a helyi kisebbségi önkormányzattal karöltve. Kezdetben vita tárgya volt mind az emlékmű helye, mind az, hogy milyen névsort és feliratot tartalmazzon. Végül egy helyi üzemben elkészült, formájában egyes régi német sírokat idéző alkotás a falu központjában álló katolikus templom mellé került, és nemcsak a Csátaljáról behívott vagy a háború során itt meghalt (német és zsidó) áldozatok névsorát tartalmazza, hanem az azóta a településre költözött (székely, felvidéki és gyomai) lakosok elhunyt hozzátartozóinak neveit is. Az anyagi terhek nagy részét vállaló Heimatverein ragaszkodott a németek kitelepítésére utaló mondathoz is. Főképp ez váltott ki vitát, hiszen a köztudatban ekkor is úgy élt még, hogy csak nemzeti-szocialista érzelmű svábok kitelepítésére került sor. Az emlékműállításhoz egy ún. *megbékélési ünnepély* is kapcsolódott, amelyre kb. 600 egykori csátaljai érkezett, nagyrészt Nyugat-Németországból, akiknek egy részét helyi (magyar) családoknál szállásolták el. A vendégek és vendéglátók közötti beszélgetések alkalmat adtak a sorsközösség felismerésére és bizonyos – kölcsönösen meglévő – előítéletek feloldására is. Az új emlékmű mellett a templom belsejében a település múltjára és az eseményre utaló emléktáblákat helyeztek el, illetve egy németországi naiv művész újrafestette a temetőkálvárián található stációkat. Az esemény annyiban mindenképp „kegyelmi pillanat" volt, hogy 1993-ban még jelen lehetett az egykori elűzöttek egy olyan generációja, amely személyes élményekkel rendelkezett a háborúról. A köztudatban az ünnepély talán emiatt a „németek ünnepeként"

---

[6] Heimatverein (szülőföld-egyesület): egyazon településről származók egyesülete Nyugat-Németországban, amelynek kezdetben az volt az elsődleges feladata, hogy felkutassa és összegyűjtse az ezerfelé szétszóródott egykori falubelieket, és találkozójukat megszervezze. Később különböző kiadványok, kiállítások szervezését is elvállalták.

vagy „német találkozóként” került a köztudatba, habár az ünnepségen a helyi székely népdalkör is fellépett. A szónokok többsége viszont valóban a németség köréből került ki, a polgármester helyett a helyi kisebbségi önkormányzat elnöke beszélt.[7] Egyes kisebbségi vélemények ezekből – teljesen alaptalanul – „fasiszta hangokat” véltek kihallani. Az ezt követő oldódó hangulatban a település határához végre kétnyelvű községtábla kerülhetett, illetve németországi hívek adományaiból helyreállították a templom régóta sérült tornyát. Az emlékmű meglátogatása és az emlékezés gyertyáinak elhelyezése időközben a településre látogató elűzettek utódainak rendszeres programjává vált.

1995-ben állították fel a településen az ún. *székely kopjafát*, amely a bukovinai székelyek Csátalján való megtelepedésének 50. évfordulójára készült el. Készítője, *Tusa János* a csátaljai székelyekhez hasonlóan istensegítsi származású. Az erdélyi jellegzetességnek számítók kopjafák emlékműként való alkalmazása az 1990-es években jött divatba Magyarországon, számos újonnan állított 1848-as vagy 1956-os emlékmű is ezt a formát kapta. (Tudomásunk szerint a katolikus Istensegítsen az inkább reformátusokhoz kötődő kopjafás temetkezésnek nem volt hagyománya.) Az emlékmű helyének a községi park kínálkozott, amely az 1970-es, 1980-as években ún. „felszabadulási park” volt. Ez a templomtól a temető felé vezető Erzsébet utca szélessége miatt lett kialakítható, és a rendszerváltás előtt pl. úttörőavatások helyszíne volt. (A régi funkcióra emlékeztető vörös csillagot közben eltávolították.) A kopjafába *Tamási Áron* jól ismert sorait vésték. Az avatás azonban ekkor sem kizárólag a székelyek ünnepe volt, azon valamennyi helyi népcsoporthoz tartozók részt vettek és szerepeltek is, sőt a németek egy része úgy interpretálta a részvételét: ők is eljöttek a „mi ünnepünkre”, nekünk is el kell mennünk az „övékére”.

Az 1990-es években a magyar történettudományban is sor került a németek 2. világháború utáni erőszakos kitelepítésének újraértékelésére, és kimondhatóvá vált, hogy itt igazságtalan etnikai tisztogatásról volt szó. Ennek fényében országszerte számos németek (is) lakta településen került sor az eseményt felidéző emléktáblák, emlékművek átadására, Csátalján 1996-ban a kisebbségi önkormányzat kezdeményezésére. A tábla az egykori községháza – a kitelepítésre ítélt németek összegyűjtésének helye – falára került. Kétnyelvű feliratában a *kitelepítés* szó mellett az *elűzetés* szó is szerepel. Ennek az az oka, hogy egyrészt a németországi terminológia ebben az összefüggésben nem használja az *Aussiedlung* (kitelepítés, kitelepülés) szót,[8] másrészt így a tábla azokra is emlékeztet, akik nem a szervezett kitelepítési akciók során, hanem pl. a szovjet front elől önként menekülve vagy hadifogságból visszatérve, de etnikai hovatartozásuk miatt kényszerültek szülőfalujuk elhagyására. (A németországi jogi nyelv mindegyikük esetében a Vertreibung, magyarul elűzetés terminust használja.) A tábla avatására az első csátaljai transzport elindulásának (1946. november) 50. évfordulójához igazodva került sor.

Szintén az 1990-es évek jellemző jelensége volt városok és községek esetében a pártállamban rájuk erőszakolt, általában heraldikailag is kifogásolható települési címerek

---

[7] *Es kam zum wirklichen Händedruck. Denkmalweihe in Tschatali*. Neue Zeitung, 1993/36., 1, 4.
[8] Erről bővebben: Mayer 1996.

visszacserélése a korábban használatosra; amennyiben pedig ilyen nem volt, akkor új címer tervezésére került sor. Csátaljának korábban nem volt hivatalos címere, a település egy 18. századi pecsétjén a templom védőszentjének, Szent Istvánnak stilizált alakja látható. A község képviselő-testülete – a kisebbségi önkormányzat javaslatára – a régióhoz kötődő (bajai származású) *Szegfű László* középkortörténész-heraldistát bízta meg az új címer megtervezésével. Az 1998-ban elfogadott változat ún. „beszélő címer" (*tessera loquens*), ugyanis utal a település múltjára és a községben élő meghatározó népcsoportokra is. A négyelt reneszánsz pajzs jobb felső mezejében *Szent István* alakja látszik, ez utal a régi pecsétre, valamint arra, hogy a község mai helyén a középkorban kolostorral bíró település állott (Tárnokmonostor). A bal felső mezőben látható *szőlőfürt* a 19–20. században a németek révén nagy jelentőségűvé vált szőlő- és borkultúrára utal; a *csátaljai kadarka* sokáig országosan keresett bornak számított. A jobb alsó sarokban *Attila kardja*, valamint az ősi székely jelképek, a *Nap és Hold* láthatók, amelyek a községbe telepített és ekkor a lakosság többségét alkotó székelyek jelenlétére utalnak. A bal alsó mezőben látható *villás farkú fecskepár* látható, amely egyrészt utal a település nevének eredeti jelentésére (útvilla), másrészt a fecskék a táj jellegzetes madarai, de költözőmadarak lévén utalhat az innen elszármazott, de rendszeresen visszatérő egykori lakosokra is. A pajzs fölött látható csőrös csatasisak a település hősi halottainak állít emléket, a nyitott, aranyleveles korona a községi autonómiát jelképezi.[9] Ez a címer rövid idő alatt általánosan elfogadottá vált, és egyebek mellett a „község borának", az újra előállított kadarkának címkéjén is megjelenik.

Az először 2002-ben megválasztott polgármester, *Kovács Antal* álmodta meg, hogy az egyelőre csak a székely kopjafának helyt adó park területére további emlékművek kerüljenek, s ezzel a terület egyfajta községi kultuszhellyé váljon. Ennek részeként került át ide az eredetileg a régi községháza falán elhelyezett, a települési gázszolgáltatás megindulására emlékeztető, 1994-ben avatott emléktábla amelyhez újonnan – némileg szokatlanul – egy kopjafa is társult. (Kopjafákat síremlékekre vagy tragikus eseményekre emlékezve szoktak állítani.) Emellett elkészült egy a magyarországi forradalmakra és az államalapításra emlékeztető, turulmadaras kopjafa, amely a székelyudvarhelyi millenniumi emlékművet idézi. (Ennek oka az, hogy ottani fafaragók munkája.) Érdekes módon a német kitelepítés emléktáblája a régi helyén maradt, és ezzel jóval kisebb figyelmet is kap. (A polgármester szóbeli magyarázata szerint azért, mert az „emléktábla kisebbségi önkormányzat ügye".)

2007-ben a polgármester kezdeményezésére szintén a parkban állították fel a *trianoni békeszerződés* emlékművét[10], amely formájában a Szent Koronát idézi, felső részén a történelmi Magyarország vármegyéi, alsó részén a régi és az új Magyarország térképe látható. Az emlékműállítás viszonylag komoly sajtóvisszhangot váltott ki: sokan eleve megkérdőjelezték, szerencsés-e ilyet állítani, és miért épp egy kis bácskai faluban. A település

---

[9] *Csátalja Községi Önkormányzat Képviselő-testülete, 3/1998 rendelete a község címeréről, zászlajáról és használatának rendjéről.*

[10] *Csátaljai Hírek* Trianoni Különszám, 2007. május, IX./39.

története azonban némileg választ ad a kérdésre: e község – amely egyébként az első világháború után évekig szerb megszállás alatt állt – lakóinak sorsát Trianon és következményei alapvetően meghatározták. Az avatóünnepségre a helyiek mellett valamennyi, egykor Magyarországhoz tartozó régió képviselőit meghívták; *Tőkés László* és *Ágoston András* beszédet is mondott, *Duray Miklós* levélben köszöntötte az ünneplőket. Az avatás óta Trianon évfordulóján minden évben ünnepséget tartanak itt. 2010-ben itt mutatták be a polgármester kezdeményezésére megalkotott *Árpád vére*, illetve *Magyarok könnye* fantázianéven előállított ún. „Trianon-bort", amelyek magyarországi és a Kárpát-medence más részein működő borászok együttműködése, boraik házasítása révén született.

Ugyancsak 2007-ben, szeptember 15-én avatták fel egy kisebb ünnepség keretében a parkban az ún. *felvidéki kopjafát*[11], amely e népcsoport elűzetésének 60. évfordulójára készült el. Az ünnepségen nagy számban voltak jelen a településről időközben elszármazók is, valamint a szlovákiai Magyar Koalíció Pártjának akkori alelnöke (ma elnöke), *Berényi József* is. Faragott fejfák, kopjafák állításának – főképp a két világháború között időszaktól kezdődően – a felvidéki magyarok között is kialakult bizonyos hagyománya, igaz itt a kopjafa elsősorban nemzeti jelképnek számított; elterjedése pedig az „archaikusabb(nak vélt) hagyományokat, magyarságát jobban őrző" Erdély iránti érdeklődésnek volt köszönhető. (A deportálásról számos szlovákiai településen is kopjafaállítással emlékeztek meg. Vö. Juhász 2005) Annyiban a csátaljai kopjafa is ebbe a sorba illeszkedik, hogy ez itt a közösségi emlékezet jele, amely nem konkrét halottakra, hanem magyarokat tragikusan érintő történelmi eseményre emlékeztet. Miután a faragott fejfa, kopjafa mint síremlék Csátalján soha nem jelent meg, így abból kell kiindulnunk, hogy ez is a magyarlakta területeken megfigyelhető, a szakirodalomban többször leírt *kopjafa-revival* része. A kopjafán (*Rigó Gábor* alkotása) egy emléktábla azon szlovákiai települések neveit is megörökíti, ahonnan Csátaljára telepítették őket. Elülső részébe az ugyancsak felvidéki származású *Prohászka Ottokár* főpapi jelmondatát (*Míg élek, remélek*) valamint a *Szülőföldünk a Felvidék* feliratot vésték, oldalán Csátalja címere látható.

2008 tavaszán avatták fel át a park bejárata előtt a *székelykaput*[12] , amely így – főleg, hogy tőle kövezett út vezet az emlékművekhez – mintegy bevezeti a látogatót a település egyik fő közösségi színterére. Ilyenformán egy ún. *közösségi kapuról* beszélünk, hiszen nem lakóépületbe vezet (Vö. Gagyi 2004: 124–130). Másrészt – miután a park közvetlenül a község központi helyközi buszállomása mellett helyezkedik el – a faluba tömegközlekedéssel érkező látogató először ezzel az építménnyel szembesül. A fedeles vagy székelykapu egyébként – ellentétben több, székelyek által is lakott dunántúli helységgel – lakóházak bejárataként nem terjedt el a településen; egyetlen családi ház előtt épült egy némileg egyszerűsített formavilágú székelykapu a 2000-es évek elején. (A helybeli székelyek egyébként is

---

[11] Felvidéki találkozó Csátalján. *Csátaljai Hírek*. 2007. november, IX./40., 6, ill. *Németh Domonkos: Emlékek*. *Csátaljai Hírek*. 2009. szeptember, XI./48–49.

[12] Székelykapu-avatás. *Csátaljai Hírek*. 2008. május, X./42., 3–4, ill. A székelykapu falunk újabb ékessége. *Csátaljai Hírek*. 2007. november, IX./40., 7.

minimális átalakításokat végeztek csak az általuk „örökölt” sváb házakon, de az újonnan építettekben sem teremtették újjá a hagyományt. Andrásfalvi 1973) Itt a székelykapu elsősorban arra utal, hogy a község többségét évtizedek óta a bukovinai székelyek alkotják, akik körében az új évezredben egyébként is erős önmagukra találás figyelhető meg: számos, már eltűnt néphagyományt igyekeznek felújítani, és próbálják magukat önálló közösségként is megszervezni. A polgármester szerint a kapuállítással is jelezni próbálták, hogy „Csátalja székely falu”. A „székely honfoglalás” szimbolikus jelzése nem egyedülálló jelenség: számos Tolna és Baranya megyei, valamint bácskai településen állítottak hasonló funkciójú és szimbolikájú kapukat. A 2008-ban átadott székelykapu erdélyi fafaragómesterek, id. és ifj. *Pállfy Béla* alkotása. Megbízásuk egyrészt az autentikus jellegre való törekvéssel, másrészt a község erdélyi kapcsolatainak megélénkülésével magyarázható. Díszítésében megjelenik a székelység motívumai közül a nap és a csillagok, továbbá a magyar középcímer, „koronáját” pedig egy *Tompa László*-idézet adja: „Őseidnek szent hitéhez,/ Nemzetednek gyökeréhez,/ Testvér ne légy hűtlen soha”.

A község temetője ugyancsak mutatja az etnikai változásokat. Kb. 1948-ig a svábok által előszeretettel alkalmazott, jellegzetes *sírkövek* domináltak, amelyek mészkőből vagy a gazdagabb családok esetében bazaltból, márványból készültek. Ezek jellegzetességei egyfelől a német nyelvű, többnyire gótbetűs feliratok, másrészt a sírkövek alsó részén található *sírversek (epitáfiumok)* voltak. A temetkezés ezen formája 1948 után a helyben megmaradt svábok körében is teljesen eltűnik. Hogy ennek az az oka, hogy esetleg a sváb sírkövest is kitelepítették, vagy egyszerűen más megoldások jöttek divatba, nem tudni; annyi biztos, hogy innentől új, meglehetősen egysíkú formák terjedtek el. A „német sírok” a temető hátsó részében találhatók, ám ezeket – a többségében hozzátartozók híján nem gondozott – sírokat már az 1980-as évekre gaz és vadul terjeszkedő cserjés növényzet nőtte be, a régi sírok eltűntek a látogató szeme elől. A kérdés a 2000-es években lett ismét aktuális, amikor a temető elülső része megtelt, és az önkormányzat újra értékesíteni próbálta az időközben lejárt sírhelyeket, és a növényzet irtásába fogott. A helyi Német Kisebbségi Önkormányzat – egy Németországba került polgár támogatásával – 2008-ban döntött a régi sírkövek egy részének megmentése mellett. A felszámolt sírhelyekről eltávolított sírköveket megtisztíttatták, és a temetőbejárat közelében egymás mellé állíttatták őket, így emléket állítva egy kihaló félben lévő helyi kultúrának. Évekkel korábban (2000-ben) szintén a német önkormányzat újíttatta fel a temető egyik legrégibb, és talán legértékesebb sírkövét, a 18. századi betelepítések idején Németországból önként Magyarországra érkező tudós pap, *Franz Xaver Vögelin* síremlékét, aki az idegenbe szakadt híveinek kívánt lelkipásztora lenni. (Sírköve életútjáról szokatlan részletességgel beszámol.)[13] Sajnos a felújított síremlék csak formájában emlékeztet az erősen megrongálódott eredetire.

2009-ben a temető bejáratának környéke tovább szépült: a polgármester és az önkormányzat javaslatára helyreállították az eredetileg az első világháború után létrehozott, de

[13] Emil Maenner: Am Grabe eines Schwarzwälder Pfarrer in der Nordbatschka. In: *Volkskalender der Donauschwaben*. Ulm, 1962.

1945 után tönkrement Hősök ligetét, amely a temetőkálvária környezetében található[14]. Minden ismert csátaljai áldozat jelképes fejfájára (többségében németekről van szó) egy nevét és születési, illetve halálozási dátumát tartalmazó, a szerbiai Bezdánban készült kerámiatáblácska került, amelyen megjelenik még Nagy-Magyarország körvonala a következő, magyar nyelvű felirattal: „Ezért a hazáért halt hősi halált". (Ez a felirat az eredeti táblákon nem szerepelt.) Az avatóünnepségen a beszédek tematikája az áldozatokról való megemlékezés helyett erőteljesen a trianoni tragédia felidézése felé tolódott el.

Részben ezzel párhuzamosan zajlott a községben és annak határában megtalálható fogadalmi keresztek, a templom előtt vagy a temetőben álló, egykor német magánszemélyek által állíttatott szobrok restaurálása is – ezeknek a munkálatait nagyrészt a bukovinai székely származású, de kalandos élete során németországi emigrációt is megjárt festő- és szobrászművész, *Lőrincz Gergely* és az ugyancsak székely kőműves, *Tamás Antal* végezte el.

Jelenleg úgy tűnik, önálló közösségként a helyi székelység volt csak képes újradefiniálni önmagát. A svábok közösségi életét elsősorban a kisebbségi önkormányzat szervezi, de ezek kimerülnek német nyelvű istentiszteletek látogatásában, kirándulásokban és a múlt emlékeinek megőrzésében, élő német kultúra településen alig van. Egy ideig működött a községben – teljesen vegyes etnikai összetételű – *nemzetiségi tánccsoport* is, de a két világháború között még rendkívül gazdag helyi zenei kultúrát, népszokásokat nem sikerült feltámasztani. A németországi élménygeneráció lassú kihalásával pedig az a külső anyagi forrás is elapadni látszik, amely segíthetné a helyi kisebbségi kultúra megőrzését. A felvidéki népcsoport az említett megemlékezéseken túl nem is törekedett önmaga megszervezésére, a helyben maradók inkább igyekeztek integrálódni. Ez nyilván abból adódik, hogy eleve számban kisebb, ráadásul mind a származási helyeket, mind a társadalmi összetételt tekintve rendkívül heterogén csoportról beszélünk, amelyben aránylag kevesebb volt az összekötő kapocs. A székelység ellenben az utóbbi időkben szabályos reneszánszát éli: működik a községben *Székely Baráti Kör*, (már 1974 óta) *székely népdalkör*, *székely díszítőművész szakkör*, sőt a közelmúltban egy *székely szoba* megnyitására is sor került a községi könyvtár épületében. Hozzátehető persze, hogy egyik szerveződés sem szigorúan zárt mások előtt, amit a vezetők személye is jelez: a népdalkört a felvidéki családból származó *Takács Mátyás* vezeti, míg a díszítőművész szakkör vezetését néhány éve a székely *Tamás Menyhértné*től a német *Müller Magdolna* vette át, a tagság pedig kezdettől fogva vegyes összetételű volt. Így székely jellegüket elsősorban a Bukovinából magukkal hozott motívumkincs ápolása adja. Az utóbbi években néhány, korábban már helyben sem ápolt székely népszokás felélesztésére is sor került.

Ami viszont érdekes tény: az 1970-es évektől kezdődően a községnek nem volt olyan tanácselnöke, illetve polgármestere, aki valamely nagyobb létszámú népcsoporthoz tartozott volna; vagy beköltözés, vagy beházasodás révén kerültek a településre. A mai tendenciákban tehát egyszerre láthatók a népcsoportok összeolvadásának, illetve a kisebb

[14] Dobokai Róbertné Simon Dóra: Községi megemlékezések. *Csátaljai Hírek*. 2009. szeptember, XI./48–49. 2–3.

közösségek (felvidéki, sváb) lassú eltűnésének jelei, amelyet az állított emlékművek és a helyi ünnepségek is jeleznek. A „székely újjászületés" másrészt nem helyi sajátosság: Magyarországon szinte mindenütt megfigyelhető, ahol nagyobb számban bukovinai székelyek élnek. Az utóbbi években az ünnepségek, megemlékezések hangsúlyai mindenképpen eltolódtak a magyar-székely vonatkozású események irányába, ami valószínűleg nem kizárólag az etnikai változások eredménye, hanem összefügg a jelenlegi polgármester szélesebb Kárpát-medencei kapcsolatrendszerével és erős nemzeti elkötelezettségével is.

Hogy mindez szükségszerű fejlődés volt-e így, arra nem tudunk egyértelmű választ adni, viszont kínálkozik egy összehasonlítás egy hasonló adottságú településsel. Vaskút 1945 előtt szintén német többségű, de magyar és délszláv lakossággal is rendelkező település volt, ahol éppúgy sor került a németek kitelepítésére, valamint székelyek és felvidékiek beköltöztetésére, mint ahogy Csátalján is. Mégis: ott sokkal inkább egyfajta „sváb újjászületés" figyelhető meg. Bár a németek nyelvi asszimilációja ott is erős, viszont a kisebbségi önkormányzat mellett eredményesen működik a település német fúvószenekara, hagyományőrző néptáncegyesülete, német dalköre és kulturális egyesülete, bár ezeknek a tagsága és vezetősége is vegyes etnikailag. (Székelykapu viszont Vaskúton is áll.)[15] Ugyanakkor itt jóval kevesebb a székelyek és bunyevácok által létrehozott civil szerveződés, a felvidékiek pedig nem hoztak létre önálló egyleteket. Mi lehet a különbség oka, hogy az egyik településen a székely, a másikban pedig a sváb szerzett dominanciát nagyjából hasonló adottságok mellett? Erre egyrészt az etnikai arányok adhatnak feleletet: az egyébként is nagyobb lakosságú Vaskútról a németeknek „csak" kb. 60%-át telepítették ki, így itt eleve nagyobb német közösség maradt meg, a letelepített – fogadjisteni – székelyek (73 család, 325 fő) száma kisebb, míg a felvidéki magyarok száma (83 család) nagyobb volt a Csátaljára kerültekénél.[16] (További 82 család települt ide a földreform révén Kelet-Magyarországról, de ez a szegényparaszti réteg nem alkotott erős és tartós közösséget.) Így itt a sváboké maradt a legnagyobb önálló közösség, és amint az kultúrájának ápolására legális lehetőséget kapott, élni is tudott vele. Másrészt a település a körzet központjához, Bajához is közelebb található, így a polgári foglalkozást űző németek nem kényszerültek szükségszerűen lakhelyváltásra is.

Csátalja épített emlékművei jól szemléltetik, hogy élhetnek egymás mellett régi és újabb hagyományok, és hogyan fonódhat össze különböző népcsoportok kulturális öröksége, és ezekből miként teremthetők új hagyományok. Vizsgálatunk azt is mutatja, hogy amíg az 1990-es évek emlékműállításait egyfajta, inkább a településen élő valamennyi népcsoport hagyományait egyesítő törekvés jellemezte, addig a 2000-es években a magyar-székely dominancia figyelhető meg a tematikában és az ünnepségek retorikájában is. Hogy ez – a község vezetősége által követett – aktuális trendnek vagy pedig a helyi öntudat tartós átformálódásának a jele, arra ma még tudományos igénnyel nem lehet választ adni.

---

[15] *Vaskút község honlapja*, /http://www.vaskut-kozseg.hu/

[16] *A magyarországi németek kitelepítése és az 1941. évi népszámlálás*. KSH, Budapest, 2004, 306.

Irodalom

ANDRÁSFALVY Bertalan
1973 A bukovinai székelyek kultúrájáról. In: Ortutay Gyula – Diószegi Vilmos (szerk.): *Népi kultúra* – Népi társadalom VII. Akadémiai Kiadó, Budapest, 7–23.
FENDL, Elisabeth
1998 Reisen in die verlorere Vergangenheit – Überlegungen zum „Heimwehtourismus." In: J*ahrbuch für Deutsche und Osteuropäische Volkskunde*. Hg. Heike MÜNS. Band 41. Marburg N.G. Elwert Verlag, 85–100.
GAGYI József
2004 *Örökített székelykapu*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely
GYÁNI Gábor
2010 *Az elveszíthető múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Nyitott Könyvműhely, Budapest
JUHÁSZ Ilona, L.
2005 *„Fába róva, földbe ütve..." A kopjafák/emlékoszlopok mint a szimbolikus térfoglalás eszközei a szlovákiai magyaroknál*. Lilium Aurum, Komárom–Dunaszerdahely
MAYER János
1996 *Fogalmi zavarok, buktatók és tévhitek. Fejtegetések az elűzött magyarországi németek beilleszkedéséhez*. Kutatási Füzetek, Pécs
1998 Heimat, Wohnort, Zuhause? Heimatbegriff ind Selbstindetifizierung der vertriebenen Deutschen aus der Nordbatschka. In: J*ahrbuch für Deutsche und Osteuropäische Volkskunde*. Hg. Heike MÜNS. Band 41. Marburg N.G. Elwert Verlag, 101–126.
2001 *„Most menekültnek hívnak". Az elűzött észak-bácskai németek integrációja Nyugat-Németországban*. Bölcsészdoktori (PhD) értekezés. Pécs
OTTENTHAL, Adam (szerk.)
1988 *Tschatali-Csátalja. Heimatbuch. Band I*. Hanau
SEBESTYÉN Ádám
é.n. *A bukovinai székelység tegnap és ma*. Ad Librum, Budapest
TÓTH Ágnes
1993 *Telepítések Magyarországon 1945–1948 között. A németek kitelepítése, a belső népmozgások és a szlovák–magyar lakosságcsere összefüggései*. Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Levéltára, Kecskemét
ZÁM Tibor
1973 *Csátaljai villongások*. In: Uő: *Bács-Kiskunból jövök*. Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 119–130.

1. Csátalja község 1998-ban elfogadott címere

2. Az első világháború áldozatainak emlékműve

3. A második világháború áldozatainak emlékműve (1993)

4. A csátaljai székelykapu

5. A felvidékiek kopjafája

6. A „székely” kopjafa

7. A felújított Hősök ligete

OLOSZ Katalin

Kanyaró Ferenc balladagyűjtései. Látlelet az erdélyi népballada századfordulói állapotáról

Amikor Kanyaró Ferenc, a kolozsvári unitárius főgimnázium magyartanára 1892-ben népköltészeti gyűjtőmunkára buzdította tanítványait, nem számított bőséges aratásra. Mint maga vallja egy hevenyészett feljegyzésében, „Kriza János tarlójáról" szedegették az elmaradt/elhullatott kalászokat – azokat a népballadákat, melyeket a közösségi emlékezet még őrzött a 19. század utolsó évtizedében.

Az eredmények azonban minden várakozást felülmúltak: a kolozsvári unitárius kollégiumban kibontakozó folklórgyűjtő mozgalom olyan sikeres volt, hogy a gyűjtést irányító Kanyaró Ferenc négy év múlva terjedelmes népballada-gyűjteményt készíthetett elő kiadásra. A 275 epikus éneket tartalmazó *Székely népballadák és románcok* kéziratát 1896 májusában postázta a Kisfaludy Társaságnak, azzal a gondolattal, hogy maga és tanítványai ezzel a kötettel tisztelegnének a honfoglalás ezredéves évfordulóján. A Kisfaludy Társaság azonban évekig halogatta a balladagyűjtemény kiadását, majd végképp megfeledkezett róla. A kéziratot azonban Kanyaró többszöri kérése ellenére sem juttatta vissza jogos tulajdonosához, sok hányódás után Sebestyén Gyula hagyatékával a budapesti Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívumába került (Kanyaró [1896]).

A számára örökre elveszett gyűjteményt Kanyaró megpróbálta helyreállítani, illetve új gyűjtésekkel kiegészíteni: 1906-os kényszerű nyugdíjazásáig tovább folytatta a gyűjtőmunkát, újabb kötet összeállítására azonban már nem vállalkozott, noha tekintélyes mennyiségű balladaanyagot gyűjtött össze újólag is. Csupán szemelvények közlésére szorítkozott, de arra is élete utolsó éveiben, s csaknem kizárólag a második gyűjtés anyagából válogatott balladákat az *Erdélyi Múzeum* (Kanyaró 1906a, 1909) és az *Ethnographia* számára (Kanyaró 1906b). Az utókor a közelmúltig ezek alapján tartotta/tartja számon. Úgy tűnik, Kanyaró haláláig reménykedett, hogy a Kisfaludy Társaság végül megjelenteti balladagyűjteményét – s e reménység foglyaként nem foglalkoztatta a kiadás gondolata, majd betegsége és 1910-ben bekövetkezett korai halála megpecsételte a gyűjtemény sorsát: a kolozsvári unitárius diákok másfél évtizedre terjedő gyűjtőmunkájának eredményei kéziratban, szétszórtan lappangnak mind a mai napig két ország három közgyűjteményében: a budapesti Etnológiai Archívumban, a kolozsvári Akadémiai Könyvtár kézirattárában és a Kanyaró-hagyatékot őrző Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári

Gyűjtőlevéltárában. Feltárásuk/feldolgozásuk és az összesítő kiadvány előkészítése most van folyamatban.

A kolozsvári unitárius diákok közös gyűjteménye pusztán mennyiségi szempontból is rendkívüli teljesítménynek számít. Korábban senkinek sem sikerült százakra menő népballadát összegyűjteni, s utánuk is mintegy háromnegyed századnak kellett eltelnie, míg hasonló vagy nagyobb terjedelmű balladagyűjteménnyel jelentkezhetett Kallós Zoltán, illetve Albert Ernő (Kallós–Szabó T. 1970, illetve Albert–Faragó 1973). Kanyaró Ferenc abban is úttörő volt, hogy a magyar folklorisztikában elsőként állított össze olyan népköltési gyűjteményt, mely kizárólag csak balladákat/epikus énekeket tartalmazott.

A mennyiségi szempontokon túl a Kanyaró-féle gyűjteménynek különös jelentőséget ad, hogy a kolozsvári diákok gyűjtőmozgalma olyan időszakban bontakozott ki, melynek balladaismeretéről jóformán semmit sem tud a magyar folklorisztika.

A székely népballadagyűjtés korai történetében két nagy korszakot különböztethetünk meg: a 19. század csak szövegfolklórra figyelő, irodalomesztétikai szempontokat érvényesítő korszakát, és a 20. század elején meginduló, dallamgyűjtéssel kiegészülő feltáró munka időszakát. Mindkét periódus kezdetét kiváló gyűjtők/kutatók neve fémjelzi.

A 19. század hatvanas éveiben Kriza János *Vadrózsái*nak megjelenésével került a népballada az érdeklődés homlokterébe, s a század hetedik-nyolcadik évtizede a népballada iránti fokozott érdeklődés jegyében telt el: tulajdonképpen a magyar népballada felfedezésének és megismerésének kora ez, melyben a verses népi epika iránti, már-már rajongásba átcsapó érdeklődést nem pusztán a *Vadrózsák* sikere váltotta ki és tartotta izzásban. Legalább annyira fontos szerepe volt az úgynevezett Vadrózsapörnek, az általa szított indulatoknak és bizonyítási vágynak, hogy adatokkal – minél több balladával – tudják kétségbevonhatatlanul igazolni: a magyar szájhagyományozó költészetnek elidegeníthetetlen sajátjai a népballadák. Egyéni érdeklődők és gyűjtőhálózatok munkatársai – Kriza János gyűjtői köre, Szabó Sámuel marosvásárhelyi diákgyűjtői – kötelezték el magukat e cél érdekében, addig nem sejtett gazdagságát tárva fel az epikus folklórhagyományoknak. Ennek a lelkes, közös munkának az összesített eredményeit tárta nyilvánosság elé a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* 1872-ben megjelent első és az 1882-ben közreadott harmadik kötetének gazdag balladafejezete (MNGy I. 1872, MNGy III. 1882). Az utóbbi, amellett, hogy kötetbe gyűjtötte Kriza János balladahagyatékát, egyúttal az újabb folklórgyűjtő nemzedék két tagjának, Benedek Eleknek és Sebesi Jóbnak is bemutatkozó fórumul szolgált. A *Magyar Népköltési Gyűjtemény* harmadik kötete után a székely népballada iránti érdeklődés lekerült napirendről, a 19. század utolsó két évtizedéből egyetlen kiadványt sem tudunk idézni e tárgykörben, s a lapokban is teljesen véletlenszerűen akadhatunk székely balladapublikációra.

20. század elején újabb gyűjtőnemzedék lépett porondra jelentősen megváltozott folklórszemlélettel és gyűjtői magatartással. Bartók Béla, Kodály Zoltán, Vikár Béla, Seprődi János a balladát már nem „népköltéménynek" tekinti, mint a korábbi gyűjtők többsége, az új nemzedék felismeri dallam és szöveg elválaszthatatlan egybetartozását, s ennek megfelelően tudományos igénnyel rögzíti és tanulmányozza a folklóralkotásokat. A

népzenei kutatások megindulásával párhuzamosan változik a folklórkutatók szövegkezelési gyakorlata is. Az irodalomesztétikai szempontok érvényesítésének helyébe – melyeknek árnyékában bocsánatos bűnnek számított a szövegek kiigazítása –, a szöveghitelesség követelménye lépett, mely elvetette a gyűjtők-közlők bármiféle beavatkozási kísérletét a népköltészeti alkotások szövegébe.

Amint a fentiekből kitűnik, a székely népballada gyűjtésének két korszaka között eltelt negyedszázadnyi idő balladatudásáról a magyar folklorisztikának semmiféle ismerete nem volt. Ezt a hiátust szüntette meg a kolozsvári diákok gyűjtőmozgalma, melynek során Kanyaró Ferenc annak próbált utána járni, hogy miként alakult a székely közösségek balladaismerete a *Vadrózsák* megjelenése óta. A mozgalomban részt vállaló diákok – Kriza János gyűjtőinek „fiai" – miközben „Kriza János tarlójáról" szedegették össze a visszamaradt „kalászokat", akarva-akaratlanul azt is feltérképezték, hogy milyen változásokon ment át negyven-ötven év alatt a szájhagyományozó balladaköltészet Erdélyben, s kiváltképpen a Székelyföldön.

A Kanyaró-féle gyűjtemény azonban nem pusztán a székely ballada századvégre/századfordulóra bekövetkezett változásainak lenyomata. Egyúttal annak is hű tükre, hogy Kanyaró Ferenc folklórszemlélete, gyűjtési módszere, értékrendje a 19. századi elvárásokhoz képest jelentős mértékben átalakult, s ezáltal a modern folklorisztika egyik úttörő előfutárát tisztelhetjük személyében. Ennek megfelelően a továbbiakban nemcsak a népballada életében bekövetkezett változásokat vesszük számba, de azokat az újító törekvéseket is, melyek Kanyaró Ferenc tevékenységét jellemzik.

Említenünk kell, mindenek előtt, Kanyaró balladaszemléletének újszerűségét. A 19. század gyűjtői népballadának szinte kizárólag csak a régi réteg darabjait tekintették. Ezzel szemben Kanyaró – a mai nézetet megelőlegezve – a ballada és románc fogalmi körét jelentősen kibővítette: gyűjteményébe felvette a népi epikus énekek addig figyelemre se méltatott darabjainak sokaságát: a történeti és sirató énekeket, az új stílusú baleset- és bűnténnyballadákat, a helyi balladaszerű énekeket, a ponyván terjesztett „históriák"-at, népi poéták helyi eseményeket megörökítő versezeteit, mindazokat a verses epikai alkotásokat, melyek előzményei lehettek egy-egy helyi vagy új stílusú balladának. Ezzel párhuzamosan gyűjtőmunkájában hangsúlyosan érvényesített addig mellőzött folklorisztikai szempontokat: felismerte a változatok fontosságát, a szájhagyományozó költészet térés időbeli elterjedtségének jelentőségét, valamint a töredékekben rejlő információs lehetőséget. Mindezek következtében gyűjteménye impozáns méreteket öltött, a 19. századi irodalomesztétikai elvárásoknak azonban korántsem felelt meg. Kanyaró abban a boldog tudatban küldte el gyűjteményét a Kisfaludy Társaságnak, hogy az „fényesen tanúsítja: [...] népköltészetünk teljes epikai erejével lép át az új ezer évbe. Nincs lankadás, nagy visszaesés e téren sem".[1] – Meglepő kijelentés, hiszen a 19. század gyűjtőinek állandó és visszatérő gondja/gondolata volt, hogy – Kriza János kifejezésével élve – a népballadák

[1] *Kanyaró Ferenc levele ismeretlenhez.* [Beöthy Zsolthoz] MTA Könyvtára, Kézirattár, Budapest. Jelzete: MS 5088/6.

„rejtőzködő, ritka madarak", törékeny „kápolnavirágok", melyeknek felfedezésére, begyűjtésére a huszonnegyedik órában került sor. Magyarán szólva: folyamatosan a népballada sorvadását, pusztulását, eltűnését vizionálták. – Ezzel szemben Kanyaró Ferenc azt a következtetést vonta le gyűjteménye tanulságául, hogy „népköltészetünk teljes epikai erejével lép át az új" évezredbe. És igaza volt, lévén, hogy nem csupán a népballadák régi rétegére, az ó-székely balladákra figyelt, hanem a teljes epikai költészetre, azokra az új képződményekre, kezdeményekre is, melyeknek tanúsága szerint a századforduló éveiben az erdélyi közösségek még igényelték és életben tartották az epikai költészetet, a rendkívüli események „költői" megörökítését, verses-nótás megfogalmazását.

Ha viszont 19. századi fogalmak szerint értékeljük Kanyaró gyűjteményét, óhatatlanul arra a következtetésre jutunk, hogy a diákgyűjtők által összehordott balladaanyag – nagy mennyisége ellenére is – a székely népballada régi rétegének visszaszorulásáról, hanyatlásáról árulkodik: a darabszámra százakra menő gyűjteménynek viszonylag kis hányada a klasszikus, régi stílusú ballada; ezek száma – típusok tekintetében – mindössze tizenöt, a tizenöt típus változatainak száma viszont meghaladja az ötvenet.[2]

A változatok nagy száma bizonyíthatóan közrejátszott abban, hogy a Kisfaludy Társaság egyre halogatta, majd végérvényesen elállt a kötet megjelentetésétől. Az Etnológiai Archívumban található Kanyaró-kézirat őrzi egy idegen kéz bejegyzéseit, melyek egyértelműen arra utalnak, hogy a kötet lektora nem tartotta érdemesnek közölni az olyan balladákat, melyeknek közeli változatát vagy egyező szövegét már publikálták korábban. Molnár Anna balladájának egyetlen szövegéhez, például, így került az előzéklapra a kategórikus elutasítás: „Fölösleges közölni; nincs benne semmi, ami az eddigi változatokban meg nem volna". A *Sárighasú kígyót* „szintén ismeretes" megjegyzéssel intézi el. A feltehetően kizárólag irodalomesztétikai szempontokat érvényesítő lektor – bejegyzései tanúsítják –, hasonlóképpen nem nézte jó szemmel a töredékes vagy annak vélt balladaszövegeket sem.

A klasszikus balladák esetében a kötet véleményezőjének volt mihez hasonlítania a Kanyaró-féle szövegeket. Az új stílusú balladák, s különösen a helyi baleset- és bűntényballadák esetében azonban nem voltak ilyen fogódzói. Valószínű, tanácstalanul állt ezekkel szemben, meg is rémülhetett a – sokszor csekély eltérést mutató – változatok sokaságától, mely a Kanyaró-gyűjteményből eléje tárult. Elképzelhető, hogy a klasszikus balladák viszonylag szűk köre, az új stílusú és helyi balladák nagy száma, kevésbé csiszolt formája, a ballada fogalmának igen laza és tág értelmezése folytán szinte parttalanná duzzadt gyűjtemény láttán a lektor nem javasolta kiadásra Kanyaró gyűjteményét, s ennek következtében a Kisfaludy Társaság elállt eredeti szándékától. Nem tudhatjuk, hogy ezek voltak-e a kiadás elnapolásának igazi okai, de a klasszikus balladákhoz fűzött szigorú észrevételek láttán önkéntelenül is erre kell gondolnunk.

Mai szemmel nézve, s főképpen folklorisztikai szempontok elsődleges érvényesítése mellett nyilván másként ítéljük meg Kanyaró Ferencnek és diákjainak száz esztendővel

---

[2] Figyelemre méltó a változatok típusonkénti megoszlása is: tizenegy típus egy, illetve két változatban került feljegyzésre (18 szöveg), a fennmaradó további négy típus viszont 38 változatban szerepel a gyűjteményben.

ezelőtti teljesítményét. Azt méltányoljuk, hogy addig ismeretlen s azóta is invariáns klasszikus népballadát mentettek meg a feledéstől (Kálnoki Zsófika szabédi balladája), hogy tágították a klasszikus balladák földrajzi elterjedtségének köréről való addigi ismereteket, hiszen, például, felfedezték a balladaismerő Alsórákost, Szabédot, Etédet, nyomára bukkantak Kádár Kata balladájának nemcsak az udvarhelyszéki Etéden, de az aranyosszéki Kercseden is; *A megesett leány* balladatípusnak tizennégy, *A megszólaló halott* balladájának pedig tizenhat változatával rukkolt ki Kanyaró Ferenc és csapata, beszédesen bizonyítva, hogy a ballada élő műfaj volt még akkor, és hogy minden egyes balladaváltozat, még ha némelyik töredékes is, még ha csekély eltérést mutat is más vidékek vagy éppen a szomszédos régió változataihoz viszonyítva – érték, amit nem szabad veszendőbe hagyni. A Kanyaró-féle gyűjtemény egyik erősségét éppen a szövegváltozatok sokaságában látom, abban a törekvésében a diákgyűjtőket irányító tanárnak, hogy minél több gyűjtőpontról tudja felmutatni ne csak a klasszikus balladákat, hanem az új stílusú baleset- és bűntényballadákat is. Hallatlanul izgalmas dolgok derülhetnek ki ily módon a népballada életéről, alakulásáról, terjedéséről, hiszen ritkán adatik meg a folkloristának, hogy ugyanannak a balladának öt-tíz különböző faluból, nagyjában azonos időben gyűjtött változatát vethesse össze. Az sem mindennapi lehetősége a balladavizsgálatnak, hogy egy pár évvel korábbi bűntényről született népköltői vers terjedését, balladává formálódását in vivo nyomon követhesse (Bajka Sándor, Butyka Imre balladája. Az utóbbiról lásd Olosz 2010). Kanyaró Ferenc körültekintő gyűjtőmódszerét dicséri az a tény is, hogy nem ebrudalja ki kollekciójából a betyárballadákat, melyekre – a jelek arra mutatnak – a korábbi székelyföldi gyűjtők nem figyeltek – talán olyan meggondolásból, hogy azok tipikusan az Alföld szülöttei, a Székelyföldön jövevények. Egyébként is jellemző Kanyaró gyűjtői magatartására, hogy nagyon tágan értelmezi a ballada, pontosabban a népi epikus ének fogalmát, aminek aztán az lett az eredménye, hogy epikus elemeket tartalmazó katonadalok egy részét is besorolta gyűjteményébe, vagy a forradalom és szabadságharc költészetének epiko-lírai darabjait, illetve a halotti búcsúztatók némelyikét. S ha már itt tartunk, meg kell említenem azt is, hogy „Kétes népballadák" és „Kezdetleges népmondák és balladák" fejezetcím alatt felvett gyűjteményébe olyan epikus szövegeket is, melyek nyilvánvalóan nem népi eredetűek, szemléletük idegen a paraszti világétól. Jelenlétük – úgy gondolom – mégsem fölösleges a hatalmas gyűjteményben, hiszen ezek a szövegek a paraszti polgárosodásnak, az ízlésváltás nem mindig sikeres folyamatának dokumentumai.

Érdemes pillanatra megállnunk a Kanyaró-gyűjtemény balladaföldrajzi vonatkozásainál is. Tekintettel arra, hogy a kolozsvári unitárius kollégium tanára és diákjai gyűjtötték össze a háromszázat jóval meghaladó ballada- és epikus énekgyűjteményt, természetszerűen eltolódnak az arányok az unitárius hitfelekezet szálláshelyei felé, s azon belül is a Kolozsvárhoz legközelebb eső aranyosszéki és marosszéki falvak irányába. Gyérebbek a gyűjtőpontok Székelykeresztúr környékén – hiszen ennek a városnak is volt unitárius kollégiuma, vidékének ifjúsága nyilvánvalóan nem Kolozsvárra ment iskolába, hanem a közeli városba. Ennek következtében aztán Udvarhelyszéknek a Keresztúrtól távolabb eső peremterületei (Etéd, Korond, Homoród menti falvak) szerepelnek első sorban

a gyűjtőpontok között. Háromszékről többnyire ugyancsak az unitárius települések képviseltetik magukat, s egyáltalán nem meglepő, hogy Csík-, Gyergyó- és Kászonszék vagy a katolikus Felső-Háromszék teljesen esetlegesen, véletlenszerűen bukkan fel egy-egy töredékes szöveggel a Kanyaró-gyűjteményben. A gyűjtőpontok gyakoriságát messzemenően meghatározta az is, hogy honnan jöttek azok a diákok, akik bekapcsolódtak tanáruk gyűjtőmunkájába, illetve hogy ezeknek a diákoknak a falujában volt-e nagy tudású, jó énekes adatközlő. Mert például a marosszéki Szabéd azzal válhatott a gyűjtemény egyik legnevezetesebb balladaföldrajzi pontjává, hogy az ottani unitárius lelkész fia, a VII. gimnazista Rédiger Ödön felfedezte szülőfaluja jeles balladaénekes asszonyát, a 69 éves özvegy Dimény Mózesné Szabó Annát, akinek balladatudását – tanárának útmutatását követve – igyekezett minél teljesebben feltárni. Tanár és tanítványa, kik egyesült erővel törekedtek a szabédi napszámosasszony tudásának megismerésére, tulajdonképpen egy 20. századi kutatói irányzatnak, az egyéniségvizsgálatnak voltak előfutárai (lásd erről bővebben Kanyaró–Rédiger–Olosz 2009).

Kanyaró Ferenc tevékenységének pozitív, előremutató vonásai mellett nem hallgathatjuk el 19. századi kötődéseit sem. Dallamok nélkül gyűjtött ő is – jóllehet felismerte szöveg és dallam szoros egybetartozását, s néhány bátortalan lépést tett is a klasszikus balladák dallamának feljegyzéséért. Szövegkezelés tekintetében Kanyaró Ferenc sem tudta elkerülni folklórgyűjtő elődeinek esztétikai szempontokat érvényesítő gyakorlatát: kiigazította a ritmus- és rímhibákat, a tagolatlan szövegeket strófákra osztotta, jóllehet nem ismerte a balladák dallamát, s néhol a szövegromlás kiküszöbölése érdekében módosított a szövegeken. Ilyen irányú ténykedését, ha nem is valamennyi ballada esetében, de a szövegek jelentős hányadában pontosan nyomon lehet követni, hiszen hagyatékában fennmaradt az eredeti diáklejegyzések egy része és Kanyaró Ferenc ezekről készített másolata. Mi több: arra is rálátásunk nyílik, hogy miként oldotta meg ugyanannak a szövegromlásnak a kiigazítását két különböző időpontban.

Mindezek azonban nem homályosítják el Kanyaró Ferenc páratlanul gazdag és sokrétű gyűjteményének értékét, hézagpótló jelentőségét, annak a gyűjteménynek, mely egyedülálló dokumentuma a székely közösségek századvégi/századfordulói balladaismeretének, a népballada akkori létállapotának.

Irodalom

ALBERT Ernő – FARAGÓ József
1973 *Háromszéki népballadák*. Albert Ernő és tanítványai gyűjteménye. Faragó József bevezetőjével és jegyzeteivel. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
KALLÓS Zoltán – SZABÓ T. Attila
1970 *Balladák könyve. Élő hazai magyar népballadák*. Kallós Zoltán gyűjtése. Szabó T. Attila gondozásában. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
KANYARÓ Ferenc
[1896] *Székely népballadák és románcok*. Kézirat, különböző kézírások. Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívuma, Budapest. Jelzete: EA 2276.
1906a Régi székely balladák. *Erdélyi Múzeum* XXIII. (1) 49–52.
1906b Székely balladák. *Ethnographia* XVII. (4) 232–242.
1909 Régibb székely népballadák változatai. *Erdélyi Múzeum* XXVI. (4) 335–342.
KANYARÓ Ferenc – RÉDIGER Ödön – OLOSZ Katalin
2009 *Ne mondd, anyám, főd átkának. Dimény Mózesné Szabó Anna énekei. Szabéd, 1895–1896*. Rédiger Ödön gyűjtését Kanyaró Ferenc hagyatékából bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közzéteszi Olosz Katalin. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
MNGY = Magyar Népköltési Gyűjtemény
1872–1924
I. *Elegyes gyűjtések Magyarország és Erdély különböző részeiből*. Szerkesztette Arany László – Gyulai Pál. Pest, 1872
III. *Székelyföldi gyűjtés*. Gyűjtötték Kriza János, Orbán Balázs, Benedek Elek és Sebesi Jób. Budapest, 1982
OLOSZ Katalin
2010 Újabb adatok a meggyilkolt csendőr (Butyka Imre) balladájához. In: Kinda István (főszerk.): *Acta Siculica*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 623–649.

CZÖVEK Judit

„Mert angyalait rendeli ki számodra, hogy megőrizzenek minden utadon”

Az archaikus imádságok angyalképzetében kimutatható reliktum-elemek mitopoétikus, dichotomikus szembeállítása

Bevezetés

Jelen tanulmányunkban az archaikus imádságok angyalképzetében kimutatható reliktum-elemek mitopoétikus, dichotomikus szembeállításának kérdését kívánjuk tanulmányozni. Ezen túlmenően viszonylag részletesebben elemezzük a legújabb szemiotikai, történeti–összehasonlító módszerek alkalmazásával a külföldön elért, nálunk alig ismert vagy teljesen ismeretlen új eredmények bevonásával a megjelölt bonyolult kérdéskomplexumot. Elöljáróban azonban tanulmányunk címével kapcsolatban feltétlenül szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy a modern kulturális antropológiai és folklór, valamint a szemiotikai kutatások szerint az archaikus társadalmak duális kulturális jelenségére Franciaországban figyeltek föl legkorábban. Az európai szociológia megalapítója Émil Durkheim (1858–1917) elsőként vette észre és foglalta össze a vonatkozó értékes adatokat, társszerzőjével M. L. Mauss-al (1872–1950). *Az osztályozás néhány elemi formája* című közös tanulmányuk meghatározó hatást gyakorolt az angol R. E. Dennettre (1857–1921) (Dennett 1906), majd a később világhírűvé vált strukturalista etnológus, C. Lévi-Strauss (1908-2009) munkásságára, akinek sajnálatos módon nem volt tudomása az obi-ugoroknál meglévő „nyers–főtt” szimbolikus jellegű kulturális oppozícióról,[1] jóllehet a mítoszokról írott többkötetes híres monográfiájának egyik része kimondottan erről a „nyers–főtt” dualizmusról szól, amely az egyik legalapvetőbb szembeállítási pár az archaikus kultúrájú társadalmakban (Lévi-Strauss 1964).[2] Az előbb felsorolt tudósok inspirálták

[1] A nyers–főtt oppozíció a Por és Mos frátriákhoz kapcsolható, amelyből „genetikailag” a magyar etnoním ered.
[2] Ugyanakkor például kimutatta a bororo indiánok és az osztyákok egyes mítoszainak teljes mértékű egybeesését.

J. Lotmant (1922–1993), továbbá V. V. Ivanovot (1929) és szerzőtársát, V. N. Toporovot (1928–2005), vagyis a moszkvai–tartui orosz–észt szemiotikai iskola létrehozóit. Az utóbbiakat azonban megelőzte a háború előtt már hasonló szellemben dolgozó angol A. M. Hocart (1883–1939), úgyszintén A. M. Zolotarjov (1907–1943) (Zolotarjov 1980: 29–58), illetve V. Ny. Csernyecov (1905–1970), az obi-ugorok etnográfiájának, archeológiájának és nyelvészetének nemzetközileg elismert kutatója, aki minden bizonnyal teljesen önállóan hasonlóképpen archaikus eredetű dichotomikus világképet, valamint duális társadalmi rendszert mutatott ki egy 1939-ben publikált tanulmányában (Csernyecov 1939: 20–42) legközelebbi nyelvrokonainknál, a voguloknál (manysiknál), akiknél ez a jelenség – összevetve más szibériai népekkel – egyedülálló. Mérvadó etnológiai munkája relevanciája ellenére azonban nem eléggé publikus hazánkban, még kevésbé a nyugat-európai szakirodalomban. Témánk szempontjából megemlítendőnek tartjuk A. Meillet tanítványát, G. Duméziltot (1898–1986), aki az indiai társadalom, a védikus költészet tanulmányozásából vonta le azt a következtetést, miszerint az ősi indoeurópai társadalmakat és azok mítoszait szinguláris hármas tagolás jellemzi (Dumézil 1988), és az indoeurópai népek szakrális kultúrája egyetlen közös ősformából eredeztethető, így későbbi történeti változatai összevethetők egymással. A mindent átfogó „három osztatúságot" egyedül az ős-indoeurópaiaknak tulajdonította, ezért a hármasságról vallott elméletét számosan bírálták, mivel az más, nem indoeurópai nyelven beszélő népeknél is tudományosan igazolható.[3]

Az Isten–Ördög szembeállítás és a kozmogonikus mítosz uráli-finnugor eredete

Az ókori közel-keleti magaskultúrákban, sőt más kontinenseken élő archaikus műveltségű népeknél is jól nyomon követhető mitológiai dualizmus ugyan univerzális elterjedtségű, de ezen belül vannak ritka, specifikus kivételek is. Egyebek között ilyen a Bibliában szereplő „Isten–Ördög" konfrontáció, amely a tudomány jelenlegi állása alapján nem az egész világon előforduló univerzális folklór–mitológiai jelenség, mint ahogyan azt sokan régebben tévesen feltételezték a szélesebb körű összehasonlító anyag hiányában. Ez a kivétel bizonyítható módon viszonylag későn jött létre Elő-Ázsiában, mégpedig ősiráni etnokulturális hatásra, nevezetesen ott, ahol a kaukázusi és más nyelveken beszélő populációk neolitikus agrárforradalma nyomán kialakult a termelő gazdálkodás, vagyis megszületett a világ első és legfontosabb civilizációs központja. Ennek a közel-keleti területnek szerves része volt az afro-ázsiai (sémi-hámi) népek őshazája is, jóval később pedig Kánaán, amelyet a Kr. e. 12. század körüli globális klímaváltozás idején bekövetkezett, az

[3] Többek között még a japánoknál is megtalálható ez a társadalmi és kulturális hármas tagozódás. Nem beszélve arról, hogy a neves francia mítoszkutató szintén tévedett, amikor az amerikai indián nyelveket a török nyelvvel próbálta genetikai kapcsolatba hozni.

egész világra kiterjedő nagy népvándorlás nyomására foglaltak el az óhéber pásztorkodó törzsek (Veres 2010: 544–545).

Megjegyzendő, hogy a kozmogonikus dualizmus kimondottan az irániakra, az északabbra élő finnugorokra, továbbá az Ázsiából származó indián etnikumokra jellemző. Az Isten–Ördög egymással antagonisztikusan szembenálló viszonya igen nagy horderejű mitologéma, mégis az ókori judaista mitológiai elképzelések alapján terjedt el később a kereszténységen keresztül majdnem az egész világon. Mindazonáltal ennek az említett archaikus dualitásnak az ősi eredete korábbi időszakra tehető, és jelenlegi tudásunk alapján nem a szubtropikus Elő-Ázsiába, hanem a kőkori circumpoláris Észak-Eurázsia területére lokalizálható. Ezzel kapcsolatban most arra a felfedezésre szeretnénk felhívni a kutatók figyelmét, amelyet két orosz tudós tett 2010-ben, amely sajnálatos módon rendkívüli fontossága ellenére nem kellőképpen publikus a nemzetközi folklórkutatásban. A szóban forgó könyv nem más, mint V. Korotajev és D. A. Halturina *A mítoszok és gének* című munkája, ennek egyik szignifikáns fejezete *Az ördög feltalálása* címet viseli (2010: 101–134).[4] A szerzőpáros meggyőződése, hogy az ókori héber eredetű Ószövetségben a már említett Isten–Ördög duális szembeállítás, mely a korábbi kutatásokból is ismert, viszonylag késői eredetű, de az nem köztudott, hogy a zsidóság közvetlen szomszédságában élő ősirániak etnokulturális befolyásának tudható be mindez, vagyis az irániak dichotomikus jellegű kozmogonikus mítoszaival hozható areális összefüggésbe. Korotajevék revelációja ebben a kérdésben lényegében az, hogy a szóban forgó, a Bibliában szereplő ’jó–rossz’ jelenséget szimbolizáló Jahve–Lucifer konfrontálás, vagyis az Isten–Ördög binaritás végeredményben mégsem elő-ázsiai, hanem közvetve bizony észak-eurázsiai, pontosabban ősuráli alapformára nyúlik vissza, amelynek rendkívüli kronológiai mélységét V. V. Napolszkih akadémikus mutatta ki 1990-ben megjelent doktori disszertációjában a finnugor és szamojéd mitológiával kapcsolatban. Korotajevék tudományos hipotézise feltétlenül további kutatást érdemel, mindamellett koncepciójukat többek között a modern genetikai vizsgálatok is valószínűsítették, mely monográfiájuk címében is egyértelműen szerepel. Korotajevék megalapozottnak látszó tudományos hipotézise szerint ezt a mitológiai elképzelést, azaz binaritást a sztyeppén őshonos irániak közvetlenül északabbról, azaz a szomszédságukban élő finnugoroktól vették át. A szerzők interdiszciplináris jellegű könyvükben éppen arra hívták fel a külföldi és orosz folklórkutatás figyelmét, hogy legalábbis a duális kozmogonikus mítoszok tekintetében a rendkívül archaikus jellegű (finn)ugor–ősiráni, mi több amerikai indián folklór párhuzamokat (Root 1962) nem a konvergens módon keletkező, azaz univerzális jellegű, az összemberi gondolkodás pszichológiai magyarázatának a segítségével kell interpretálni, legkevésbé a régóta feltételezett iráni szupremáciával, mely álláspontot megalapozatlanul a 19. század vége óta hagyományosan hirdették a külföldi folklórkutatásban M. P. Dragomanov (1841–1895) ukrán, U. Holmberg-Harva (1927–1949) finn,

[4] A monográfiát Veres Péter ajánlotta a figyelmembe.

O. Dähnhardt (1870–1915) német tudósok (vö. Korotajev–Halturina 2010, Rooth 1962). A két tudós teóriájának alapját a mitológiai, illetve a genetikai elemek sokatmondó elterjedése, korrelációjának földrajzi egybeesése támasztja alá, mindenekelőtt a mitochondriális U7 DNS génszekvencia alapján. Az utóbbiakhoz kapcsolódó információ az észt tudományos akadémia elnökének, Richard Villemsnek – aki egyben a tartui genetikai intézet igazgatója – a vizsgálatai nyomán került be a nemzetközi kutatásba (Villems–Metspalu–Adojaan–Kivisild–Parik 1998). Így az észt és az orosz tudósok egybehangzó legújabb véleménye értelmében a fent érintett mitU7 géneket jelenleg – melyek egyesegyedül csakis a finnugor és az iráni etnikumokra jellemzőek –, az ősindoeurópaik esetében nem sikerült rekonstruálni. A félreértések elkerülése végett feltétlenül indokolt megjegyeznünk, hogy a szóban forgó mitU7 gének és velük együtt a mitológiai motívumok azonban igen későn, kronológiailag kizárólag csak a bronzkor végén váltak általánossá az irániaknál, méghozzá egy szoros, (finn)ugor–ősiráni kulturális–antropológiai–genetikai szimbiózis következtében az eurázsiai sztyeppeövezet kellős közepén, többek között a Szintasta folyó közelében. Mindezt Korotajev és Halturina földrajzilag az Aral-tó, a Mugodzsár-dombvidék és az Alsó-Volga közötti arid régióhoz kötik. Vagyis az általuk kimutatott, az előbb említett iráni–finnugor szoros együttélés az Észak-Kaszpi félsivatagos térségben ment végbe. Ez az etnogenetikai és kulturális folyamat akkor történt, amikor a Kr.e. I–II. évezred fordulóján az uráliak egyes csoportjai, az eurázsiai sztyeppébe rendhagyó módon beékelődtek és az északabbról a ligetes, sztyeppés területről elvándorolva megjelentek a (finn)ugor vagy ősmagyar jövevények, és az iráni őshonos szubsztrátumra rátelepedtek. Ez a nagyjelentőségű történeti esemény az andronovói régészeti kultúra több nyelven beszélő népességénél, elsőként Eurázsiában elősegítette az addig ismeretlen, mozgékony specializált jellegű nomád ökotípus kialakítását (Veres 2013: 355–390). Szignifikáns tény, hogy az andronovói populáció europid, sajátos szélesarcú antropológiai típusa a magyar honfoglalókra is jellemző. A finnugorok keleti csoportjain keresztül a női génekkel (mitU7) együtt jutottak el a szomszédos nomáddá, pontosabban félnomáddá váló iráni népekhez az uráli eredetre visszavezethető duális kozmogonikus mítoszok. Akkor, amikor az iráni csoportok a sztyeppén vándorló életmódot folytató ugor nyelvű közösség külső befolyására átvették nemcsak a nagy presztízsű lovasnomadizmust, hanem a finnugor szellemi kultúrát, többek között a sámánizmust is, délebbre terjeszkedve – mint félnomádok – később átadták a kis-ázsiai népeknek a kozmogonikus jellegű mítoszokat.

Egy kis angyaltan

Az évszázadok során a gondolkodó ember képzeletében megannyi szörny öltött alakot,[5] amelyek az idők folyamán fokozatosan mind eltűntek, csupáncsak az angyalok, illetve a velük szemben álló ördögök maradtak meg kivételes módon. Ezért igen figyelemre méltó a Nobeldíjas argentin író, J. L. Borges azon felvetése, miszerint az Ótestamentum teremtéstörténetében Jahve az angyalokat a negyedik napon teremtette meg a zsidók hitéletében, pontosabban a második napon kezdődő, de tulajdonképpen két napon és két éjjelen át tartó időperiódusban, az éppen csak az előző napon megalkotott nap, hold és csillagok után.[6] Vagyis a mitológiai elképzelések szerint az angyalok két nappal és két éjszakával idősebbek nálunk, nem csoda hát az emberrel való szoros kapcsolatuk. Ezek az ősangyalok minden bizonnyal csillagok lehettek. „Az az elképzelés, hogy a csillagok és mennyei testek angyali lényeket jelenítenek meg és maguk is angyalok, a tisztelet tárgyai, megtalálható már a babiloni és iráni gondolkodásban” (Russel 1964: 259), de visszavezethető egészen a sumér csillagkultuszig (Deimel 1914; Delitzsch 1914). A zsidó–keresztény gnosztikusok a csillagokat ugyancsak angyaloknak tekintették, e két fogalom közelállóságára utalnak a következő példák: Jób könyvében (38,7) a forgószélből megszólaló Úr emlékezteti Jóbot a világ teremtésére: „amikor együtt örültek, (vigadtak) a hajnal csillagai és amikor mind ujjonganak az istenfiak.” Isten fiai és az ujjongó csillagok valójában ősangyalok. (Az istenfiak kifejezés - héberül bone haʾ elohim - Isten láthatatlan világához tartozó lények neve. Az Ószövetség Kr.e. 3. században készített fordítása, a Szeptuaginta angleloj-al fordítja, ami szintén angyalokat jelent). Az Ézsaiás könyvének 14,12–14-es szakaszában olvashatjuk: „Leestél az égről, fényes hajnalcsillag [Lucifer]. Lehulltál a földre, népek legyőzője!” Az Evangelium infantiae Salvatoris arabicum (Jézus gyermekségének arab evangéliuma) leírja, hogy a napkeleti bölcsek, amikor imádták Jézust, „ugyanazon órában megjelent nekik egy angyal, annak a csillagnak a képében, amely előttük vezérük volt az úton; ennek fénye kalauzolását követve eltávoztak, míg végre hazájukba értek” (Tischendorf 1876, 183). A csillag Máté evangéliumában nem Krisztus születésénél, hanem a mágusok zarándoklatánál tűnik fel. A későbbi ábrázolásokban a csillag vezető szerepét az angyal vette át

---

[5] Borges *Képzelt lények könyve* (1967) című könyvében vette számba a mitológiák legendás varázsalakjait, melyek között megannyi szárnyas teremtmény is szerepel. Ilyen szörnyek például a tritonok, hippogriffek, kimérák, tengeri kígyók, egyszarvúak, ördögök, sárkányok, óriásfarkasok, küklopszok, faunok, baziliszkuszok, félistenek, leviatánok és még más seregnyi lény. Más indíttatású Kürti László megközelítése, aki a történelem első leírásaitól az antropológiai kutatásokig tekintette át ezt a kérdést (Kürti 2007: 48–80).

[6] A Qumránból előkerült *Jubileumok könyvé-ben* (2.2.) az szerepel, hogy a világ hét fő alkotóeleme közül negyedikként alkotta meg Isten az angyalokat (https://archive.org/details/bookofjubileesor00char / p.: 11-12.). Ez azért is elgondolkodtató, mert a Bibliában számtalan helyen esik szó róluk, de teremtésük pontos idejéről, körülményéről senki sem beszél, teremtettségükre egy helyen találunk utalást (Kol 1,16). A Genesis 1,21-ben olvashatunk „mindenféle szárnyas repdeső”-ről. Érdekességképpen megemlítjük, hogy az archaikus népi imádságokban a madár nem madár, hanem angyal: „De nem madár, szárnyas angyal szárnyával” (Erdélyi 1999: 346, 95. és 526, 168. imákban), lélekvivő szerepük miatt kapcsolódhatnak egybe. Egy Pozsony megyei Királyrév községből származó mendikáló énekben a következő képben tűnik fel egy repülő alakzat: „Amott légyen szárnyas legény, ő magát angyalnak mondja, De ki légyen, Isten tudja, félek tőle” (Erdélyi 1999: 209). Közbevetőleg hozzáfűzzük, hogy az ókeresztény kortól lett a madár az üdvözült lelkek jelképe.

(lásd Nazianzoszi Szt. Gergely: Migne Patrologia Graeca XXXVII. 428A, Vanyó 1988: 601). Mindez egyértelműen bizonyítja ennek a mitológiai elképzelésnek a rendkívül archaikus voltát és univerzális elterjedését. Mindennek nyoma a magyar népköltészetben, így az archaikus imádságokban is megtalálható.[7] Az angyaloknak ez az etnospecifikus eredetű, ám később mégis egyre szélesebb körben elterjedt intenzív továbbélése a monoteista világvallásokban, majdhogynem csodaszámba menő kulturális jelenségnek számít, valójában ők az ősi, pogány istenségek „folklorisztikus túlélői" (Koltay 2011: 31). Voltaképpen az angyalképzetek olyan népszerűségnek örvendtek már a kezdetektől fogva, hogy a keresztény egyház újra meg újra kénytelen volt határozottan állást foglalni az angyaloknak a hitéletben betöltött domináns szerepét illetően. Már az Újszövetség is fellépett az angyalok túlságos tiszteletével szemben (Kol 2,18; Jel 19,10; 22,8–9). Amikor Pál apostol emlékeztette a kolosszébelieket az angyalok túlzásba vitt hódolatára,[8] Krisztus főségének veszélyeztetettségén túl valószínűleg azok ellenében is beszélt, akik a babiloni eredetű zsidó angyaltanba belevonták a pogány csillagszellemek és a négy őselem szellemi lényegének tiszteletét, és így megmásították, sőt meghamisították az angyalok dogmatikailag meghatározott fogalmát (Előd 1972). A kérdés összetettségét és állandóan visszatérő teológiai aktualitását pontosan tanúsítja az az egyháztörténeti tény, hogy már a niceai egyetemes zsinat (325) kinyilvánítani kényszerült az Atya és a Logosz egylényegűségét, ami által kikerülhetővé vált az angyalok mértéktelen, sőt pszeudó-istenekként való hódolata. A zsinat megerősítette Órigenész (184–254) nyomán azt a vélekedést, hogy az angyalokat pusztán a tiszteletadás (dulia, latria) illeti meg, de egyáltalán nem az imádás, mivel nincs isteni természetük (Tarkó 2004). A 4. század második felében a frígiai Laodikeiában II. Theodosius (408–450) alatt tartott zsinat a pogány népi szokások, ezen belül is az angyalok kultuszának felszámolását tűzte ki célul. Az 50. kánon XXV. paragrafusa kinyilatkoztatta a következőket: „a keresztények ne hagyják el Isten dicsőségét és az ő egyházát, ne hívjanak angyalokat segítségül, és ne tartsanak a tiszteletükre tiltott gyülekezeteket. Akiről kiderül, hogy erre a titkos bálványimádásra adta magát, közösítessék ki, mert elhagyta a Mi Urunkat, Jézus Krisztust, az Isten fiát, és bálványimádásra tért" (Vanyó 1983: 325).

A középkori hétköznapok túlfűtött vallásosságában a látomások, a jelenések, a kísértetek, a különféle szakrális, mágikus jelek és babonák áthatották az emberek, különösen a köznép képzeletét és mindennapjait, sajátos elegyét adva mind a szentnek, mind pedig a profánnak. A víziókban hemzsegtek a szellemek, a kísértetek, az angyalok, továbbá az elmaradhatatlan ördögök. Az angyalok közül csak a három közkedvelt arkangyalnak

---

[7] Az egyházi fényszimbolikában, a himnuszköltészetben, az archaikus imádságokban Mária az advent–hajnal–csillag jelképe lett (ahogy időnként Jézus is). Nyilvánvaló azonban, hogy a csillag–angyal–hajnal képzet ősibb, szintén felbukkan az archaikus imádságokban: „Piros hajnal hasada, Égi madár rettene" (Erdélyi 1999: 947, 283. és 1999: 552, 947. ima). Egy Nagydobronyból származó énekben az angyal–csillag azonosítás így mutatkozik meg: „Csillagai az égnek, Mivelünk énekelnek" (Erdélyi 1999: 871–872). Az angyal–csillag párhuzam a következő kontextusban tűnik fel egy moldvai szövegközlésben: „Aki megszületik a világon, az őrzőangyallal születik. S egy csillaggal az égen. S aki meghal, a csillag is megy s az őrzőangyal is" (Iancu 2013: 99).

[8] „Ne vegye el tőletek a versenydíjat az, aki alázatoskodásban és angyalok iránti tiszteletben tetszeleg, látomásaival foglalkozik, saját bölcsességétől ok nélkül felfuvalkodik" (Kol 2,18.).

tulajdonítottak a szentekhez hasonlóan határozott karaktert, egyéniséget, míg velük ellentétben ugyanezt a többi angyalról nem lehetett elmondani (lásd Huizinga 1982: 166–174). Ennek köszönhetően az emberi fantázia velük kapcsolatban szabadabban is szárnyalhatott, ami módot adott arra, hogy segítségükkel közvetlenül lehessen a természetfölöttivel, azaz az Úristennel bensőséges kapcsolatot létrehozni, áthidalva azt az óriási szakadékot, ami a reális, földhöz ragadt valóság és az elképzelt mennyország, Isten és az ember között feszült. Jean Gerson (1363–1429) (McGuire 2005) korának tekintélyes misztikus francia teológusa – akinek gyermekkorában angyaljelenése volt –, az angyalok népszerűségének ellensúlyozására erőltette az őrangyalok kultuszának hivatalos előtérbe állítását, mert így a katolikus egyház keretein belül tartva lehetségessé vált az angyalhit dominanciájának megfékezése és a papság a körülöttük kialakult divatos áhítatot nagymértékben profanizálni tudta.

Az angyaloknak az emberi tudatból való teljes eltávolítása az újkor egyik legnagyobb szellemi forradalmának számító protestantizmussal vett gyökeres fordulatot Észak- és Közép-Európában. A kartezianizmus racionalizmusának köszönhetően, majd a felvilágosodás időszakában határozott formát öltött, míg végül a modern kor pozitivista tudományosságával érte el tetőpontját (Tánczos 2008: 179; Tarkó 2004). A folyamat magát az egyházat sem hagyhatta érintetlenül. Amikor a katolikus klérus a restauráció kezdetével egyidőben hozzáfogott a szentek kultuszának visszaállításához, mindenekelőtt a középkori fantázia vadhajtásait irtotta ki. A teológusok nemcsak az angyaloknak az alsó néprétegek képzeletében való elburjánzását kritizálták, hanem rendszeresen számba vették a jó, illetve a gonosz angyalokhoz fűződő hiedelmeket, állításokat is. Például: mi következik szellemiségükből, mi a szerepük, hányan vannak, miképpen nevezik és rangsorolják őket stb.,[9] – melyeket egyrészt filozófiai tételekből levezetett következtetéseknek, másrészt a liturgiába, mint a jámbor emberek elképzelései alapján bekerült elemeknek tekintették. Mindezek a törekvések voltaképpen az angyalok mítosztalanítását szolgálták, ugyanezért végül mindössze három arkangyal (Mihály, Gábriel, Ráfael) külön ünnepnapját engedélyezték a katolikus kultúrkörben egészen 1966-ig bezárólag, azóta csakis egy összevont közös ünnepüket tartja számon a katolikus kalendárium. Az őrzőangyalok jeles napját pedig október 2-ra helyezték, melyet a 16. századtól kezdtek ünnepelni Spanyolországban, ami később a Tridentinumnak köszönhetően vált általánossá Európa katolikus országaiban.[10] Napjainkban azonban a hagyományos angyalképzet eddig soha nem látott változáson megy keresztül,[11] azaz nagymértékű profanizálódásának vagyunk szemtanúi, voltaképpen a kultúra túlzott populárissá válásával, a világ globalizációjával és a vallás laicizálódásával – például az

[9] Lásd még a skolasztika meddő kérdéseit: Fiúk-e az angyalok? Hallhatatlanok-e az angyalok? Egy tű hegyén hány angyal férhet el? stb.

[10] Az őrangyal ünnepét a jezsuiták a 18. században nálunk is erősen szorgalmazták. Ahol iskolájuk volt, és ránk maradt az iskola diáriuma, többnyire szeptember legelső napjaiban lehet olvasni az őrangyalkultusz nyomairól. Az iskolakezdési ünnepségen a legfiatalabb tanulók és az idősebb diákok vonultak fel, akiket hosszú, bokáig érő fehér ingbe öltöztettek (alba), az őrzött lelkek, azaz a gyermekek pedig mindennapi viseletükben mentek be a templomba.

[11] A neurológia tudománya arra világított rá, hogy az emberi psziché mindig is igényelte a misztikus felsőbb hatalmak jelenlétét a lelki egyensúly megőrzése érdekében. Ma már sikerült tudományosan igazolni a jobb agyféltekéhez kötődő un. „jelenlétérzést”, ami a látomások egyik lehetséges magyarázata: az epilepszia egy formája. Az agy azon területének ingerlésével lehetséges ezt a jelenséget létrehozni, amely az epilepsziás rohamban érintett (Szendi 2008: 86).

úgynevezett „New Age" mozgalom újokkultista és szellemi irányzataival párhuzamosan (Nagy 2012: 807–826). Okkal figyelmeztet tehát Borges: „Ne éljünk vissza az angyalokkal; ők az utolsó köztünk lakozó isteni lények, még a végén elreppennek." (Borges 1995: 590)

Ezen bevezető gondolatok után közvetlenül rátérünk dolgozatunk legfőbb mondanivalójára. A teológiai- és a nemzetközi folklórkutatásokból pontosan tudjuk, miszerint az angyalok szerepe mind a néphitben, mind a magaskultúrákban az évszázadok folyamán állandóan módosult: időről időre előtérbe került, illetve háttérbe szorult. Ami pedig a magyar folklórt illeti, okvetlenül meg kell jegyeznünk azt, hogy a magyarok angyalok iránti érdeklődés jól körvonalazható, alakja különleges helyet foglal el a magyar néphitben, de rögtön hozzátesszük, ez egyáltalán nem etnikus specifikum, többnyire a honfoglalás után felvett keresztény kultúrkör többnyire erősen laicizálódott, egyéni tapasztalatokkal és meglátásokkal kiegészült vallási elképzeléseit tükrözi. Számos olyan angyali megnyilatkozással (hierophániával) találkozunk a folklórban, amelynek azonban nem találjuk meg az archetípusát. Mégis, hiába vet fel az angyal alakja számtalan tudományos kérdést, a magyar folklorisztika historiográfiájából egyértelműen kiderül, hogy ennek a témának a vizsgálata sokáig elhanyagolódott. Ezért az angyalokról írt jelen tanulmányunkban szeretnénk közvetlenül ráirányítani a figyelmet arra a hiányra, amit a vonatkozó kutatás az angyalokkal kapcsolatban sajnálatosan elmulasztott. Az adott kérdéskör fölöttébb szerteágazó volta miatt most csupán az archaikus imádságokat elemezzük, ezen belül is az esti imádságok egy motívumát: az angyaloknak az emberi test körül, pontosabban a lélek megóvására létrehozott szakrális védelmi rendszerében betöltött kivételes, archaikus szerepét, mely utóbbi a katolikus vallást megelőző rendkívül ősi hiedelemrétegek kulturális továbbélését tükrözi recens néprajzi reliktum formájában.

Az imádkozás pszichológiája és az angyalok

Ma már nem kizárólagosan a pszichológiai, hanem a genetikai kutatásokból is tudjuk, hogy az ember régmúltból eredeztethető ősi félelmi ösztöne nagyon régi eredetű, sőt a legújabb kutatások alapján egyértelműen genetikailag determinált lélektani jelenség.[12] Nemcsak az idegenektől való univerzális ellenérzést fejezi ki, hanem a potenciális fenyegetést jelentő éjszakától, illetve a sötétségtől vagyis az ismeretlentől való állandó rettegést is, amikor a Gonosz korlátlanul kiterjesztheti hatalmát a védtelen emberre, megkaparinthatja annak lelkét, megbetegítheti a testét,[13] akár hirtelen halálát is okozhatja.[14] A szorongó, félelmekkel gyötört hívő ember ezért óvó égiekkel igyekszik körülvenni önmagát, valamint hozzátartozóit, sőt állatait is, hogy megoltalmazza mindnyájukat a rájuk leselkedő veszélytől, a

[12] Boldogkői Zsolt (2013) legújabb kutatásai bizonyították be: az egyik agyterület – az *amygdala* – az érzelmi központért felelős, és többek között a félelemérzet kialakításában játszik szerepet a paleolit kor óta.

[13] Erdélyi 1995: 104, 1. ima, 106, 3. ima, 112, 6. ima, 117. 7. ima stb. ráolvasás betegség démonai.

[14] A hirtelen halál és az üdvözülés motívuma az imák állandó gondolati elemei közé tartoznak (pl. Erdélyi 1999: 199. 36. ima; 447. 132. ima; 536, 172. ima; 648. 220. ima; 965. 287. ima stb.).

kárhozatba taszító kelepcétől. A Gonosz erők, a Sátán ellenében a vallásos embert az imádság ereje, a kimondott szó hatalma a tudati lét egyik fokáról a másikba lendíti át, lehetővé téve a gyarló ember Istennel való közvetlen viszonyát,[15] mellyel biztosítani kívánja a gondviselést, végső soron pedig az üdvözülést, azaz a mennybe jutást. Az este és a reggel rendszeresen elmondandó imák elvégzésének indítékát már a 325-ös niceai zsinat egyik passzusa is megindokolta: „Oratio ad vesperas persolvitur eo tempore, quo descendunt angeli Dei ad custodiendos omnes dormientes, et somno sopitos a tenebris noctis, et ab hostibus diaboli, et ab hostibus diaboli, et ascendunt angeli diei e terra abeunte die, et nocte ingruente”[16] (Roskovany 1861: 11, Corrain–Zampini 1972: III. 600).

Az őrzőangyalok megjelenése az archaikus imádságokban

Az archaikus népi imádságok pontosan megnevezik, miképpen kapták meg az angyalok az emberek őrzésének magasztos feladatát. Lényegében egy elhalványult aetiológiai, pontosabban kvázi eredetmítosszal állunk szemben, mely hatásos identitást támogató pszichológiai eszköznek is számít, mint ahogy ez egy máriagyűdi kegyhelyen gyűjtött imádság részletéből felsejlik:

„Istennek hív szent angyala,
Engem, ki őrzésed alá
Az Úr kegyelmességiből
Bízottam anyám méhiből,
Világoddal ma látogass,
Őrizz, vezérelj és támogass.” [17] (Erdélyi 1999: 329–330, 87. ima)

A fent idézett motívumban az isteni megbízatás egyfajta interpretálása mellett visszatükröződik az ókori görögök azon nézete, hogy a kezdetekben többnyire jóindulatúnak számító démonok[18] kimondottan egyes emberek mellé lettek kirendelve már az anya-

---

[15] Erről bővebben Erdélyi 1999: 40–41.

[16] „Az esti imádságot abban az időben végezzük, amikor Isten angyalai leszállnak a (földre), hogy őrizzenek minden alvót és az álomtól öntudatlanná váltakat az éjszaka sötétségétől és az ördög ellenséges erőitől, ártalmaitól, a nappal eltűnésével, az éjszaka beálltával a nappal angyalai felszállnak a földről.”

[17] „…Hív szent angyala Engem, ki őrzísed alá vettíl, Bízottan mi anyám hibű Fínyedde(l) látogass, Őrizz, vezírölj, minden jóra igazgassá', amen” (Erdélyi 1999: 338, 91. ima). „Mivel má' bésötétedék, Kérünk, Teremtőm, tégedet, Hozzánk kegyelmességedet, Mutasd szokott őrzésidet. Gaz álmok távol essenek, Rut látásink elvejszenek, Sátánok megköttessenek. Az Uristennek hét szent angyala, Engem őrzésid alá bizottan Az anyám méhéből,
Fényidvel vezérelj ,Hogy ördögnek álnoksága ne árthasson” (Takács György, Gyimesközéplok, Hidegség, 2004). Ezeknek az imádságoknak az előképei, szövegváltozatai feltűnnek 17–18. századi imádságoskönyvekben. énekeskönyvek – *Cantus Catholici* (1792), *Cantionale Catholicum* (1676, 1719) – egyes kiadásaiban, valamint ponyvákon. Minden részletre kiterjedő elemzésüket olvashatjuk majd Takács György Angyalok csenditének. Archaikus népi imádságok a régi Csíkszékről című, ebben az évben megjelenő könyvében.

[18] A középkor kozmológiájában tűnnek fel azok az „intelligenciák”, amelyek a később rosszindulatú démonokkal szemben tiszta szellemi lényeket jelentenek (Kákosy 1978: 268).

méhben, akik az adott személyt segítően kísérik születésétől fogva egészen haláláig. Az apostolok idejétől fogva élt az a mély hit, miszerint az angyalok befolyásolják az emberi életet. A középkori teológiai gondolkodás úgy tartotta, hogy az ember születésével nemcsak a lelkét, hanem egyidejűleg még az angyalát (őrangyalát) is megkapja.[19]

Az ember körül kialakuló védelmi rendszer felépítése: a dualitás és a négyesség

A nagy múltra visszatekintő archaikus imákban szereplő angyalok azonban nem egyedüli őrzői az embernek, hanem az Úristennel és Jézussal, továbbá Máriával, illetve a szentekkel, apostolokkal, és bizonyos szakrális tárgyakkal, jegyekkel együtt hozzák létre azt az erős defenzív rendszert, amelynek segítségével felvehető a harc az alattomban támadó gonosszal.[20] A gonosz elleni mágikus segítségnyújtás első lépése az ember „életterének",[21] a mikrokozmosznak, vagyis a lakóháznak – ami *imago mundi*, a világ tükörképe – és azon belül minden négyszögletű tárgynak,[22] azaz ezek négy sarokszögletének a mágikus „levédése."[23]

Az isteni sereg – közülük is legtöbbször a négy angyal – mindenekelőtt ezt a veszélyeztetett négyszög alakú emberi világot mint mikrokozmoszt birtokba veszi, azaz megszállja.[24] Többek között V. V. Ivanov mutatott rá arra, hogy az ilyen négytagú rendszerek,

---

[19] Erről lásd Daniélou (1997: 73). A 13. század második felétől a 16. századig rendkívül népszerű *Legenda Aurea* ugyanerről tesz említést: „A jó angyal őrzi az embert születése előtt, még anyja méhében, majd az anyaméhből való megszületése után is" (Voragine [1990]: 236–238). Pongrácz Eszter szerkesztményében az egyik őrangyal imádságban ez a gondolat így olvasható: „Kérlek téged, édes őrzőangyalom! Mivel az Urtól így reád bizattam, hogy ennekutána is őrizz, oltalmazz meg halálom órájáig minden gonosztól és viseld gondomat, vezérelj és igazgassad minden utaimat, hogy halálom után veled együtt örökké élhessek" (Pongrácz 1801: 85).

[20] Ez utóbbit az imák többféleképpen nevezik meg: damion (Erdélyi 1999: 95, 1. ima), ördög (Erdélyi 1999: 247, 54. ima), sátán, sárkány (főként az Antiochiai Szent Margit imádságokban szerepel, lásd Erdélyi 1999: 162, 20. ima), igizetek (Erdélyi 1999: 841, 252. ima), rossz emberi szándék (Erdélyi 1999: 894, 269. ima), rossz lélek (Erdélyi 1999: 447, 132. ima), nehéz álom: „Nehéz álom el ne nyomjon, Az ellenség meg ne csaljon." (Erdélyi 1999: 224, 45. ima – vö: A Christe, qui lux es et dies [Krisztus, ki nap vagy és világ] esti himnusz egy szakaszával: „Ne gravis somnus irruat, Nec hostis nos subripiat" [Nehéz álom ránk ne jöjjön, Ellenség minket meg ne csaljon].

[21] Jób könyvében szerepel, hogy a mennyei vigyázók patronálják Jóbot, ezért mondja az Úrnak a Sátán: „Avagy ok nélkül féli-é Jób az Istent? *Nem te vetted-é körül őt magát, házát és mindenét, a mije van?*" (Jób 1,9–10)

[22] „Az én házamnak vas ajtaja, Tömgyén az ablaka, Annak négy sarkán négy szép őrzőangyal van" (Erdélyi 1999: 207), „Az ajtómba négy szép őrzőangyal" (Erdélyi 1999: 212), „Ablakimon, házam nígy szöglettyi(n) négy őrzőangyal" (Erdélyi 1999: 407, 117. ima), „Kertye, kertye, Paradicsomkertye, Négy szögletibe négy angyal" (Erdélyi 1999: 249) és így tovább. Megjegyezzük azt is, hogy Takács György vette észre a latin angelus–angellus (angyal– kis szeglet, zugocska) kifejezések hasonlóságát.

[23] „Házunknak négy szögin négy őrző angyal· őrizz" (Erdélyi 1999: 301, 75. ima). Valószínűleg ez kapcsolatban áll a közép-európai négyszögletű paraszttház női és férfi térfélre való, egymástól izolált tagolásával is (Gunda 1961: 247–268). Nyilvánvaló, hogy a férfiaknak a női térfélen való tartózkodása mindenütt (beleértve a nomádok jurtáját) szigorúan tiltott volt, mivel nem tudatosult misztikus veszélyt jelentett. Nem beszélve arról, hogy az exogámia révén a nő ráadásul permanensen megtűrt idegennek számított.

[24] A magyar néphitben szimbolikus jellegű az az elzárás, amikor csak a négy sarok szerepel. „Villámlós időben egy kenyeret négyfelé vágnak s a darabokat a ház négy sarkára helyezik, sót tesznek a fürdőteknő négy szögére s a gyermekágy négy lába mellé, kolera járvány idején egy-egy kitömött bábut állítanak a falu négy végébe, négy részre tört abroncsdarabot szúrnak a vetés négy szögébe" (Szendrey 1934: 11).

rendezőelvek illenek bele a négy világtájnak megfelelő horizontális irányultságú világmodellbe, amely már a felső kőkorszak társadalmában megfigyelhető volt. „A négyszögletes séma a világot leíró bináris szemantikai oppozíciók[25] osztályozási rendszerét foglalja magába (fent–lent, jobb–bal), vagy a világ legalapvetőbb elemeit (tűz–víz–föld–levegő), a statikus egység képzetét kelti, amely integrálja a Kozmosz fő jellemzőit.” A világ térbeliségét (égtájak, irányok, középpont), valamint az idő koordinátáit (a világ négy korszaka, az emberi élet négy szakasza, a napszak négy része, a négy évszak, a négy világtáj stb.) szemlélteti, ezen túlmenően a társadalmi osztályozás elemeként is szolgál (Tokarjev 1988: 197)[26]. Ennek a négytagú struktúrának felelhetett meg a négy állat megfelelő szimbóluma, amelyeket a világ négy tájának valamelyikével és különféle jelekkel, például állatokkal,[27] madarakkal, istenekkel (Meletyinszkij 1985: 277), szelekkel (Bosnyák 2001: 28), fákkal, színekkel,[28] folyókkal[29] hoztak összefüggésbe.[30] Univerzális szimbólummá lett, a kereszténységbe is bekerült, melynek egyik legtitokzatosabb példáit a Jelenések Könyvében (7,1.) találjuk meg.[31] Nem véletlen tehát, hogy az archaikus imákban a sarkokat többnyire angyalok vigyázzák,[32] mely sarokpontok egyben a mikrokozmosz markánsan kirajzolódó sajátos jelentésű határvonalai is. A szakrális megszállók ezt a négyszög alakú

---

[25] Hozzátesszük: a megfelelő oppozíció a tényleges konkrét helyzethez igazodva választható ki. A mitológiai szimbolikus klasszifikációk paneljei az ember legegyszerűbb térbeli és érzékelési tájékozódásának megfelelő szembenállások, „melyeket később objektiválják és kiegészítik a kozmikus tér- és időkontinuumban meglevő legegyszerűbb viszonyok, a szocium és a kozmosz, a természet és a kultúra határán álló viszonyok, egészen az elvontabb oppozíciókig, továbbá az alapellentétekig, majd a szakrális–profán oppozícióig” (Meletyinszkij 1985: 297–298).

[26] A négyes és a hármas szám kiemelt szerepet játszik a művészetekben is (lásd pl. Farkas elemzését a hármas számról Ottlik *Buda* című regényében (1993)).

[27] Ezekiel próféta könyvében (Ez 1–3) Isten trónusánál négy mennyei élőlény (kerub) áll. A Jelenések könyve 4. részében ugyancsak „négy lelkes állatok”-ról (kerubokról) esik szó, akik a Paradicsomot védik.

[28] A kínai rendszerből a színekre hoz példákat Meletyinszkij (1985: 301–302).

[29] Ezek leképeződése a Bibliában szereplő édenkerti négy folyó.

[30] Ezt hosszasan taglalta Meletyinszkij: „Az antropomorf vagy zoomorf lények, istenségek vagy más mitikus lények, amikor őr szerepében jelennek meg, számos esetben a négy égtáját személyesítik meg, tehát a horizontális kiterjedésű négyszögletes világmodell négy sarkát. […] A négyszögletes, horizontális elrendezésű világmodell az égtájaknak abból a betájolásából vezethető le, amelyről Cassirer írt, s ez rárakódik a kozmogonikus mítoszokból eredetezhető olyan elképzelésre, hogy a föld a világtengerből emelkedett vagy emeltetett ki. Ezenkívül az égtájaknak megfelelő horizontális tájolás némiképpen a vertikális modellel is összeolvad úgy, hogy az észak (néha a kelet) azonossá válik az alullal, a dél pedig a fenttel” (Meletyinszkij 1985: 277–279). Hozzátesszük, hogy például ez utóbbi a kínaiaknál mutatható ki, akiknél a fő égtáj a dél, ezért lesz a napfelkelte a baloldal, míg a nyugat a jobb, ami későbbi, kivételes fejlemény eredménye.

[31] „Ezután négy angyalt láttam, a föld négy sarkán álltak. Feltartóztatták a föld négy szelét” (Jel 7,1). Nem véletlenszerű az sem, hogy „a város [a mennyei Jeruzsálem] négyszögben épült” (Jel 21,16, 1Móz 3,24).

[32] Az indiánoknál, a finnugor és más archaikus kultúrájú etnikumoknál, de többek között buddhista vallást gyakorló népeknél, a japánoknál, az észak-oroszoknál, sőt a balti letteknél a szvasztika szimbolizálja, mely a paleolitikumig visszavezethető. Az északi–déli–keleti–nyugati égtájak horizontális eloszlásával összekapcsolódott a természeti népek mitológiájában az alsó–középső–felső világ vertikális elgondolása. Ez utóbbi később beépült az eurázsiai és az amerikai őslakosok sámánizmusába. Hozzáfűzzük, hogy a négyes szám vonatkozásában létezik kivétel is, mégpedig a kínaiaknál (tőlük vették át a kelet-ázsiaiak), ahol a négy szerencsétlen (*tetrafóbia)*, a halállal összefüggő számnak számít, vélhetőleg főleg azért, mert összecseng fonetikailag a halált jelentő szóval, úgy mint ahogyan a fehér színt a régi magyaroknál is a gyász színének tekintették. Ez így van jelenleg is a keleti népeknél (pl. japánoknál, kínaiaknál és az ortodox zsidóknál).

mikrovilágot, teret birtokba veszik, majd háromszor megkerítik,[33] megkerülik, azaz mágikus kört húznak köré,[34] melynek révén a poláris, az anyagi, a földi világból, vagyis a mikrokozmoszból átemelkedik az égi, a tulajdonképpen az eleve megszentelt isteni világba, a makrokozmoszba. Így minden, ami eddig a mikrokozmoszhoz tartozott, a legmagasabb szakrális oltalom alá kerül. Ennek a nélkülözhetetlen mágikus cselekvésnek a végrehajtása elsősorban Jézus privilégiuma, de őt helyettesíthetik az angyalok.[35] Ahogyan Jézus és az égi személyek[36] birtokukba veszik a házat, és elfoglalják ebben a szakrálisan teljesen körülzárt struktúrában védő pozíciójukat: az ember hajlékából „Úr háza", azaz szent tér lesz, a kozmogónia megismétlése. Ebben a rendszerben Jézus vagy az angyal (arkangyal, őrzőangyal) a ház közepét foglalja el.[37]

---

[33] A haldoklót és a beteget is megkerítik (Balázs 2001). A moldvai szövegekben a ház megkerülése magasabb szinten az üdvözölés szimbóluma (Takács 2011: 37).

[34] „Kerüli az angyal a házamat" (Harangozó Imre pusztinai kéziratos gyűjtése). „Körűjj körül, őrzőangyal, Őrzőangyalom, légy velem" (Erdélyi 1999: 881). A *kör igencsak fontos mitopoétikus* jelképnek tekinthető, többnyire a legmagasabb rendű tökéletességet jelenti, az élet körforgásának, a psziché teljességének archetipikus képe, az Én szimbóluma. Így például egy 17. századi körbe rajzol Mógen Dóvid-ot (Dávid pajzsa) ábrázoló amuletten a kör külső részén az Éden négy folyójának neve olvasható, a kör ívére pedig az embereket Lilithtől megvédő négy angyal nevét írták, a dupla háromszög szimbolizálja a Teremtő, a Tóra és Izrael két dimenziójának kapcsolatát (Unterman 1999: 145). A kereszténységben Jézus az őt körülvevő négy evangélistával és a 12 apostollal kör alakzatban helyezkedik el. Mint tudjuk, többek között Jung mutatta ki, hogy léteznek olyan pszichológiai és művelődési konstans jelenségek, illetve formák – ilyen például a fentebb már érintett kör és a négyzet –, amelyek megtalálhatók a különböző, közvetlen kapcsolódásban nem levő kultúrkörökben is. Ezek az emberiség kollektív tudattalan emlékezetének megnyilvánulásai, amelyet a svájci pszichiáter archetípus terminológia néven vezetett be a nemzetközi pszichológiai szakirodalomba.

[35] Az angyal és az időnként hozzárendelt szent kereszt egymást erősítik az imádságokban: „Szobám négy sarkán négy szép őrzőangyal, Közepibe szent köröszt, Kerüljetek, körösztök, Őrizzetek, angyalok" (Erdélyi 1999: 348, 96). Nem véletlen a kereszt előfordulása és összefüggése nemcsak a négyzettel, hanem a körrel is. A kozmikus rend, az égiek- az antropomorf istenség ikonja, azaz a legmagasabb szakrális értékeket képviselő jel. A kör és a kereszt a világmindenség középpontja és négy főiránya, így a négy és a kör együttese szintén igen erős defenzívát jelent. „A kereszt jelének alkalmazása kapcsolatban áll az archaikus települési formákkal a kései kultúrák egész sorában – az ókori egyiptomi kultúrában (ahol a települést jelölő hieroglifa egy körbe írt kereszt), a dél-ázsiai kultúrákban az amerikai indiánok kultúrájában, ahol ez a jel hasonlóképpen a 4-es szám szimbolikájához, rendkívül gyakori (Ivanov 1986: 132). A legkülönfélébb kulturális és történeti hagyományban az életet, a halhatatlanságot, anyag és szellem egységét jelképezi. Nem csoda hát, hogy a rítusokban, mágiákban, a jóslásban, de a hétköznapi életben is olyan hangsúlyos bajelhárító, mágikus szerepet játszik. A kereszt a keresztény ókor és a koraközépkor vallásosságában és művészetében győzelmi jelkép, „az üdvösség fája, melyen Krisztus királlyá dicsőül" (Bálint 1989: 214). A világvallásokban is kulturális reliktum, kivéve az Észak-Kaukázusban élő cserkeszeket (adigéket, kabardokat), akik jelenleg felületesen iszlamizálódtak, de két évszázaddal ezelőtt még keresztények voltak, s akiknél mind a mai napig megőrződött a kereszt, bajelhárító funkciója. Paradox módon a tőlük nem messze élő csecseneknél és a velük közeli nyelvrokon inglusoknál (vagyis vajnahoknál) is, a kereszt *apotropaikus* jel.

[36] Erdélyi 1999: 214. A 12 apostol (Erdélyi 1999: 214, 41. ima), 12 mártír (Erdélyi 1999: 320, 84. ima), Szent Benedek (Erdélyi 1999: 881), Szent Péter (Erdélyi 1999: 882), Szent Vendel (Erdélyi: 1999: 214, 41. ima), Szent Antal (Erdélyi 1999: 464, 140. és 510, 161, Erdélyi–Kallós 1999: 512), Boldogasszony háza lesz (Erdélyi 1999: 217) stb.

[37] Néhány imában a megszentelt mágikus középponthoz szent jegyek, attribútumok társulnak, erősítve a szent közép funkcióját (szent kereszt, forgó kerék, arany oltár, terített asztal, pohár, pad, szék, ágas, Jézus szétfolyó piros vére (Bod 1898: 249, idézi Erdélyi 1999: 187), *apotropaikus*, defenzív erejüket még nyomatékosabbá teszik a társult égi személyek – Jézussal az élen.

„Az én házamba Szent Antal,
Közepibe szent ótár,
Szent ótáron szent levél,
Négy szegibe négy angyal,
Közepiben arkangyal.” (Erdélyi 1999: 510, 161. ima)

A szent közép értelmezéséhez Eliadet idézzük, aki a középpont szimbolizmusáról szólva kijelentette: „A közép szimbolikája városok építésénél épp úgy szerepet játszik mint a házakénál: minden megszentelt hely valójában egy 'közép', minden hely, ahol a szent és az isteni láthatóvá válik és ahol megvan a lehetőség, hogy a föld szintjét áttörjék a menny szintje felé”.[38] Ez a fent vázolt hármas szintű defenzív struktúra, amely a természeti népek kereszténység előtti sámánizmusát is jellemzi és az univerzális, valamit a duális jellegű szemantikai szembeállításból származik, nevezetesen a kint–bent, lent–fent, elöl–hátul bináris oppozícióból vezethető le.[39] Vagyis az archaikus, univerzális, duális, sőt triális világmodellben[40] az angyalokra komoly szerep hárul, hiszen őrt állnak minden szegletben.

Továbbmenően a következő nagy fontosságú angyali teendő az emberi test és a lélek védelmének biztosítása.[41] Az emberi test viszonylatában a fej elsődleges őrzése azért rendkívül kiemelt megbízatás, mert az egész embert, a mikrokozmoszt jelképezi, ami közvetlen érintkezésben áll az éggel, a világegyetemmel, a makrokozmosszal. A fej az életerő, a bölcsesség, a szellem, a lélek princípiuma. Ezért a fej (a koponya) megkülönböztetett oltalmazása már a korai archeológiai leletekből is egyértelműen megállapítható.[42]

Annak ellenére, hogy állítólag a magyar néphitben nem ismeretes a lélek sem testben elfoglalt székhelye, sem „mibenléte”, mégis egyesek rámutattak nemcsak arra, hogy

---

[38] A „szent hely” eredeti értelemben olyan hely, ahol a „természetfölötti” az embereknek „megnyilvánul” – ahol az ember kapcsolatot teremt a túlvilággal (Lásd részletesen: Eliade 1951: 333).

[39] A konkrét szituációnak megfelelően a nap–hold, sötét–világos, nyugat–kelet, éjszaka–nappal, angyal–ördög, jó–rossz, pozitív–negatív, jobb–bal, férfi–nő, kék–piros, fehér–fekete, főtt–nyers és így tovább (Veres 1975, 1976, Meletyinszkij 1985: 275, Deák 2012: 203–205).

[40] Ilyen triális modellt tükröz Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész (i. e. 5. század) *A mennyei hierarchia* című műve, melyben a szerző kilenc hierarchikus angyali rendet állított fel, amely három triádra oszlik: a 3. szférában, a 9. helyen állnak az arkangyalok, legalul pedig az alsóbbrendű angyalok (róluk sok szó esik pl. Saramago *Káin* c. nemrégiben megjelent regényében).

[41] Lásd ennek előfordulását az archaikus imákban: „Engem őröz három angyal, Egyik őrzi testemet, *Másik őrzi lelkemet*, Harmadik őrzi végórámat” (Erdélyi 1999: 446, 132. ima) stb.

[42] Nem kizárólag a honfoglaló magyarok és az obi-ugorok temetési szokásai utalnak a koponyakultuszra, hanem a világon szinte mindenütt meghonosodott koponyalékelések, trepanációkon túl a halotti maszkok és nyílászáró fémlemezek és egyéb anyagok (kövek stb. Szimcsenko 1996: 44) alkalmazása a rituális életben szintén releváns szerepet töltenek be. (A kérdéskör tudománytörténeti áttekintését és bírálatát lásd Veres 1996: 53–66.) Ez a temetési rítus nem pusztán a honfoglaló magyaroknál és legközelebbi nyelvrokonainknál, az obi-ugoroknál köztudomású, hasonlóképpen létezik a cseremiszeknél és finneknél, szelkupoknál, nganaszánoknál, az ókori egyiptomiaknál, kínaiaknál, szkítáknál, úgyszintén a sumérokná, indiaiaknál, az eszkimóknál és a dél-amerikai indiánoknál, a kurdoknál, a vietnámiaknál, sőt az ortodox zsidóknál is. Mi több, az alsó világba eksztázisban leereszkedő szibériai sámán esetében is lényeges szerepet játszik a fej mindenáron való megóvása maszkkal vagy a fejfedőről (Szimcsenko 1996: 120) lelógó csengőkkel és csüngőkkel, nehogy az alvilági szellemek meglássák, felismerjék az arcát, mert ebben az esetben nem tudna visszatérni az emberekkel benépesített középső világba.

a lélekdualizmus csökevényei egész Európában megtalálhatók, hanem az észak-eurázsiai lélekdualizmusig visszavezethetők. Sőt, e jelenség mind jellegében, mind elterjedésében szervesen kapcsolódik az észak-amerikai kettős lélek ideájához is. Ennek a néprajzi, folklorisztikai empirikus ténynek a kultúrtörténeti jelentőségét az archaikus eredetű lélekkel összefüggő dualizmus széleskörű elterjedtségének keretében nyeri el. Annál is inkább, minthogy a természeti népek lélekhitéből vett reprezentatív tényanyag alapján jól bizonyítható, hogy egész Észak-Eurázsia népeire (a finnugor népekre) a dualisztikus pluralizmus jellemző, melyben egyrészt a szabadlélek,[43] másrészt a testlélek[44] általában több, differenciált fajtáját különböztetik meg. Témánk szempontjából igen lényegbevágó Paulson neves észt tudós észrevétele az intellektuális „énlélek-ről", ami éppúgy, mint a szabadlélek, többnyire a fejben székel, mivel azt a gondolkodás és az akarat hordozójának tekintették. Nem véletlenül hangzik el tehát a fej megóvásának kérelme az archaikus népi imákban, melyből pontosan kitűnik az az ősi elképzelés, hogy az emberi fej a lélek lakhelye,[45] ennélfogva a gonosz kísértésének, támadásának kereszttüzében áll, ezért mondja az imádkozó:[46]

> „Oh te gonosz sátán, ne kisérgess engem,
> Mert van nekem fejem,
> Fejem az Úrjézus Krisztus." (Erdélyi 1999: 159, 19. ima)

A leghatalmasabb védő maga az Úrjézus, de mellette az angyalok triásza is megszállhatja a fejet.[47]

---

[43] A szabadlélek (külső lélek, tükörkép vagy árnyéklélek, hasonmás (alterego, double, hamr, fylgja stb.), az életerő székhelye és a természetfelettivel való érintkezés letéteményese. A testen kívül tartózkodik. állandóan vagy ideiglenesen, elszakadhat tőle, mégpedig álomban, transzban, betegségben és így tovább. Az ember halála után pedig tovább él, de eltávozik a testből (ez utóbbihoz Somfai 2013). Ezekről részletesen most nem szólhatunk.

[44] Az életlélek (életerő lélek, szervlélek, leheletlélek – vö. héber nefesh, görög pneuma, latin spirit*)* a testben immanensen jelenlévő testlélek, amelyet meghatározott testi szervekhez és azok funkcióihoz kapcsoltak, főleg a szívhez vagy a vérhez, a fejhez, az agyhoz és a vérrel bőségesen ellátott szervekhez (tüdő, máj, vese, csontok, gerinc). Abban létezik, manifesztálódik és testi funkciók révén mutatkozik meg (lélegzet, lehelet, vérkeringés, sperma) stb.

[45] Paulson 1958. Az Eurázsia legészakibb részén Tajmir félszigeten élő nganaszánoknál, akik az uráliak szamojéd alcsoportjába tartoznak, mitológiájukban a fej (a szem, a haj, a szív, a has, a bőr, a gerinc hiedelemköre azért sokatmondó, mivel szoros érintkezésben állnak az égitestekkel is) többnyire a teljes embert, vagyis annak testi és érzelmi életét együttesen képviseli (Dyekiss 2013, kézirat, B. O. Dolgih (1976), valamint a nemrég elhunyt Ju. B. Szimcsenko (1996) és felesége, G. Afanaszjeva (*Nganaszankaja mitologia* I–II. Moszkva, 1992) munkásságát, továbbá ehhez a kérdéskörhöz a litván tudós K. Labanauskas művét (2001). Dyekiss Virág szíves közléséből tudjuk, hogy az „elme, ész" jelentésű *korsze* szó is azon kifejezések közé tartozik, melyet a nganaszan anyanyelvűek főként a *lélek* szóval fordítanak, a *szidenke* szó pedig az árnyéklelket jelöli, melyet G. N. Gracsova kutatásai (1983) igazoltak: etimológiailag egyértelműen a *kettő* szóból származik – jóllehet elsődleges értelme árnyék, tehát a lélek dualizmusának meglétére utal (Szimcsenko 1996: 121).

[46] „Mennyország a sövegem, Isten az én fegyverem, Menny el, Sátán, ne kisércs engem, Fejem az Úrjézus Krisztus, megfelel az én képembe, Szájj bé szívembe" (Erdélyi 1999: 235, 49. ima).

[47] Ezek többnyire arkangyalok. Ezenfelül Jézus szent vére, Krisztus koronája, Mária – Boldogasszony, a szentek, a 12 apostol, kereszt.

„Három angyal fejem felett
egyik őriz
másik oltalmaz
a harmadik felvisz paradicsomba.” (Erdélyi 1999: 344, 94. ima)

A fej után a test elülső részének, a mellnek[48] és a vállaknak az elfoglalása következik;[49] majd ezt követően az angyalok az alsó testrészt és a lábakat veszik birtokukba,[50] minthogy ezek felelnek meg a fej oppozíciójának. Ezért nem csak a fejen lévő nyílásokat elengedhetetlen megvédelmezni,[51] de a test egyéb ilyen jellegű részeit is,[52] amit a hagyományos halotti temetési rítusok folyamatosan bizonyítanak a paleolitikumtól kezdve egészen a recens néprajzi anyagig bezárólag a tradicionális kultúrával rendelkező etnikumok esetében (Veres 1996: 53–66). Tudniillik az ember alsó testrésze közkeletű hiedelem alapján azért veszélyeztetett, mert az ártó lelkek, alvilági démonok, az ördög térféléhez tartozik (ez utóbbi legalábbis a középkor óta). A mellkas angyal általi „szakrális megszállása” azért szükségszerű, mert valószínűleg koherens a szervlélekhez fűződő ősi lélek elképzelés egyik fajtájával. Ugyanis a jonh,[53] junh, juh, joh, inh, ih stb. szavak bizonyos altestbeli szervek és a lélek korrelációjára vonatkozó igen ősi „reális” felfogásnak a maradványai; a léleknek, közelebbről az érzelemnek a székhelye (Szendrey 1971: 364). Pais Dezső azt az álláspontot képviselte, hogy ezek a fentebb felsorolt kihalt szavak megelőzték a szív (cor) szót, ami később lépett fel a lélekképzettel összefüggésben (Pais 1975: 186–187). „Ahogy a kereszténységet az életadással, a felsőtest rendezetten működő funkcióival – a szívvel, a fejjel és a vérrel kötötték össze –, úgy a nem keresztényinek tartott elemeket az alsótest szabályozhatatlan, romlott funkcióihoz társították” (Tóth G. 2001: 146), amelyet kizárólag csak bal kézzel lehet érinteni.

Az ember körül kiépített, hierarchikus defenzíva kettős, azaz vertikális és horizontális síkon zajlik, melyet egy Pest megyéből, mégpedig Örkény városából származó ima invokációja pontosan tükrözi:

---

[48] „Négy szép angyal a mellemen” (Erdélyi 1999: 932).

[49] Bizonyos esetekben a vállakra is angyalok szállnak. Egy kaposvári védekező imában a következő variánssal találkozunk: „Két szárnyas angyal az én vállaimon” (Erdélyi 1999: 220, 43. ima). Egy boszorkánynyomás megelőzésére szolgáló ráolvasás megnevezi a vállon hordozott angyalok megbízatását: „Két vállamon őrző angyal a lelkem őrzi” (Pócs 1986: 94, 7).

[50] „Három angyal őriz engem, Egyik fejtől, Másik lábtól Harmadik a bűnös lelkem várja” (Erdélyi 1999: 110, 5. ima). Egy ijedségre való ráolvasásban pedig a következőképpen található meg: „Egyik alant [azaz lent], másik magán, harmadik serkentgeti”(Pócs 1986 II: 34).

[51] Hiszen a szem, az orr, a száj, a fül összefügg a tudattal, a lélegzéssel, s valószínűleg a lélegzetlélekkel.

[52] Sőt, a velünk nyelvrokon finnugor népek hagyományos viseletén ma is mágikus bajelhárító jeleket hímeznek a ruha nyílásai köré, melyek hatását színekkel is fokozzák, például pirossal és kékkel, ami szintén duális gondolkodásra utal.

[53] Pais ezt a szót tartja a lélek eredeti magyar terminusának.

„Atyaisten, légy velünk,
Fiúisten mellettünk,
Szentlélekúristen lebegjen fölöttünk,
Szűz Mária előttünk,
Szent János evangélista hátunk megett,
Jobb felől Szent Mihály arkangyal,
Bal felől Pádua Szent Antal,
Két koronás angyal két vállainkon,
Krisztus teste szánkon." (Erdélyi 1999: 180, 26. ima)

A két angyal általi megszállás motívuma[54] pedig egy másik duális szembeállítást is indukál, a bal és a jobb (vagyis a jó és a rossz) fogalmát, mely előbbi elképzelés többek között a vallástörténet és a kulturális antropológia (néprajz–etnológia) igen izgalmas kérdése.[55] Szerepel már az ókori zsidó, [56] majd a moszlim angyal elképzelésekben is, sőt egész biztos, hogy az előbbiből vették át a kora keresztény írók. Egy szerzőt emelünk ki, éspedig Alexandriai Kelement (~ † 215), aki úgy vélte, hogy a jobb és a bal oldali angyalok külön szerepet kapnak (Pleşu 2007: 21). A jobb oldaliak azok lelkével foglalkoznak, akik megjavultak a bűnbánat révén, míg a bal oldaliak – az archaikus szemiotikai univerzálénak megfelelően – a pokolra jutó bűnösöket büntetik, mint ahogy a kereszténységben az Utolsó Ítélet eljövetelekor, feltámadáskor az Úristen jobbján foglalnak majd helyet a „jók", balján pedig a „rosszak".[57] Különös, hogy az archaikus imáinkban általában nincs különbség a bal és jobb oldalt elfoglaló angyalok között, ezért mindezt feltehetőleg későbbi jelenségnek kell tartani.[58]

---

[54] Az archaikus hagyomány úgy tartja, hogy az embernek egyszerre létezik angyala és démona. A kereszténységben a démonból is angyal lett: „az egyik az igazságosságé, a másik pedig a gonoszságé" olvashatjuk Hermasz *A Pásztor* című őskeresztény iratban (Vanyó 1988: 153). Ezt a gondolatot vette át Órigenészs (Daniélou 1997: 81–82). Lásd még Voragine-nél:„Mindenki mellé két angyal adatik: egy gonosz, hogy megpróbáljon, s egy jó, hogy őrizzen, oltalmazzon." A moldvai magyarfalusiak úgy gondolják, hogy az ember születésekor vagy a kereszteléskor nemcsak őrzőangyalt, hanem egy rossz, ártani tudó angyalt is rendelt az isten (Iancu 2013: 99, 103, 105).

[55] A jobb és a bal kiemelt motívum a folklórban. A gyimesvölgyi magyarok „azokat a kis bubákat, akik a bűnös anyatejből nem szoptak, s meghaltak, azokat az angyal teszi az Istennek a jobbja felől, s azokat, akik szoptak a bűnös anyatejből, azokat egy angyal elragadja, s keresztül tartja egy lángon. Egyik angyal adja a másiknak, s teszi a Jóistennek a balja felől. Akkor azokból lesznek az angyalok" (Bosnyák 1982: 70). A jobb és bal fogalmának a kulturális antropológiában is igen nagy irodalma van (Needham (ed.): 1973, Veres 1975: 83–92, Ivanov 1984: 48–66).

[56] A zsidó hitvilágban az isteni jelenlét négy angyala közül Miháél arkangyal a dicsőség trónjának jobb oldalán, a földön pedig ennek megfelelően az alvó emberek jobbján, Gabriel Isten balján és az alvók bal oldalán, Ráfael a dicsőség trónja és az emberek háta mögött áll. Uriél pedig a másik három arkangyallal együtt veszi körül a Dicsőség Trónját, ahol Isten és az emberek előtt foglal helyet (Unterman 1999: 76). Több példát hoz más népektől Ivanov (1984: 56).

[57] A kínai konfucianizmusban, illetve az ősi kínai kultúrában a „jobb" pozitív szemantikája és a „bal" negatív jelentéssel bírt, különböző okok miatt a későbbi időkben felcserélődött.

[58] „Jézusom előttem, Boldogságos szép Szűz Mária édesanyám mellettem. Két karomon két karangyal, Egyik őriz, másik vigyáz, A harmadik fejem felett lelkemet várja. Szűz szent keresztek, Őrizzétek az én házam táját Éjfél előtt, éjfél után" (Erdélyi 1999: 890). Eltérést csupán az égi hierarchia mutat a szolgáló szellemek elhelyezkedésében.

„Három angyal fejem felett.”Az angyalok és a hármasság kérdése

A fej és a test egyes részeinek angyalok általi megszállását bemutató példánkból az is nyilvánvalóvá vált, hogy a hármas szám is kitüntetett szimbolikus jelentőséggel bír az archaikus imákban.[59] Felvetődik az a kérdés, vajon mi ihlette az angyalok hármas számát? A Biblia hatására felmerül az Ábrahámot meglátogató három angyal története, de a Szentháromság jelképe is szerfelett archaikusnak tűnik. Ennek nyomán kutathatunk választ a népköltészet,[60] néphit kereszténység előtti időkig visszanyúló számszimbolikájában, amely bizonyos mértékben összhangban áll az egykori ősi héberek idevágó nézetével is, melynek továbbfejlesztett változata az alaposan kidolgozott kabbalában követhető nyomon. Mivel ezekről röviden szólhattunk, leszögezzük, hogy a három az egyik legrelevánsabb szakrális számnak számít – „Omne tritum perfectum” tartja a latin közmondás –, áthágja az egyes kultúrkörök határait, univerzális igazságot hordoz. Gyakran használatos szuperlatívuszként, azonfelül a mitopoétikus makrokozmosz és a társadalmi szervezet konstansa is (vö. Tokarjev 1988: 234). A teljességet, a totalitást, a fizikai stabilitást, a világ archaikus hármas osztottságát (alsó–középső–felső) szimbolizálja a kereszténység előtti sámán modellben is, és a világmindenség rétegeinek ősi trialitásával szokták összefüggésbe hozni (Bibó 2006). A test–lélek–szellem hármassága szerkezeti elve egyszerűségéből következően bármilyen fogalmi hármasságot jelölhet. Gondoljunk például a vallásokban megmutatkozó hármasságokra (szentháromságok, a három isteni erény: hit–remény–szeretet, háromfejű istenek stb.), melyeket a katolicizmus az istenségek hármas csoportjai vagy a természetben található hármasság utánzatainak tart, és nem fogadja el a lét dialektikus magyarázatát, amely a német idealista filozófiában jelentkezett, mely dialektika már a háromság misztériumából kiinduló filozófiai eszmefuttatás volt. A három szimbolikája ugyanakkor az időbeli teljesség manifesztálódása is.[61] Az archaikus imák és a népi ponyvák többnyire három angyalról tesznek említést a test megszállása kapcsán, míg az angyalok négyese – egy példa kivételével, amikor a mellett szállják meg (Erdélyi 1999: 932) – mindig a sarokpontok körül teljesít szolgálatot. Az angyalok hármas csoportjával összefügg a három arkangyal alakja. Az imák Mihályt és Gábrielt, nagy ritkán pedig Ráfaelt nevezik meg nevük alapján, különben arkangyalként[62] emlegetik őket, aminek köze lehet az angyalok néven nézésétől való félelemhez

---

[59] „Fejem fölött három angyal, Azok őriznek, Egy őriz éjfélig, Másik virrattyig, Jézus Krisztus mindéltig” (Erdélyi 1999: 251, 56. ima) Lásd még a 62. jegyzet példáit.

[60] A korai őskultúráktól végigvezethető szent számként való tisztelete. A népköltészetben mágikus erővel bír (a mesékben, közmondásokban ráolvasásokban, archaikus imákban).

[61] „Misztériuma abban rejlik, hogy visszatér az egységhez, amely azonban többé nem tagolatlan, mint az ős Egy, hanem magában foglalja a dualitást, amelyet ural, s amelyen túllép” (Pál–Újvári 2001). A mítoszokban, a népköltészetben (mesékben, archaikus imákban, ráolvasásokban, közmondásokban), a néphitben (mégpedig a mágikus cselekvések végrehajtásakor), és a népi gyógyászatban (egy eljárás háromszori ismétlése kapcsán) emlegetett alapszám. Erről még Tokarjev 1988: 234.

[62] Egy nógrádmegyeri ima gyönyörű képben összegzi a három arkangyal helyét, küldetésük célját és idejét: „Paradicsomkertbe három cédrusfa, Alatta őrködik Ádám atyánk és Éva, Ki a Paradicsomkertet alkotta. Azon ült három főangyalka, Ki éjjel-nappal a hársfát tartotta. Egyik volt Gábriel, A másik Ráfáel. A harmadik Szent Mihály főangyal. Gábriel őrködik fölöttem hajnalig, Az Úrangyala imáig. Ráfáel főangyal estelig, Az esti imámig. Szent Mihály főangyal őrkögyik halálom órájáig” (Erdélyi 1999: 169, 22. ima).

is, mely mögött a 745-ben megtartott lateráni zsinat azon dogmatikai kinyilatkoztatása húzódhat meg, amely kategorikusan kijelentette: pusztán Mihály, Gábriel és Ráfael angyal neve létezhet a keresztény ember számára.[63]

Az angyalok hármasának megsokszorozásával (3+3+3=6+3=9+3=12) vagy a három és négy összeadásával (a héttel),[64] illetve szorzatával (3x4), a tizenkettővel érhető el a legtökéletesebb védelem. Annál is inkább, mivel ez az összefonódás azt szimbolizálja, hogy a feminin négy egyesül a maszkulin hármassal, amely létrehozta a szent egységet, a makrokozmoszt és a mikrokozmoszt egyaránt, többek között az emberi világot. A hadrendbe állított, duális párba rendezett tizenkét angyal[65] szimbolikusan tehát már a teljességet, a test és a lélek totális megőrzését szolgálja, miképpen ezt egy somogyi faluban, pontosabban Attalán gyűjtött ima részlete megmutatja:

„Három angyal fejem fölött,
Egyik őriz, másik vigyáz,
Harmadik a bűnös lelkemet várja,
Tizenkét angyal velem van,
Kettő lábamnál,
Kettő fejemnél,
Kettő jobbrul,
Kettő balrul,
Kettő, aki betakar,
Kettő, aki bevezet a Paradicsomkertbe." (Erdélyi 1999: 192–193, 32. ima)

---

[63] Krauss 2005: 76. A három angyal motívuma összefügg a halál és az álom azonosításával is, főként „Az én lefekszem én ágyamba" típusba tartozó imádságokban: „Én lefekszek én ágyamba, Mint Úrjézus koporsóba, Három angyal az ágyamnál, *(variáció: Három angyal fejem felett)* Egyik vigyáz, Másik a szemem zárja, Harmagyik a lelköm várja" (Erdélyi 1999: 380, 108. ima). Ebben a példában a test, a lélek és a szellem mint a keresztény misztika egységes hármassága is megmutatkozik (Takács 2011: 28). Időnként a három angyal feladatait, az őrzés időpontját is megjelölik, mint már utaltunk erre a három arkangyallal összefüggésben: „Három angyal őrzetébe, egyik éjfélig, másik hajnalig, Harmadik világos viratig" (Erdélyi 1999: 424, 123). Főként gyergyói, gyimesi, háromszéki imákban fordul elé az a kérelem, amikor az imádkozó Jézust, Máriát kéri, hogy „ adjon mellénk három angyalt" (Erdélyi 1999: 970, 288. ima).

[64] A három és a négy angyal együttese jelentheti a hét arkangyalt is. A hetes szám „mélyen kabbalisztikus szám" (pl. Saramago *Káin* című regényében 2013: 152), a kereszténységben pl. a teremtés, illetve Isten száma. A hét és annak többszöröse nagyon gyakori a ráolvasásokban és az archaikus imákban is (Krisztus hét szava, hét mélységes sebe, hét csepp vére; Mária hét fájdalma; hét bűn, hét búcsú, hét sing olvasó - kereszt, stb): „Hét csöpp véri elcsöppent, Hét angyal fölvette, Áriomba bevitte, Ott az Isten azt monta: Ki ezt az imáccságot elmongya reggel és este, Hét bűne megbocsáttatik" (Erdélyi 1999: 410, 118 ima). Egy klézsei ráolvasásban: „Szem meglátta, szű megszerette, hét angyal megvígasztalja" (Bosnyák 1973: 292). A legújabb pszichológiai kutatások azt igazolták, hogy az operatív memória egyszerre hozzávetőleg hét jelenséget tud percipiálni, pontosabban 7±2. Nem véletlen, hogy az úgynevezett kiscsoport hozzávetőleg tíz főből szokott állni, amelyben egy személy számít vezetőnek, például Jézus, a mester és a tizenkét tanítványa. Ez lényegében megfelel annak az elméletnek, hogy a populáció egy tizede számít kreatívnak. Ez utóbbit részletesen elemezte Veres Péter (2007: 321–339).

[65] A 12 egyetemes harmóniát, stabilitást, egyensúlyt szimbolizál. A tizenkettő szerepeltetése a térre, a térbeli viszonyokra, műveletekre vonatkozik (Bibó 2006). Közbevetőleg megjegyezzük, hogy az idő három síkjának és a tér négy égtájának szorzatából jön létre a tizenkettő, a világmindenség jele, ebből következik a tizenhármas szám negatív értelmezése, mint éles határvonal.

Összegzés

Mint láthattuk, az archaikus imádságok olyan mitikus–kozmogonikus világot tárnak elénk, melyben döntő szerep hárul az archaikus duális szimbolikus osztályozási rendszernek, valamint a szakrális jelenségek polárisan szembeállított szimbólumsorokkal való ábrázolásának, amely a mitopoétikus világmodell, világkép ősi és univerzális rendező elve. A most számbavett imamotívumok szürreális képekben, igen koncentráltan és konzekvens módon tükrözik a mitikus–kozmogonikus modellfelfogás leglényegesebb elemeit. Ez a konstansnak mondható dichotomikus oppozíciós szemiotikai rendszerre épülő sajátos szerveződésű világkép az emberi globális gondolkodási mód duális sémára visszavezethető univerzális leképezését szemlélteti, melyet a monoteisztikus vallások – így a kereszténység is – híven megőriztek.[66]

Irodalom

ABRAHAMSSON, H.
1951 *The origin of death. Studies in African Mythology*. (Studia Ethnographica Upsaliensia, III) Uppsala
AFANASZJEVA, G.
1992 *Nganaszankaja mifologia I–II*. Moszkva
BALÁZS Lajos
2001 A haldokló megkerítés. A lélekmentés pogány és keresztény rítusa Csíkszentdomokoson. In: Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Tanulmányok a transzcendensről II*. Balassi Kiadó, Budapest, 261–268.
BÁLINT Sándor
1989 *Karácsony, húsvét pünkösd*. Szent István Társulat, Budapest
BERZE NAGY János
1910 Babonák, babonás alakok és szokások Besenyőteleken. *Ethnographia* XXI. 24–30.
BIBÓ István
2006 A számok alapjelentése és a gondolkodás alapformáinak története. *Ponticulus Hungaricus* X. 1. http://members.iif.hu/visontay/ponticulus/rovatok/hidverok/bibo.htm (Utolsó letöltés: 2013. október 5.)
BOLDOGKŐI Zsolt
2013 *A szabad elme illúziója. Válogatott írások a gének hatalmáról*. Kulcslyuk, Budapest
BORGES, J. L.
1995 Az angyalok története. *Nagyvilág* XLI. (9) 589–590.
1967 *Képzelt lények könyve*. http://www.tar.hu/vt6605/read/konyv/borges/index.htm.

[66] Erről kimerítően értekezett V. N. Csernyecov tanítványa, Veres Péter (1976: 348–358).

BOURDIEU, P.
1973 The berber House. In: Douglas, Mary (ed.): *Rules and Meanings*. Penguin, Harmondsworth, 98–110.
BOSNYÁK Sándor
1973 A moldvai csángók népi orvoslása. *Orvostörténeti Közlemények* 69–70. 279–298.
1977 *A bukovinai magyarok hitvilága I. Világkép, mitikus alakok, jeles napok, álomfejtés.* (Folklór Archívum, 6.) MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest.
1980 *A moldvai magyarok hitvilága*. (Folklór Archívum, 12.) MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest.
1982 *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága*. (Folklór Archívum, 14.) MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest.
1984 *A bukovinai magyarok hitvilága II. Orvoslás a születéstől a halálig, történelmi emlékek.* (Folklór Archívum, 16.) MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest.
2001 *Magyar Biblia. A világ teremtése, az özönvíz, Jézus élete s a világ vége népünk szájhagyományában*. Európai Folklór Intézet–L'Harmattan, Budapest
CORRAIN, C. – ZAMPINI, P.
1972 *Elementi precristiani e paleocristiani in alcune orazioni popolari diffuse nella pianura padanoveneta.* (Estratto da „Ravennatonsia", III.) Badia di Santa Maria del Monte, Cesena
CSERNYECOV, V. N.
1939 Fratrial'noe ustrojstvo obsko-jugorskogo obsesztva. *Sovetskaja Ethnografia* 2. 20–42.
1949 *Adalékok az obi-ugorok nemzetségi szervezetének történetéhez.* Népismereti Könyvtár, Budapest
DACZÓ Árpád
2003 *Hosszú utak megszomorodának. Archaikus népi imádságok, ráolvasók, szentes énekek Erdélyből és Moldvából.* Magyar Napló, Budapest
DAHNHARDT, O.
1907 *Natursagen* 1. Teubner, Leibzig–Berlin.
DANIÉLOU, J.
1997 *Az angyalok és küldetésük az egyházatyák szerint.* Jel Kiadó, Budapest
DEÁK Éva
2012 The Colorful Court of Gabriel Bethlen and Catherine of Brandenburg. In: Feeser, A. – Goggin, M. D. – Tobin, B. F. (ed.): *The Materiality of Color. The Production, Circulation, and Application of Dyes and Pigments 1400–1800*. Ashgate, Burlington, 199–216.
DEIMEL, A.
1914 *Pantheon Babylonicum*. Roma
DELITZSCH, F.
1914 S*umerisches Glossar*. Leipzig
DENETT, R. E.
1906 *At the Back of the Black Man's Mind. Notes on the Kingly Office in West Africa*. Macmillan, London

DIÓS István
1993–1998 *Magyar Katolikus Lexikon I–IV.* Szent István Társulat, Budapest. http://lexikon.katolikus.hu
DIÓSZEGI Vilmos
1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Akadémiai Kiadó, Budapest
DOLGIH, Borisz Oszipovics
1976 *Mifologicseszkaja szkazki i isztoricseszkije predanyija nganaszanov*. Nauka, Moszkva
DRAGOMANOV, M. P.
1961 *Notes on the Slavic Religio-Ethnical Legends: The dualistic creation of the World.* (Russian and East European Series, 23.) Indiana University Publications, Bloomington
DURKHEIM, É. – MAUSS, M.
2003 *A vallási élet elemi formái: a totemisztikus rendszer Ausztráliában*. L’ Harmattan, Budapest
1978 Az osztályozás néhány elemi formája. Adalékok a kollektív képzetek tanulmányozásához. In: Durkheim, É.: *A társadalmi tények magyarázatához. Válogatott tanulmányok*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 253–334.
DUMÉZIL, G. E. R.
1986 *Mítosz és eposz. Tanulmányok*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest
DYEKISS Virág
2009 A zsákmányolás tematikájának megjelenése a nganaszán szöveges folklórban. In: Molnár Gergely (szerk.): *TiszTázások. Hallgatói tanulmányok Szilágyi Miklós 70. születésnapjára*. ELTE BTK, Budapest, 39–54.
2013 *Szem, haj, énekszó. Lélekképzetek a szibériai nganaszanok hitvilágában*. Kézirat
ELIADE, M.
1957 *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Rascher Verlag, Zürich–Stuttgart. [Le chamanisme et les techniques archaiques de l’extase. Paris, 1951.]
1987 *A szent és a profán. A vallási lényegéről*. Európa Könyvkiadó, Budapest
ELŐD István
1978 *Katolikus dogmatika*. Szent István Társulat, Budapest, www.zarandok.hu (Utolsó letöltés: 2013. október 5.)
ERDÉLYI Zsuzsanna
1999 *Hegyet hágék, lőtöt lépék. Archaikus népi imádságok*. Harmadik, bővített kiadás. Kalligram Kiadó, Pozsony
1988 Archaikus népi imádságok. In: Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar néprajz V. Népköltészet*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 692–742.
FARKAS János László
1993 „Buda, regény”. *Holmi* 12. 1735–1751.
FIRTH, R.
1973 Food Symbolism in a Pre-Industrial Society. In: *Symbols, Public and Private*. Cornell University Press, Ithaca, New York, 243–261.

FETTICH Nándor
1971 Vallásos jellegű varázs-szövegek a magyar néphitben. *Ethnographia* LXXXII. (1) 44–69.
1998 *A qumráni szövegek magyarul.* (Bevezette, fordította, a jegyzeteket készítette Fröhlich Ida) Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba
GOURHAN, L.
1985 *Az őstörténet kultuszai.* Athenaeum, Budapest
GRACSOVA, G. N.
1983 *Tradicionnoje mirovozrenyie ohotnyikov Tajmira*. Nauka, Leningrad
GUNDA Béla
1958 Magyar népszokások a Zobor–vidéken. *Ethnographia* LXIX. (1) 151–155.
1961 A társadalmi szervezet. a kultusz és a magyar parasztszoba térbeosztása. *MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei* XVII. (1–4) 247–268.
GUREVICS, A. J.
1974 *A* középkori ember világképe. Kossuth Könyvkiadó, Budapest
HALÁSZ Péter
2005 *A moldvai csángó magyarok hiedelmei.* General Press Kiadó, Budapest
HARANGOZÓ Imre
2012 *Anyám, anyám, szép Szűz Márjám. Régi imádságok, ráolvasások a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából.* Lükő Gábor előszavával. II. bővített, átdolgozott kiadás. Ipolyi Arnold Népfőiskola, Újkígyós
HOCKART, A. M.
1933 Winnebago Dichotomy. *Man* 33.
HOLMERG–HARVA, U.
1927 *The Mythology of All Raves* 4. *Finno-Ugric Siberian*. AIA, Marsall Co., Boston
HORVÁTH Pál
é. n. *Vallástörténet*. www.fil.hu/uniworld/vt/valltort/index.htm (Utolsó letöltés: 2013. október 5.)
HUIZINGA, J.
1982 *A* középkor alkonya. Helikon Kiadó, Budapest
IANCU Laura
2013 *Vallás Magyarfaluban. Néprajzi vizsgálat*. L'Harmattan Kiadó, Budapest
ILYÉS András
1743 *Keresztényi életnek példája avagy tüköre, az-az A' szentek élete, mellyet... / olasz autorok könyveibõl... olasz nyelven rövid sommába foglalt... és ... magyar nyelven meg-magyarázott... és rendesen öt részre osztott, azután... deák nyelvvel megajándékozott Illyés András. - Most pedig megjobbitással negyedszer is magyarul ki-nyomtattatott, és megtöbíttetett Nepomuki Szent János életével. Nagy-Szombat* http://fulltext.lib.unideb.hu/book.cgi?lf=illyes.lst
IVANOV, V. V.
1984 A kettős szimbolikus osztályozásról. In: Hoppál Mihály (szerk.): *Nyelv, mítosz, kultúra*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 48–66.
1986 *Páros és páratlan*. Kozmosz Könyvek, Budapest

1999 Interju o semiotike, o jazikah mozga i ob istorii idej. *Acta Commentationes Universitatis Tartuensis* 269.
IVANOV, V. V. – TOPOROV, V. N.
1963 *K rekonsztrukcii praszlavjanszkovo tyekszta*. (V-ij Mezsdunarodnij szjezd szlavisztov) Szófia
HOPPÁL Mihály (szerk.)
1980 *A Tejút fiai. Tanulmányok a finnugor népek hitvilágáról*. Európa Könyvkiadó, Budapest
KODÁLY Zoltán
1909 Zoborvidéki népszokások. Második közlemény. Szentiváni énekek I. *Ethnographia* XX. (2) 116–121.
KOLTAY Kornélia
2011 Angyalok az Ószövetségben. In: Xeravits Géza – Tamási Balázs – Szabó Xavér (szerk.): *Angyalok az ókortól Szent Tamásig*. Sapientia Főiskola–L'Harmattan Kiadó, Budapest
KOROTAJEV, A. – HALTURINA, D.
2010 *Mify i geny*. Moszkva.
KÜRTI László
2007 Szörnyek, emberfajok és a tudomány változása. In: Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Tanulmányok a transzcendensről V*. Balassi Kiadó, Budapest, 49–80.
KRAUSS, H.
2005 *Az angyalok. Hagyomány és értelmez*és. Corvina Kiadó, Budapest
KRAUS, N.
2000 *Dávid Zsoltárai* II. (Ősi Forrás, 9.) Göncöl Kiadó, Budapest
LABANAUSKAS, K. (szerk.)
1992 *Folklor narodov Tajmira* 3. Nganaszanszkij folklor. Dugyinka
2001 *Nya gyürimi tuobtugujsza*. Nganaszanszkaja folklornaja hresztomatija. Dugyinka
LÉVI-STRAUSS, C.
1964 *Mythologiques I. Le Cru et le Cuit*. Plon, Paris
2001 *Strukturális antropológia* I–II. Osiris Kiadó, Budapest
McGUIRE, B. P.
2005 *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*. University Park–The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania
MELETYINSZKIJ, J.
1985 *A mítosz poétikája*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest
NAPOLSZKIH, V. V.
1990 *Drevnyejsie finno-ugorszkie mifi o vozniknavenii zemli*. Mirovozrenie finno-ugoskih narodov, Moszkva
NEEDHAM, R. (eds.)
1973 *Right and left; essays on dual symbolic classification*. University of Chicago Press, Chicago–London

NAGY Ilona
2012 Angyalok munkában. Modern csoda-elbeszélések. In: Landgraf Ildikó – Nagy Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére*. PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék–MTA BTK Néprajztudományi Intézet–L'Harmattan Kiadó, Budapest, 807–826.
OKLADNYIKOV, A. P. (szerk.)
1975 *Isztorija Szibiri* I. Moszkva
PAIS Dezső
1975 *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Akadémiai Kiadó, Budapest
PAULSON, I.
1958 *Die primitive Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religions ethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung*. The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm. (Fordította Diószegi Vilmos. MTA Néprajzi Kutató Csoport Könyvtára Do-64/1977.)
PÁL József – ÚJVÁRI Edit
2001 *Szimbólumtár*. Balassi Kiadó, Budapest http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/szimbolumtar/ch02.html (Utolsó letöltés: 2013. október 5.)
PLEȘU, A.
2007 *Angyalok*. Koinónia Könyvkiadó, Kolozsvár
PÓCS Éva
1977 Angyal. In: Ortutay Gyula (szerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon I.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 102–103.
1985 *Magyar ráolvasások I*. MTA Könyvtára, Budapest
1986 *Magyar ráolvasások II*. MTA Könyvtár, Budapest
2001 Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In: Uő (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Tanulmányok a transzcendesről II*. Balassi Kiadó, Budapest
2002 *Tér és idő a néphitben*. L'Harmattan Kiadó, Budapest http://members.iif.hu/visontay/ponticulus/rovatok/hidverok/pocs.html
2006 *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Sors, bábák, boszorkányok. Archaikus sorsképzetek Közép- és Kelet-Európa hiedelemrendszereiben*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/magyar-nephit-kozep/ch05.html (Utolsó letöltés: 2013. október 5.)
2010 *Néphit és népi vallás a legújabb korban*. OTKA Munkabeszámoló http://real.mtak.hu/2343/ (Utolsó letöltés: 2013. október 5.)
2012 *Hiedelemszövegek*. Balassi Kiadó, Budapest
PONGRÁCZ Eszter
1801 *Igaz isteni szeretetnek harmatjából nevekedett, drága kövekkel kirakott Arany korona imádságos könyv*. Pest
RUSSEL, D.
1964 *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. The Old Testament Library*. Westminster Press, Philadelphia

RÓHEIM *Géza*
1925 *Magyar néphit és népszokások*. Athenaeum, Budapest
ROOTH, A. B.
1962 *The Raven and the Carcass. An Investigation of a Motif in the Deluge Myth in Europe, Asia and North America*. (FF Communications, 186.) Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.
ROSKOVANY Ágoston
1861 *Coelibatus, et Breviarium: duo gravissima clericorum officia, e monumentis omnium seculorum demonstrata*. Nitrae
SOMFAI KARA Dávid
2013 *Dél- és Kelet-Szibériai vallási hagyományok*. (kézirat)
SCHÜTZ Antal
1937 *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere I.* Harmadik kiadás. Szent István Társulat, Budapest
SZENDI Gábor
2008 *Isten az agyban*. Jaffa Kiadó, Budapest
SZENDREY Ákos
1946 A magyar lélekhit. *Ethnographia* LVII. (1–4) 34–46.
SZENDREY Zsigmond
1934 Népszokásaink lélektani alapjai. *Ethnographia* XLV. (1–2) 3–19.
SZIMCSENKO, Ju. B.
1996 *Tradicionnüje verovanyija nganaszan* 1. Insztyitut Etnologii i Antropologii RAN: Moszkva
1985 *Worterverzeichnis der nganasanischen Sprache*. Berlin.
SZULOVSZKY János
2013 *Lehet-e a szellemi néprajznak keresztény tudományos megközelítése?* Vitaindító előadás http://neprajzitarsasag.hu/doc/szulovszky_lehet_e_2013_08_01.pdf
TAKÁCS György
2011 Arra mennek az angyalok. Angyali alakok, csoportok és rendek a régi Csíkszék archaikus népi imádságaiban. *Erdélyi Múzeum* LXXIII. (1) 11–41. http://eda.eme.ro/handle/10598/26046
TÁNCZOS Vilmos
1995 *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus népi imádságok*. Pro-Print, Csíkszereda
1999 *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük*. Pro-Print, Csíkszereda
2000 *Eleven ostya, szép virág. A moldvai csángó népi imák képei*. Pro-Print, Csíkszereda
2008 „Ezer level ezer angyal közepibe”. Angyalok a csángó folklórban. In: Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók és szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Tanulmányok a transzcendesről*. Balassi Kiadó, Budapest, 147–180.

TARKÓ Mihály
2004 *Az angyalok, mint Istent szolgáló szellemek a teremtésben és üdvösségünk történetében*. http://hungary.orthodoxia.org/konyvtar/egyhazmegyei-kiadvany/magyar-ortodoxia-9/ (Utolsó letöltés: 2013. november 13.)
é. n. *A Szent Kereszt felmagasztalása*. http://hungary.orthodoxia.org/konyvtar/teologia/tarko-mihaly-a-szent-kereszt- (Utolsó letöltés: 2013. november 13.)
TISCENDORF, C.
1876 *Evangelia Apocrypha*. Leipzig.
http://archive.org/stream/evangeliaapocry00tiscgoog#page/n6/mode/2up (Utolsó letöltés: 2013. október 5.)
TOKARJEV, Sz. A.
1988 *Mitológiai enciklopédia* I –II. Gondolat Könyvkiadó, Budapest
TOPOROV, V. N.
1974 On the Typological Similarity of Mythological Structures among the Ket and Neighbouring Peoples. *Semiotica* X. (1) 19–42.
TÓTH G. Péter
2001 A lator teste és a lator test. *Korall* Ősz–Tél, 141–162.
VANYÓ László (szerk.)
1983 *Az ókeresztény kor egyházfegyelme (az első négy században)*. (Ókeresztény írók, 5.) Összeállította, a szövegeket fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Erdő Péter. Szent István Társulat, Budapest
1983 *A kappadókiai atyák*. (Ókeresztény írók, 6.) Szent István Társulat, Budapest
1988 *Az apostoli atyák*. Szent István Társulat, Budapest
1988 *Az ókeresztény művészet szimbólumai*. Szent István Társulat, Budapest
2000 *Az ókeresztény egyház irodalma I–II*. Jel Kiadó, Budapest
VERES Péter
1975 Jobb: bal: férfi: nő. In: Voigt Vilmos – Szépe György – Szerdahelyi István (szerk.): *Jel és közösség. Szemiotikai tanulmánygyűjtemény*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 83–92.
1976 Duális osztályozó rendszerek. *Ethnographia* LXXXVII. (3) 348–358.
1996 A honfoglaló magyarok temetkezési szokásainak problematikája. In memoriam Dienes István (1929–1995). In: Pócs Éva – Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórjából*. MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest, 53–66.
2007 A kreativitás aránya és Zipf-eloszlásának jellege a populációban. *Társadalomkutatás 25*. (3) 321–339.
2010 *Mérföldkövek a magyar őstörténet. A történeti néprajztudomány legújabb, interdiszciplináris eredményei a magyar népnév kialakulásával, az ősmagyarok lovasnomadizálásával, közép-ázsiai és kaukázusi kapcsolataival, valamint a honfoglalás előzményeivel összefüggésben*. Napkút Kiadó–Cédrus Művészeti Alapítvány, Budapest

2010 Újabb adatok a magyar népnév eredetéhez és történelmi mitologikus hátteréhez a néprajzkutatás szemszögéből. In: Bali János – Báti Anikó – Kiss Réka (szerk.): *Inde Aurum–Inde Vinum–Inde Salutem. Paládi-Kovács Attila 70. születésnapjára.* MTA Néprajzi Kutatóintézete–ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszéke, Budapest, 539–559.

2012 Az ősmagyarság szerepe a lovasnomád ökotípus felfedezésében a legújabb interdiszciplináris adatok fényében. In: Czövek Judit – Dyekiss Virág – Szilágyi Zsolt (szerk.): *Világügyelő. Tanulmányok Hoppál Mihály 70. születésnapjára*. Magyar Vallástudományi Társaság, Budapest, 355–390.

VILLEMS, R. – ADOJAAN, M. – KIVISILD, T. – METSPALU, E. – PARIK, J.

1998 Reconstruction of maternal lineages Finno-Ugric speaking people and some remarks on their paternal inheritance. In: Kyösli, J. – Kalevi, W. (eds.): *The Roots of Peoples and Languages of Northern Eurasia* 1. Societas Historiae Fenno-Ugricae, Turku, 180–200.

UNTERMAN, A.

1999 *Zsidó hagyományok lexikona*. Helikon Kiadó, Budapest

VORAGINE, J. de

[1991] *Legenda Aurea.* Helikon Kiadó, Budapest

ZOLOTARJOV, A. M.

1980 Társadalomszervezet és dualisztikus teremtésmítoszok Szibériában. In: Hoppál Mihály (szerk.): *A Tejút fiai. Tanulmányok a finnugor népek hitvilágáról.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 29–59.

FÁBIÁN Gabriella

Rózsafüzér társulatok a Székelyföldön

Az engesztelő mozgalom székelyföldi elterjedésének vizsgálata során többfajta vallásos szervezet vezetőjével kerültem kapcsolatba, többek között rózsafüzér társulatok irányítóival is. A sokfajta és szerteágazó gyakorlat arra ösztönzött, hogy talán érdemes szakdolgozatom (Fábián 1999) témájának kutatását folytatni és nagyobb területre kiterjeszteni. Jelen tanulmány e folyamatban levő, leginkább a rögzítés és a dokumentálás szintjén álló kutatás egyes fejleményeiről, a székelyföldi rózsafüzér társulatok vizsgálata során elért eddigi eredményekről szeretne beszámolni.

A több évre tervezett kutatás[1] a Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség jelenlegi területi felosztásában szereplő székelyföldi plébániák településein működő vallási közösségek 19–21. századi történetével kíván foglalkozni. 2010–2013 között két (az alcsíki és a székelyudvarhelyi) főesperesi kerületben kezdtem el újabb helyszíni kutatásokat végezni. E terület több településén foglalkoztam adatgyűjtéssel (Székelyvarság, Farkaslaka, Székelyszentlélek, Csíkszentkirály, Csíkkozmás, Csekefalva, Menaságújfalu, Pottyond), de behatóbban az alcsíki főesperesi kerületből: Csíkszentgyörgy, Csíkbánkfalva és Csíkmenaság, a székelyudvarhelyi főesperesi kerületből: Székelyudvarhely, Szováta és Zetelaka élő rózsafüzér közösségeit vizsgáltam. Leginkább ezek vezetőivel készítettem interjút, részt vettem több általuk szervezett ima-összejövetelen, és az ottlétem alatt zajló egyházi eseményeken.

Levéltári kutatásokat a Gyulafehérvári Érseki Levéltárban és a Gyulafehérvári Főegyházmegye Székelyudvarhelyi Gyűjtőlevéltárában végeztem.

Az alcsík-kászoni és az udvarhelyi főesperesi kerületek a 20-21. században

A továbbiakban röviden bemutatom a két kerület egyházközségeit, ezek számbeli változását, majd a jelenlegi gyakorlatban is vizsgált hat település lakosságának számbeli változását az említett időszakban.

---

[1] 2013. július 1-tól a kutatásokat az MTA támogatásával, az MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport munkatársaként végzem.

A 20. század elején 15 egyházközséget[2] számláló alcsík-kászoni főesperesi kerület területi felosztása az utóbbi 100 évben nem változott, csak plébániáinak száma szaporodott. 1971-ben Csatószeg (Zsebe–Knecht 2010: 311), 1981-ben Tusnádfürdő (Zsebe–Knecht 2010: 330) lett újabb plébániája a kerületnek.

A székelyudvarhelyi főesperesség fennhatósága alá 28 plébánia[3] tartozott eleinte, napjainkra 1 megszűnt és 7 újabb jött létre. 1988-ban a vízzel elárasztott Bözödújfalu szűnt meg, mint település, ennek következtében vált Erdőszentgyörgy egyházközséggé (Zsebe–Knecht 2010: 398). 1948-ban Pálpataka (Zsebe–Knecht 2010: 412), 1988-ban Zeteváralja (Zsebe–Knecht 2010: 434), 1990-ben Szentkeresztbánya (Zsebe–Knecht 2010: 428), 2003-ban Bögöz (Zsebe–Knecht 2010: 397) vált önálló plébániává. Székelyudvarhely két egyházközséggel gazdagodott. A Lisieux-i Kis Szent Teréz plébánia a város egyik tömbház negyedében létesült 1995-ben (Zsebe–Knecht 2010: 422), a szombatfalvi[4] tulajdonképpen már létezett, a reformáció után veszítette el önállóságát, 2003-ban nyerte el újra. (Zsebe–Knecht 2010: 423)

A hat település, ahol már vizsgáltam a rózsafüzér társulatok jelenlegi gyakorlatát Csíkszentgyörgy, Csíkbánkfalva[5], Csíkmenaság, Székelyudvarhely, Szováta és Zetelaka. A mellékelt táblázatban bemutattam és összehasonlítottam az 1930-as és a 2002-es népszámlálás összlakosságra és a római katolikusokra vonatkozó számadatait, valamint feltüntettem ezek egymáshoz viszonyított százalékos arányát. A városok esetében népesség szaporodásról, a falvak esetében fogyásról beszélhetünk. Csíkmenaság esetében a legszembetűnőbb, 70 év alatt szinte egyharmadára csökkent a lakosság.

A vizsgált települések mondhatni[6] katolikus többségűek. 1930-ban a két város lakosságából 51%, illetve 60%, a falvakéból 88%, 95%, 99% volt katolikus. 2002-re Zetelaka, Szováta és Székelyudvarhely ezen arányainak csökkenése, Csíkmenaság és Csíkszentgyörgy esetében ezek növekedése figyelhető meg. Az utóbbi emelkedést valószínűleg a két falu görög katolikus lakosságának a beolvadása is elősegítette.

---

[2] 1. Csíkmenaság, 2. Csíkmindszent, 3. Csíkszentgyörgy, 4. Csíkszentimre, 5. Csíkszentkirály, 6. Csíkszentlélek, 7. Csíkszentmárton, 8. Csíkszentsimon, 9. Kászonjakabfalva, 10. Kászonújfalu, 11. Kozmás, 12. Lázárfalva, 13. Nagykászon, 14. Tusnád, 15. Újtusnád.

[3] 1. Atyha, 2. Bözödújfalu, 3. Etéd, 4. Farkaslaka, 5. Fenyéd, 6. Homoródremete, 7. Kadicsfalva, 8. Kápolnásfalu, 9. Karácsonfalva, 10. Korond, 11. Kükűllőkeményfalva, 12. Lövéte, 13. Máréfalva, 14. Nyikómalomfalva, 15. Oroszhegy, 16. Parajd, 17. Székelykeresztúr, 18. Székelylengyelfalva, 19. Székelypálfalva, 20. Székelyszentkirály, 21. Székelyszentlélek, 22. Székelyszenttamás, 23. Székelyudvarhely, 24. Székelyvarság, 25. Szentegyházasfalu, 26. Szováta, 27. Vágás, 28. Zetelaka.

[4] Jelenleg közigazgatásilag Székelyudvarhelyhez tartozó település.

[5] Csíkbánkfalva közigazgatásilag is és egyházilag is folyamatosan Csíkszentgyörgyhöz tartozott a vizsgált időszakban, így a két falut együtt tárgyalom.

[6] 2002-ben csak Szováta esetében esik 49%-ra, 50% alá a római katolikus lakosság.

A rózsafüzér társulatok megalakulása

A jelenkori gyakorlatban vizsgált rózsafüzér társulatok megszervezéséről, létrejöttéről szórványos adataink vannak. Az eddigi legkorábbi írásos forrást Zetelakán találtam, amely a gyergyói rózsafüzér társulat (Gergely 1998: 298) alapításának évében, 1728-ban keletkezett, és „A Boldogságos Szűz Rosáriuma Congregatioaban beiratot Férfiaknak és Aszonyi Nemeknek" névsorát tartalmazza[7], ahová nemcsak a faluból, hanem az egész udvarhelyi főesperesi kerületből jegyeztek be tagokat. Hasonló társulati könyvet talált Bárth János (Bárth 2007: 90) Csíkszentgyörgyön, amelyben 1800–1829 között jegyezték fel az alcsíki „Boldogságos Szűz Szentséges Olvasójának Társaságába" beiratkozott férfiak és nők névsorát. A kutatás további feladata lenne tisztázni azt a kérdést, hogy ezeket az imatársulatokat esperesi kerületenként hozták-e létre? A Gergely Katalin által említett, 1728-as alapítású gyergyói rózsafüzér társulat tagsága kiterjed-e az egész gyergyói esperesi kerületre? Lehettek-e ezek főtársulatok? Eddig Csikszentgyörgyön bizonyítható, hogy ez a közösség teljesíti a Barna Gábor (Barna 2011: 114) által említett legfontosabb feltételeket, ami szükséges a főtársulati elismertetéshez:

1. Rózsafüzér Királynő tiszteletére 1821-ben oldalkápolna épült (Zsebe–Knecht 2010: 316), amelyet Rózsafüzér Királynő tiszteletére szentelt oltárral láttak el. Ez napjainkig fennmaradt, erre Bárth János is felhívja a figyelmet, ő egy „olvasótársulati központ" meglétét feltételezi (Bárth 2007: 90), a legkorábbi adatokat 1800-ból említi. Azonban András István csíki főesperes 1731-es részleges vizitációjának jegyzőkönyve említést tesz egy Rózsafüzér oltárról[8] és egy bársonyba kötött rózsafüzér társulati albumról[9] (Kovács A.– Kovács Zs. 2002: 141), amelyek a csíkszentgyörgyi rózsafüzér társulat korábbi meglétét bizonyíthatják.

2. Volt törzskönyvük, amiben a tagok névsorát vezették.

3. Remélhetőleg a tagjaik hetente egyszer elvégezték a teljes rózsafüzért.

Ha ezek valóban főtársulatok, akkor az 1900-ban közreadott Rózsafüzér-album adatait cáfolná (Barna 2011: 123), amely szerint az erdélyi püspökségben nem működött ilyen vallási szervezet.

Nemrégiben a Gyulafehérvári Érseki Levéltárban bukkantam rá egy olyan forrásra, amely segítségével nemcsak a vizsgált közösségekre, hanem a különböző rózsafüzér társulattípusok egész székelyföldi elterjedésére nagyobb rálátást nyerhetünk. A kétkötetes összeírás[10] az Erdélyi Egyházmegye 1928–1938 között működő vallási közösségeit veszi

---

[7] A zetelaki plébánián található. Ezúton is köszönetet szeretnék mondani Incze Benjamin plébánosnak, hogy a kötet létezéséről tájékoztatott.

[8] „altare Beatae Virginis destinatum et pro altari Sacratissimi Rosarii".

[9] „album Congregationis Sanctissimi Rosarii dys(c)o[?]"

[10] „Az Erdélyi püspöki egyházmegye plébániáiban létező kath. egyesületek jegyzéke. Esperesi kerületek szerint. 1928-ban." címet viselő első kötet a 16 esperesi kerület minden egyes plébániáját külön tárgyalja, feltüntetve a társulatok alapítási évét, a tagok számát, illetve vezetőjük és elnökük nevét. „II. Statisztikai adatok az egyházm. egyesületekről, plébánianként. 1929–1939-ig" című kötet az előző folytatása, amelyben a korábban számba vett vallási közösségek éves taglétszámváltozását mutatja be a jelzett időszakban. Az első kötet teljesen kézzel írott. A másodikban kimondottan az 1929–1938-as időszak vallási egyesületeinek nyilvántartására szerkesztett nyomtatvány, amely 28 közösség nevét sorakoztatta fel, helyet hagyva azok feltüntetésére is, amelyek nem szerepelnek nyomtatásban. Egyik sem tartalmaz összesített adatokat.

számba. Az összeírás megvalósulása feltehetően az egyházmegye katolikus egyesületei számára ekkortájt létrehozott központi igazgatóságnak köszönhető (Tamási 2009: 73).

A kimutatásból kiderül, hogy a Barna Gábor (Barna 2011: 114) által bemutatott három rózsafüzér társulattípus közül kettő – Örökös Rózsafüzér társulat és Élő Rózsafüzér társulat – biztosan működött akkor az egyházmegyében. Mivel a rózsafüzér társulatok megnevezése nem egységes, kérdéses, hogy a „Rózsafüzér társulat", az „Olvasó társulat", illetve a „Mária Társulat" megnevezésűek melyik típust takarják. Legnagyobb számban az Élő Rózsafüzér társulatokkal találkozunk. Az alcsíki főesperesi kerület 15 plébániája közül 11-ben (73%), az udvarhelyiben 28 közül 17-ben (61%) biztosan működött ez a rózsafüzér társulattípus. Úgy tűnik, hogy legtöbb esetben a régi Rózsafüzér társulatot szervezték át Élő Rózsafüzér társulattá. De találkozunk a Mária társulat és az Élő Rózsafüzér társulat egyidejű működésével (Farkaslaka) is, vagy a Mária társulat Élő Rózsafüzér társulattá való átszervezésével (Székelypálfalva, Szováta). De ez még tisztázásra szorul. Ugyancsak a további kutatások feladata kideríteni a „Mária társulat" megnevezéssel szereplők, a korábban említett 18. századi rózsafüzér társulatok és az ugyancsak a 18. században jelentkező jezsuita alapítású Mária társulatok (Szőcsné Gazda 2002: 15–16) közötti esetleges összefüggéseket.

Az Örökös Rózsafüzér társulatok közel sem voltak ilyen mértékben elterjedve, vannak kerületek, ahol egyetlen településen sem találkozunk velük.

A vallási közösségek létrejöttének feltüntetésében elég pontatlan az összeírás, pontos évszámmal ritkábban találkozunk, legtöbb esetben a „régi", „nagyon régi", „ősidőktől fogva" megjelölésekkel találkozunk.

A legkorábbi Élő Rózsafüzér társulatok Alcsíkon Tusnádon (1887) és Csíkszentkirályon (1890), Székelyudvarhely környékén pedig Zetelakán (1886), Korondon (1895 előtt), Küküllőkeményfalván (1895), Kadicsfalván (1890), Oroszhegyen (1891) és Nyikómalomfalván (1898) jöttek létre. Farkaslakán a Mária társulat (1887) és az Élő Rózsafüzér társulat (1926) alapítási éve is fel van tüntetve.

A jelenlegi gyakorlatban is kutatott közösségek közül Zetelakánál és Szovátánál találkozunk pontos alapítási évszámokkal, ezeket a mellékelt táblázatban is feltüntettem. Zetelaka esetében több forrás segítségével is alátámasztható az 1886-os alapítási év. A korábban említett 18. századi társulati könyv mellett, amely a 19–20. századi átszervezésekről is tartalmaz feljegyzéseket, előkerült az Élő Rózsafüzér társulat 1886–1926 között vezetett jegyzőkönyve[11]. Ezek segítségével kiderült, hogy a zetelaki Élő Rózsafüzér társulat már 1886 előtt működött, de hivatalos elismerést csak ebben az évben kapott. A helyi plébános igazgatói kinevezését ekkor kapta meg a bécsi domonkosoktól, akikhez nem önszántából fordult, hanem az erdélyi megyéspüspök fölszólítására[12].

---

[11] GyFL SzGyL 712 f 4.

[12] Az eljárásról részletesen beszámol mindkét említett forrás. A bécsi domonkosok 1886. március 20-án kelt hivatalos elismeréséről szóló okiratot (lásd az 1. sz. képet) a helyi plébános gondosan beragasztotta az általa vezetett jegyzőkönyvbe.

Szovátán, mint korábban már említettem, úgy tűnik a Mária társulatot szervezték át Élő Rózsafüzér társulattá. Az utóbbi alapítási éveként 1922 van feltüntetve. De valószínű, hogy az átszervezés több éven keresztül elhúzódott, mivel a Mária társulat tagnyilvántartása 1934-ben zárul, az Élő Rózsafüzéré pedig csak 1935-ben kezdődik.

A két vizsgált esperesi kerületben Örökös Rózsafüzér társulatokkal csak az udvarhelyiben találkozunk. A hét megalakult közösség közül három (Atyha, Farkaslaka, Korond) 1926-ban alakult, a székelypálfalvi 1927-ben, a többiről nem tudjuk mikor jöhettek létre. A kimutatás szerint a részletesebb kutatás alá vetett településeken 1928–1939 között nem működött Örökös Rózsafüzér társulat. Azonban ezen összeírás rengeteg tisztázatlan kérdést hagy maga után.

Az 2010–2013 között vizsgált rózsafüzér társulatok mind Élő Rózsafüzér típusú imaközösségek, amelyek feladata a három, 2002 óta a négy hagyományos, az örvendetes, a fájdalmas, a dicsőséges és a világosság rózsafüzér egyidejű imádkozása. Nagyrészük több évtizedes múlttal rendelkezik, de találkozunk napjainkban szerveződőkkel is.

Tagok, tisztségviselők

A jelenlegi gyakorlatban vizsgált rózsafüzér társulatok tagsági összetételének vizsgálatához nagy segítséget nyújt az 1928–1939 között vezetett nyilvántartás, ahonnan a minket érdeklő adatokat a mellékelt táblázatban tüntettem fel. Ezeket összevetve az 1930-as népszámlálási adattokkal elmondható, hogy a település római katolikus lakosságának 8–20% volt tagja az akkori rózsafüzér társulatoknak.

Napjainkban legtöbb helyen 15, illetve 20 tagúak a csoportok. Nem mindenhol sikerült 20 tagúvá bővíteni a társulatot. Sok helyen még az is gondot jelent, hogy új taggal helyettesítsék az elhunytat. Van ahol nyilvántartást is vezetnek a titokcseréről, ezekből tájékozódhatunk a tagság jelenlegi állapotáról, illetve időbeli változásáról, de ezeket hosszú távon kevesen őrzik meg. Jelen ismereteim szerint összesített nyilvántartást sehol sem vezetnek a tagokról, így tagságuk vizsgálata nehézkes és nagyon időigényes. Elsősorban szomszédsági alapon, tizesek szerint szerveződnek. Ugyanazon társulat tagjai között rokoni kapcsolatok is létezhetnek. Csíkmenaságon a társulatvezető családjából három generáció tagja az általa vezetett közösségnek.

Tagjaik elsősorban nők. Csíkmenaságon még találkozunk férfi tagokkal, Zetelakán és Szombatfalván külön férfitársulatokkal. Bárth János kutatásaiból ismerjük, hogy korábban Csíkbánkfalván és Csíkszentgyörgyön is működtek külön férfitársulatok (Bárth 2007: 92). A Csíkmenaságon talált[13] „Olvasótársaságok anyakönyve” 1955–1982 között vezetett

[13] A faluban mindig az éppen tisztségben levő társulatvezető vezette a nyilvántartást, így az ő feladata volt ennek megőrzése is. 2011-ben D. G. tulajdonában találtam rá a kötetre. 2012-ben bekövetkezett halála után, a könyv az újabb társulatvezető tulajdonába került.

nyilvántartásából kiderül, hogy az 1960-as évek második feléig külön egy férfi társulat is működött a faluban.

A vizsgált társulatokban csoportvezetői és társulatvezetői tisztségekkel találkozunk. A csoportvezető egyetlen 15 tagú, a társulatvezető általában több csoport irányításával van megbízva. Megnevezésükre régebben nagyon gazdag terminológiát használtak, de ezek napjainkban legtöbb helyen nincsenek már általános használatban. Csíkkozmáson találkoztam a rózsaanya, Szombatfalván a bokoranya, Csíkbánkfalván és Csíkszentgyörgyön a fejedelemasszony, fejedelem kifejezéssel.

Csíkbánkfalva–Csíkszentgyörgy–Csíkmenaság vonulatán találkozunk egy olyan tisztségviselővel, akinek a hatásköre kiterjedt a településen működő csoport, társulat mindegyikére. Szerepköre napjainkban korántsem olyan jelentős, mint korábban. Megnevezésére a társaságok vezetője, illetve fejedelem kifejezéseket használják. Kérdés számomra, hogy a fejedelem kifejezést valamikor nem csak ezeknek a személyeknek a megnevezésére használták-e.

A társulatok működése

A felvállalt imatizedet mindenki egyénileg végzi. Ritkán, de lehet találkozni azzal a gyakorlattal is, hogy családtagok (házastársak, szülő–gyerek) együtt végzik a napi rózsafüzért. Az imajegyek cseréjét a társulatvezető végzi. Nagyobb társulatoknál, vagy ahol idős a társulatvezető, kisegítők is közreműködnek a csere gyorsabb megvalósulása érdekében. Csíkbánkfalván–Csíkszentgyörgyön Szabó Dénes plébános vezette be ottani szolgálata alatt azt a gyakorlatot, hogy minden hónap első vasárnapján ő cserélte a templomban a titkokat.

A 2010–2013 között vizsgáltaknál a titokcsere megnevezésére különböző kifejezéseket használnak. Csíkbánkfalva–Csíkszentgyörgy–Csíkmenaság közvetlen környezetében a „cédulaváltás, cédulaváltoztatás”, Zetelakán a „jegyváltás” a gyakoribb. A titokcsere módja társulatonként, falvanként változhat, vidékenként nem lehetett egy egységes gyakorlatot elkülöníteni. Legtöbb helyen rendszeresen „változtatják”, minden hónap első vasárnapján, vagy annak első napjaiban. Egyénileg történő csere esetén a társulatvezető keresi fel a tagokat, vagy a tagok a társulatvezetőt. De olyan gyakorlattal is találkoztam, hogy a társulatvezető az első vasárnapi mise után szokta kicserélni a titkokat. Ez történhet tetszőlegesen, vagy meghatározott sorrendben, az 1–15-ig, helyenként a világosság rózsafüzérének beiktatásával, 1–20-ig megszámozott imajegyeket az eggyel nagyobb számjegyűre cserélik. Nem jellemző, de találkoztam olyan társulatokkal is, ahol rendszertelen a titokcsere, vagy a nagyobb ünnepkörökhöz kötődik, amikor a társulat összeül házaknál imádkozni. De olyan esettel is lehet találkozni, ahol egyáltalán nem cserélnek titkot. Ahogy az egyik pottyondi adatközlő fogalmaz, *magukban változnak*.

A közösségi imaalkalom keretében zajló imajegy csere ritkább, mint az előbbi. Ezeket legtöbb esetben minden hónap első vasárnapján tartják.

A titokcsere céljából megvalósuló közösségi imaalkalommal Alcsíkon eddig egyedül a közigazgatásilag Csíkszentmártonhoz tartozó Csekefalván találkoztam. Itt érdekes módon a társulatok egyidejűleg csak egyetlen rózsafüzért végeznek, amit a liturgikus évnek megfelelően változtatnak. Az okát még nem sikerült tisztázni. Feltételezhető, hogy itt egy régebbi gyakorlat élt tovább. Azonban ebben a kerületben léteznek olyan társulatok, amelyek valamely ünnepkörhöz (például Csíkbánkfalván a nagyböjthöz, vagy valamely Mária ünnephez), vagy a hónap valamely napjához (Csíkszentgyörgyön pl. minden hónap 13-án tartott fatimai engeszteléshez) kötődő közösségi imaalkalmat arra is felhasználják, hogy titkot cseréljenek.

A közigazgatásilag Székelyudvarhelyhez tartozó Szombatfalva, valamint Zetelaka női társulataiban sorsolással történik a titokcsere. Valószínűleg a szokás már 20. század eleji ismeretére és gyakorlatára vall az egyik zetelaki társulatvezető tulajdonában levő, a titokcsere nyilvántartását szolgáló nyomtatvány[14], amely tartalmazza a sorsolási szabályokat, a sorsolás előtti és utáni imákat. A szombatfalviak a közösségi házban vagy a Mária Rádió kápolnájában, a zetelakiak a társulatvezető lakásán tartják meg az imaórát. Hasonlóan sorsolással cserélik ki imajegyeiket a nemrégiben megalakult szombatfalvi férfi társulatban is, ahol minden hónap első péntekén cserélik a titkot, a templom szomszédságában épített, közösségi háznak nevezett épületben. Ez a közösség 2004-ben jött létre és megalakulása azzal magyarázható, hogy 2003 óta Szombatfalva újra önálló plébániává vált, külön plébánossal rendelkezik, ezért itt a közösségi életet is újraszervezték. Korábban is létező társulatból váltak ki, újabb tagokat toboroztak, hogy 20-as létszámmal működhessenek. Társulatvezetőjük is férfi, fiatal hitoktató, tagjaik viszont az idősebb korosztályból valók. Jelenleg 5 női, 1 gyermek és 1 férfi rózsafüzér társulat működik a plébánia keretében. A város másik két plébániáján is működik 1-1 férfitársulat.

A titokcserék alkalmával legtöbb társulatban minden tag anyagi lehetőségei függvényében adakozik. Az így összegyűlt pénzösszegből általában szentmisét szoktak mondatni a társulat élő és elhunyt tagjaiért. Az egyházi feladatok közül leginkább a húsvéti szentsír díszítése a rózsafüzér társulatok feladata, erre külön gyűjtést szervez a társulatvezető. Az úrnapi sátrak díszítése inkább szomszédsági alapon szerveződik.

Még napjainkban is több helyen találkozunk házaknál történő nagyböjti imagyakorlattal. Többfajta engeszteléssel találkozhatunk, de ezek ritkán szerveződnek társulati keretben.

Csíkmenaság kivételével a vizsgált települések mindegyikén szokás a halott mellett is imádkozni, virrasztani. Ezeken az alkalmakon még mindig a rátermettebb társulatvezetők vállalnak irányító szerepet. Szovátán a nyugalmazott kántor kezdte kiszorítani a társulatvezetőket e szerepkörből. Azonban Székelyföld-szerte a szokást kezdi visszaszorítani és lerövidíteni a temető közelében megépülő ravatalozó.

---

[14] Lásd a 4. sz. képet.

Az elhunyt társulati tag temetéséhez kapcsolódó szokások közül néhány alcsíki példát szeretnék megemlíteni. Gyergyó vidékéhez (Gergely 1998: 309) hasonlóan több alcsíki faluban találkoztam azzal a szokással, hogy társulati koszorú készítésével tisztelik meg az elhunyt társulati tagot. Általában ez háromszínű, öt piros, öt fehér és öt sárga virágból kötik vagy köttetik, amelyek a társulati tagság során végzett, az örvendetes, a fájdalmas és a dicsőséges rózsafüzéreket jelképezik. Ezek készülhetnek mű-, illetve élővirágból. Csíkmenaságon mesélték, hogy az egyes gyergyói társulatoknál megtalálható szokáshoz hasonlóan krepp- papírból készült koszorút régebben itt sem hagyták a síron, csak egy szál virágot dobtak a sírba, a halála előtt utoljára végzett a rózsafüzér tizednek megfelelő színűt. Társulati tag temetésén néhány társulatban szokás volt a nagyolvasó használata. Ennek segítségével mondták el a három szokásos rózsafüzér. Mivel ez sok időt vett igénybe, használata lassan kikopott a szokáskörből. Napjainkban általában csak a fájdalmas rózsafüzért szokták elvégezni.

Összegzés

Jelen tanulmány a Gyulafehérvári Római Katolikus Egyházmegye két székelyföldi főesperesi kerületében (alcsíki-kászoni és a székelyudvarhelyi) működő rózsafüzér társulatok, 2010-ben elkezdett, és jelenleg is tartó kutatásának eddigi eredményeit próbálta összegezni. A Gyulafehérvári Főegyházmegye levéltáraiban sikerült olyan forrásokra bukkanni, amelyek segítségével a mai közösségek múltja is vizsgálható. Ezek segítségével kiderült, hogy 1886-ban a zetelaki társulatnak a bécsi domonkosokkal is sikerült elismertetnie magát. Napjainkban vidékenként, akár ugyanazon településen belül, közösségenként is változik a gyakorlat. Ritkábban, de jelenleg is találkozunk férfi tagsággal, Zetelakán és Székelyudvarhelyen külön férfi társulatokkal, még napjainkban szerveződőkkel is. Végkövetkeztetésként elmondható, hogy a vizsgált területen a rózsafüzér társulatok többsége kitartóan és hűen ápolja az örökölt hagyományt, és ahol ez nem létezik, némelyeknek fontos napjainkban is hasonló közösséget létrehozni.

Irodalom

BARNA Gábor
2011 *Az Élő Rózsafüzér társulata. Imádság és imaközösség 19–21. századi vallási kultúrában*. Szent István Társulat, Budapest

BÁRTH János
2007 *Az eleven székely tizes. A csíkszentgyörgyi és csíkbánkfalvi tizesek működése a 17–18. században*. Bárth Bt–Bács-Kiskun megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete, Kecskemét

FÁBIÁN Gabriella
1999 *Vallásos kisközösségek Csíkszentdomokoson*. Szakdolgozat, kézirat. ELTE BTK Foklore Tanszék

GERGELY Katalin
1998 „A szentolvasó társulat Mária kertje...”. Gyergyószentmiklósi Rózsafüzér társulatok. In: Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek–A vallásos élet szervező egyéniségei.* Néprajz Tanszék–Magyar Néprajzi Társaság, Szeged–Budapest, 297–333.
KOVÁCS András – KOVÁCS Zsolt (szerk.)
2002 *Erdélyi római katolikus egyházlátogatási jegyzőkönyvek és okmányok. 1727–1737.* Entz Géza Művelődéstörténeti Alapítvány, Kolozsvár
SZŐCSNÉ GAZDA Enikő
2002 *A szép fehér koszorú. Csíkdánfalva élő rózsafüzér társulatai.* (kézirat)
TAMÁSI Zsolt
2009 Az esperesi kerületek a püspöki rendeletek tükrében. In: Barabás Kisanna – Tamási Zsolt (szerk.): *A maros-küküllői főesperesi kerület plébániáinak története 1900-tól 1989-ig*. Verbum, Kolozsvár, 11–106.
VARGA E. Árpád
1998 *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája I. Kovászna, Hargita és Maros megye. Népszámlálási adatok 1850–2002 között*. http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002.htm
ZSEBE Márta – KNECHT Tamás (szerk.)
2010 *A gyulafehérvári főegyházmegye millenniumi sematizmusa*. Verbum, Kolozsvár.

Rövidítések

GyFL SzGyL – Gyulafehérvári Főegyházmegyei Levéltár Székelyudvarhelyi Gyűjtőlevéltára

MT – Mária társulat

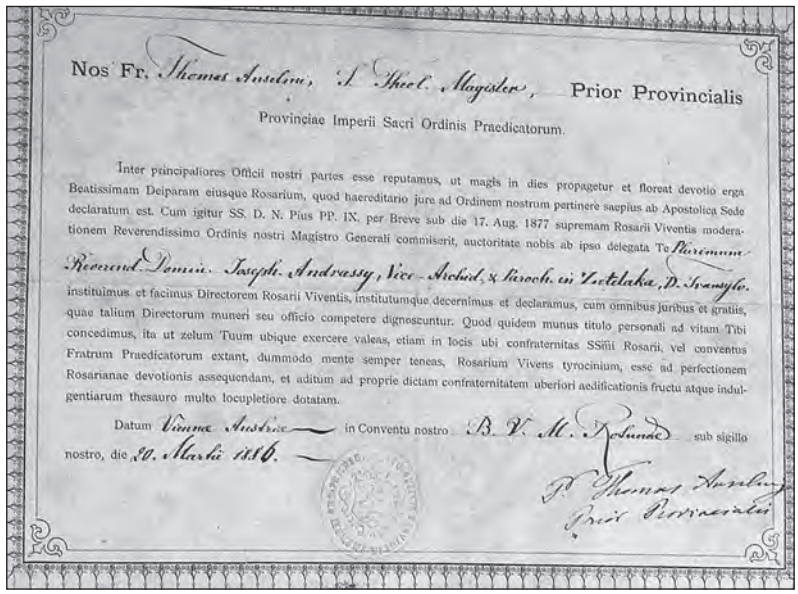
Adatközlők

B. A. V. S.– sz. 1953, Csíkmenaság
A. M. L. Zs. – sz. 1951, Csíkmenaság
D. G. – sz. 1930, Csíkmenaság
D. G. I. R. – sz. 1937, Csíkmenaság
F. Á. Cs. E. – sz. 1944, Pottyond
L. K. B. R. – sz. 1923, Pottyond
I. Gy. P. M. – sz. 1920, Csíkszentgyörgy
F. L. R. A. – sz. 1939, Csíkszentgyörgy
G. J. F. R. – sz. 1920, Csíkszentgyörgy
P. V. – sz. 1968, Csíkszentgyörgy
Cs. Cs. K. Zs. – sz. 1949, Csíkbánkfalva

P. F. K. M. – sz. 1952, Csíkbánkfalva
V. S. V. I. – sz. 1952, Székelyudvarhely
D. F. – sz. 1933, Székelyudvarhely
D. B. – sz. 1935, Székelyudvarhely
B. J. – sz. 1935, Székelyudvarhely
F. I. – sz. 1935, Székelyudvarhely
L. A, – sz. 1972, Székelyudvarhely
S. S. – sz. 1955, Székelyudvarhely
S. Á. – sz. 1973, Székelyudvarhely
T. Á. T. L. – sz. 1969, Székelyudvarhely
B. G. D. Á. – sz. 1930, Menaságújfalu
I. Gy. K. V. – sz. 1923, Menaságújfalu
A. I. Cs. L. – sz. 1943, Menaságújfalu
S. I. Sz. I. – sz. 1934, Csekefalva
P. D. M. I. – sz. 1938, Csíkkozmás
Cs. I. J. V. – sz. 1932, Zetelaka
B. B. N. E. – sz. 1943, Zetelaka
L. G. – sz. 1924, Zetelaka
I. B. – sz. 1938, Zetelaka
L. T. – sz. 1952, Zetelaka
S. F. P. I. – sz. 1943, Zetelaka
P. P. D. M. – sz. 1961, Székelyvarság
P. Gy. B. A. – sz. 1941, Székelyvarság
P. E. L. A. – sz. 1940, Szováta
P. J. I. R. – sz. 1932, Szováta
V. D. B. B. – sz. 1931, Szováta
L. P. P. M. – sz. 1939, Szováta
L. S. B. K. – sz. 1944, Szováta

A plébánia megnevezése	**Az összlakosság száma**		**A római katolikusok száma**[15]		**Rózsafüzér társulat**	
	1930	***2002***[16]	***1930***	***2002***	***Tagok száma 1930***	***Alapítási év***
Zetelaka	4714	4473 5%	4658 99%	4333 97%	930 20%	1886
Szováta	3180	8283 62%	1879 60%	4040 49%	380 (MT 12%)	régi, újjászervezve 1922
Székelyudvarhely	8518	36948 77%	4369 51%	18494 50%	360 8%	-
Csíkszentgyörgy (Csíkszentgyörgy+ Csíkbánkfalva)	4075	3239 21%	3579 88%	3200 99%	495 14%	-
Csíkmenaság	1988	702 65%	1879 95%	698 99%	330 18%	nagyon régi

[15] A százalékos arányok a római katolikusok összlakossághoz viszonyított értékei.
[16] A összlakosság 2002-es és az 1930-as népszámlálási adatok egymáshoz viszonyított százalékos arányai, a csökkenés, illetve növekedés függvényében.



Nos Fr. Thomas Anselmus, S. Theol. Magister, Prior Provincialis

Provinciae Imperii Sacri Ordinis Praedicatorum.

Inter principaliores Officii nostri partes esse reputamus, ut magis in dies propagetur et floreat devotio erga Beatissimam Deiparam eiusque Rosarium, quod haereditario jure ad Ordinem nostrum pertinere saepius ab Apostolica Sede declaratum est. Cum igitur SS. D. N. Pius PP. IX. per Breve sub die 17. Aug. 1877 supremam Rosarii Viventis moderationem Reverendissimo Ordinis nostri Magistro Generali commiserit, auctoritate nobis ab ipso delegata Te Plurimum Reverend. Dominum Josephum Andrassy, Vice-Archid. & Paroch. in Zetelaka, D. Transylv. instituimus et facimus Directorem Rosarii Viventis, institutumque decernimus et declaramus, cum omnibus juribus et gratiis, quae talium Directorum muneri seu officio competere dignoscuntur. Quod quidem munus titulo personali ad vitam Tibi concedimus, ita ut zelum Tuum ubique exercere valeas, etiam in locis ubi confraternitas SSmii Rosarii, vel conventus Fratrum Praedicatorum extant, dummodo mente semper teneas, Rosarium Vivens tyrocinium, esse ad perfectionem Rosarianae devotionis assequendam, et aditum ad proprie dictam confraternitatem uberiori aedificationis fructu atque indulgentiarum thesauro multo locupletiore dotatam.

Datum Vindobonae in Conventu nostro B. V. M. Rosarii sub sigillo nostro, die 20. Martii 1886.

P. Thomas Anselmus
Prior Provincialis

1. A bécsi domonkosok 1886. március 20-án kelt, a zetelaki Élő Rózsafüzér Társulat hivatalos elismerését igazoló okirata

Zetelaki

ÉLŐ RÓZSAFŰZÉR

KISORSOLT TITKAI JEGYZÉKE

1901-ik évre.

-ik rózsa.

A „Legszentebb Rózsafüzér Királynéja" kiadóhivatala.

2. A zetelaki Élő Rózsafüzér Társulat 1901-ből származó tagnyilvántartási lapja

3. Szovátai női Élő Rózsafüzér Társulat egyénileg történő titokcseréje (2010)

4. Zetelaki női Élő Rózsafüzér Társulat sorsolással történő hónap első vasárnapi titokcseréje (2011)

5. Szombatfalvi férfi Élő Rózsafüzér Társulat sorsolással történő hónap első pénteki titokcseréje (2011)

6. Zetelaki férfi Élő Rózsafüzér Társulat sorsolással történő hónap első vasárnapi titokcseréje (2011)

EGYED Ákos

A székely politikai gondolkodás változásai 1790 és 1848 között

Közismert jelenség világszerte az identitáskutatás fellendülése, amelyet számos diszciplína művel: az antropológia, szociológia, filozófia, irodalomtudomány, politikatudomány és más tudományok. Igyekszik ebből kivenni a részét a történetkutatás is, amely – természetéből következően – a kérdés történeti dimenzióinak felmutatásával járulhat hozzá a jelenség alaposabb megvilágításához. Hogy mi van az identitáskutatás lendületének hátterében, azt sem könnyű pontosan meghatározni, de lehetséges, hogy az egyre erőteljesebbé váló küzdelem, amelyet a különböző etnikai, nemzeti, helyi közösségek folytatnak önazonosságuk megőrzése vagy éppen visszaszerzése érdekében a minden sajátosságát veszélyeztető globalizációs folyamatok ellen.

A globalizáció mostani hulláma új jelenség, de az integrációs folyamatok régi keletűek, amelyek lehettek önkéntesek vagy hatalmi erővel végrehajtott erőszakos egyesítő jellegűek. Az önkéntes integrációra jó példát szolgáltat a magyar történelem: a jászok, kunok, örmények beolvadása a magyar népbe, nemzetbe, és – bár kissé másként, sajátosan – a székelyek beilleszkedése a modern magyar nemzetbe. Témánk szempontjából tanulságosnak tartom éppen a jász, kun, örmény hagyományok felelevenítését célzó törekvéseket, amelyek kulturális értékmentő célzatúak. A székelység helyzete azért is más, mert identitását eddig is, nagyrészt spontánul megőrizte, másrészt – önazonosságuk őrzésével nemcsak sajátos kulturális hagyományait védi, hanem a meg-megismétlődő román beolvasztási praktikák ellen is védekezik, és ez már nagyrészt a politika kérdésköréhez tartozik.

A kissé hosszúra nyúlt felvezetéssel azt szerettem volna jelezni, hogy előadásom tárgya mennyire mai és egyetemes jelenségkörhöz kötődik.

A következőkben arra a kérdésre próbálok választ keresni, hogy a székely politikai gondolkodás milyen változásokon ment át addig, amíg a székely rendi nemzeti koncepciójától eljutott az egységes modern magyar polgári nemzet koncepciójáig, s hogyan követhetjük azt az 1790–1791-es országgyűléstől a rendszerváltozást hozó 1848. évi forradalomig. Előre szeretném bocsátani, hogy ezt a kérdést már korábban is felvázoltam, így az agyagfalvi Székely Nemzetgyűlésről 1998-ban közölt tanulmányomban (Egyed 1998), majd részletesebben is kifejtettem 2001-ben az 1848. évi erdélyi országgyűlésről szóló munkámban (Egyed 2001: 5–14), valamint a 2006-ban Sepsiszentgyörgyön a Székely Nemzeti Múzeumban *A székelyek Erdély népei között* című konferencián tartott előadásomban.

Az 1790. december 21-én megnyílt országgyűlést három évtizedes kihagyás után[1], a II. József örökébe lépő II. Lipót hívta össze. Ezért érthetően nagy várakozás előzte meg: a rendek határozott fellépésre készültek az elveszett jogaik visszaszerzéséért. A bátrabb fellépésre némi biztatást jelenthetett az is, hogy a Habsburg korban első alkalommal került sor országgyűlésre a magyarság központjában: Kolozsvárt. A székely rendek több előterjesztésben és felszólalásban részletesen kifejtették a székely nemzet sérelmeit s követeléseit. Az országgyűlésen a székely követek a székelységet következetesen *Székely Nemzetnek* és legalább annyiszor *nemes Székely Nemzetnek* nevezik.[2] És többször szólaltak fel, szerzett jogait szerették volna visszaállítani. Mert régi törvényei „megromlottak", szabadsága „elnyomatott". A székely rendek azért is hivatkozhattak elvesztett régi jogaikra, mert ugyanígy gondolkodott és érvelt az országgyűlés másik két rendi nemzete: a magyar és szász natio.

Ehhez a törekvéshez a rendek képviselői a történelméből vett érveket soroltak fel: az Attila véréből való származását, a „Scítiából" hozott ősi szabadságát. És nem feledkeztek meg a székelyeknek a magyarokkal „mint hajdani valóságos véreivel" való közösségéről, s kiemelték a székelység dicső tetteit is. A székelyek beadványa a hadi cselekedetek hangsúlyozásától jut el a nemesi jellegű szabadságjogokig: „Innen vagyon, hogy különös Törvényekkel és más Nemzetektől megkülönböztetett szokásokkal élt, földét, mit vérvel(!) nyert és nem királyi adománnyal szerzett; örökségét egész hatalommal bírta, és Nemzetén kívül való Tiszteket nem esmert". Adót csak akkor fizetett, ha az uralkodó menyegzőt tartott vagy fiúgyermeke született.

Az idők azonban megváltoztak s a székelységet „minden nemteleneket illető terheknek" viselésére kötelezték.

Az előbb említett székely história fiktív és valóságos elemeket tartalmaz, de ezek együtt képezték a székely történelmi tudatot. Mindezzel tulajdonképpen elégedetlenségüket fejezték ki a Habsburg-hatalom jogfosztó politikájával szemben. Különösen sújtotta a székelységet a határőrrendszer felállítása Mária Terézia idején. Ezzel valósággal kettévágták a Székelyföldet egy katonásított részre (Háromszék, Csíkszék, Bardoc fiúszék), és egy nem katonásított részre. Az állandó katonáskodásra fogott székelységet alapvető polgári jogaitól fosztották meg, a határőrségből kimaradt udvarhelyi- és marosszéki székelységet adóztatni kezdték. Emlékeztetőül: a Magyar Királyság és az Erdélyi Fejedelemség idején a gyalogrendű és lófőrendű székelység a katonai terhek hordozásával s a határvédelemben vállalt szerepével rótta le az állammal szembeni kötelezettségét, ezért adót nem fizetett. A Habsburg-hatalom a II. Rákóczi Ferenc által vezetett szabadságharc után, 1711-ben megfosztotta a székelységet addigi szerzett és örökölt jogaitól, adóztatni kezdte, s amint már

---

[1] Az 1781-ben tartott országgyűlésen csak a II. Józsefre való hűségeskü letételére került sor.

[2] *Az erdélyi három nemzetekből álló rendeknek 1790-dik esztendőben karátson havának 12-dik napjára szabad királyi városba Kolozsvárra hirdetett, és több következett napokon tartott közönséges gyűléseiben lett végzéseknek és foglalatosságoknak jegyzőkönyve.* Kolozsvár, 1832: 335–345. (A továbbiakban: *Országgyűlési jegyzőkönyv*.)

említettük, Mária Terézia rendeletére megszervezték a Székelyföld egyik részén a határőrrendszert, a másik felén adózásra fogták az addigi szabad székelységet – mintha jobbágyok lettek volna. A katonáskodás azt jelentette, hogy a székely férfiak egész férfikorukban a katonai fegyelem és megkötöttség rendszerében éltek, a határőrzés mellett a Habsburg Monarchia hadi vállalkozásaiban is részt kellett vegyenek.

Az 1790–1791-es országgyűlésen a székely rendek képviselői (követei) ezt az áldatlan állapotot szerették volna megváltoztatni, és a régi szabadságot visszaállítani. Ezt pontosan ki is fejezték: céljuk „a székely nemzetnek törvényellenes adózás alá vonatott részét azon mostani adózás és egyéb nemteleneket illető terhek alól kiemelkedni, és törsökös nemesi állapotjába visszahelyeztetni" és továbbá: „törvénytelenül felállíttatott katonaság alól [az] azalatt való Atyánkfiait felszabadítani"[3]..

Eszerint az adózás, illetve katonáskodásra fogott szabad székelyek adómentességét, a határőr katonai terhek megszüntetését, s ez által a valamikori székely szabadságot szerették volna visszakapni.

Az udvarhelyszéki szabad székelyek külön panaszlevele azt hangsúlyozta, hogy: „a valóságos és törsökös székelység a köztük lakó parasztságtól megkülönböztessék".[4] . A paraszt fogalma akkor a jobbágyot jelentette.

Az említett beadványokat, sérelemleveleket megértéssel kezelték a rendek, és megfelelő törvényjavaslatot terjesztettek fel az uralkodóhoz, de csalódniuk kellett, mert a megoldás elmaradt.

A szabad székelyekétől eltérően vélekedett az országgyűlés Derzsi Pál ügyvéd azon beadványáról, amely azt kérte, hogy 30 udvarhelyszéki falu „jobbágyai mind személyekre, mind pedig örökségükre nézve jobbágyi kötelességeknek és ahhoz kapcsolt szolgálataiknak terhe alól felszabadíttassanak".[5]

Ezt „vakmerő" lépésnek, „veszedelmes", „mérges" írásnak, minősítette az országgyűlés s a beadvány szerzője ellen bűnvádi eljárás indítását is felvetették, de Bánffy Miklós kormányzó a „törvény és igazság" útját ajánlva, mérsékletre intette a rendeket.

Az országgyűlés bátor lépéseként említhetjük azt a törvényjavaslatot, amelyet a II. József által bevezetett német hivatalos nyelv helyett *A magyar nyelvnek, ezelőtt is divatban volt használata* címmel nyújtottak be, mely előírta, hogy a törvénykezésben és a hivataloknál a magyar nyelvnek fenn kell maradnia. Ehhez a koncepcióhoz tartozott az Aranka György-féle Erdélyi Magyar Nyelvművelő Társaság támogatásának kimondása. is. A nyelvkérdésben a magyar és a székely követek együtt léptek fel, minthogy az akkor benyújtott *Supplex Libellus Valachorum* elutasításában is.

Röviden: az 1790–1791-es országgyűlés a székely politikai identitás elválaszthatatlan részének, alapjának tartotta a rendi jogokat, és azok visszaszerzésére tett kísérletet – a székely beadványok alapján. Ugyanakkor a rendek, a székely követeket is ideértve, megkíséreltek

---

[3] *Országgyűlési jegyzőkönyv*. 349.
[4] Uo. 134.
[5] Uo. 117.

olyan törvények alkotását, amelyek Erdély ügyeit Magyarországhoz szorosabban kötötték volna, mert azt tapasztalták, hogy Erdély számára más, szigorúbb mércével mér Bécs, mint Magyarország számára.

A rendiség visszaállításának ügyében a székely politika nem változott lényegesen a következő országgyűléseken sem, sőt rendre megismételték azokat a toposzokat, amelyeket 1790–1791-ben felsoroltak. Az 1834-es országgyűlést Wesselényi Miklós megpróbálta a reformok útjára terelni, de fellépése az Erdélyből való kiűzetésével végződött.

De Széchenyi és Wesselényi eszméi terjedését semmi sem akadályozhatta meg. Ezek terjedtek és hatottak a közgondolkodásra, ami az 1841–1843-as országgyűlés magatartásán és határozataiban mérhető le. Okkal nevezhetjük ezt Erdély reformországgyűlésének, amelyen a sérelmi politikáról a „haladás" politikájára tértek át, és ez paradigmaváltást jelentett. Különösen az intézményalapítás terén volt szembetűnő a változtatás igénye. *Erdélyi országos múzeum* létesítését, a *kolozsvári nemzeti színház teljes megújítását*, *országgyűlési terem építését*, *országos gazdasági egyesület*, *politechnikai intézet* alapítását szorgalmazták a követek. És ebben a székely és a magyar rendek – minimális kivétellel – teljesen egyetértettek. Az országos múzeum ügyét a székely székek közgyűlései az elsők között karolták fel. Ifj. Bethlen János Udvarhelyszékről az 1842. június 21-i ülésen pedig a paradigmaváltást tényleg bizonyító javaslatot terjesztett elő. Azt javasolta ugyanis, hogy „a polgári rend, s átlagosan minden nemtelen, ki magát arra érdemesíti, szabadíttassék fel minden hivatal viselésére", és ami annál több, beszédében már a polgári eszmerendszer elfogadásáról is szólt: „Csak azon ország és haza lehet erős, melynek minden alattvalói a polgári társaság minden javaiban részesülnek; hol olyanok kik az ország minden terheiben részesülnek, anélkül, hogy annak minden javaiban részesülhessenek, mennél kevesebben vannak, vagy éppen nincsenek."[6] És ezt a beszédet „zajos éljenzéssel" fogadta az országgyűlés.

A „fejek forradalma" tehát végre elkezdődött a székely rendiségben, s ez már a politikai tudat, identitás, hatalmas változását jelentette. Azonban voltak még olyan kérdések, amelyekben alig tapasztalható szemléletváltás: ilyen volt a székelyföldi jobbágykérdés, amelynek úrbériségi jellegét a székely mentalitás merőben tagadta s ezzel a megoldását is más, kedvezőtlenebb útra terelte, mint amelyen vármegyei úrbériség ügye terelődött. De ez már más téma.

Mivel Erdélyben nagyrészt elmaradtak azok a reformok, amelyek Magyarországon legalább részben megvalósultak a törvényhozás terén és a gyakorlatban, a rendi viszonyok felszámolásának hatalmas kérdései mind az 1848-as forradalom idejére maradtak.

A székelység helyzete s a magyarsághoz való viszonya a kortársakat is sokat foglalkoztatta, különösen miután a reformkorban az Unió a magyar politikai közvéleményt mindjobban foglalkoztatni kezdte. Kemény Zsigmond, aki 1842-ben a Kolozsvárt megjelenő *Erdélyi Híradó* főszerkesztője volt, élesen felvetette a külön rendi nemzetek ügyét: „Ki

---

[6] *Az Erdélyi Nagyfejedelemség és a hozzá kapcsolt Részek három nemes nemzeteiből álló Rendeinek Kolozsvár szabad királyi városában 1841. év november 15-ik napján kezdődött országos gyűlésekről készített Jegyző-könyv*. Kolozsvár, 1841 (1843), 1842. jún. 21. Ülés.

fogná állítani, hogy a magyarhoni és erdélyi magyar egy nemzet? Mely lélekben és akaratban egy, mely együtt vív a társadalmi magyarabb célok felé. Sőt ugyanazon egy országban a magyar és székely minden nyelvegyezése mellett is, nem két külön nemzet-e? Nem mutatja-e ez világosan miként a nyelvén kívül létezik még más kellék is, mely a nemzeti egységre megkívántatik és ez a polgári institúciók egyformaságában vagyis ugyanazonosságában áll." (Kemény 1966: 38)

Kemény Zsigmond, aki a kornak egyik nagy íróegyénisége s jelentős politikusa volt, kulturális nemzetben gondolkodott.

Kőváry László az Erdélyről írt statisztikai munkájában magyarázkodni kényszerül, amiért a székelyekről külön fejezetet ír, azért, mert törvényeikben a magyar és székely, „mint külön nemzet jön elő", de azért a székely nem „kevésbé magyar, mint a magyarság" (Kőváry 1847: 179, 181). De ez a nagy kérdés, ti. a külön székely nemzet kérdése csak az 1848-as forradalom idején jut majd el a megoldás stádiumához.

Hogyan mondott le a székelység a rendi nemzet koncepciójáról, s a rendi jogokról, amelyekhez – amint láttuk – 1790–1791-ben és az ezt követő néhány évtizedben még szívósan ragaszkodott?

Arra már az előbbiekben történt utalás, hogy az 1842–1843-as reformgyűlésen a közgondolkodás paradigmaváltása szembetűnően megmutatkozott: a rendiség háttérbe szorult s a liberális nemzetszemlélet nyomult előtérbe. Ez a szemlélet tovább erősödött s 1848-ban a politikai cselekvés vezérfonalává vált: március 15-e üzenetét a magyarsággal együtt a székelység is késedelem nélkül el- és befogadta. És mindaddig, amíg diskurzusok és ceremóniák szintjén zajlott az elfogadás, addig nem is adódott semmi gond (Ekkor már a románok és szászok részéről is némi elfogadási hajlandóság mutatkozott). De amikor a törvényalkotói munkára került sor, nyomban felszínre törtek a hosszú idejű székely különélésből adódó nehézségek.

Lássuk mi történt az 1848. május 29-én Kolozsvárott összehívott országgyűlésen. Ha az 1790–1791-es erdélyi országgyűlést rendiségi, az 1842–1843-ast a reformtörekvések jellemezték, akkor az 1848-as utolsó rendi országgyűlést joggal nevezhetjük uniós országgyűlésnek.

Az uniót – amelyet a magyarországi áprilisi törvények még kihirdették – az erdélyi országgyűlés május 30-án elfogadta, s ezzel a rendi törvényeket s nemzeti előjogokat átadta a történelemnek. Ezt a székely követek lelkesen támogatták: mindannyian az egységes magyar nemzet álláspontjára helyezkedtek. De az új törvények közül a nemzeti haderő, a jobbágyfelszabadítás, a közös teherviselés székelyföldi vonatkozásai mind számos végrehajtási kérdést vetettek fel (Egyed 2001: 120–152).

A nemzeti haderőről szóló törvényjavaslat ugyan egységes katonai kötelezettséget írt elő minden állampolgárnak, de a székely határőri rendszert nem oszlatta fel, hanem további szolgálatra kötelezte a határőri székelyeket a rendkívüli viszonyok miatt; a székelyföldi jobbágyok döntő részét nem az állami megváltás útján kívánta szabaddá és földtulajdonossá tenni, hanem az önmegváltás útján, s gondok merültek fel a közös teherviselés azonnali bevezetésének ügyében is.

A székely politikusok: ifj. Bethlen János és Pálfy János udvarhelyszéki, Berde Mózes és Szentiváni György háromszéki, Biális Ferenc és Mikó Mihály csíkszéki, Antal Imre és Berzenczey László marosszéki, Gyarmati Sámuel és Csipkés Sándor aranyosszéki követek a törvényalkotók között cselekvő részei voltak a különálló székely nemzet és törvények közjogi megszüntetésének.

A szabad székelység viszont a maga mentalitása szerint fogadta a törvényeket: először a Habsburg-hatalom által elvett jogait kezdte visszakérni, mint az 1790–1791-es országgyűlésen, csakhogy azok rendi jogok voltak, amelyek felett eljárt az idő. Voltaképpen az történt, hogy az 1848-as szabadság, egyenlőség, testvériség jelszava a katonai terheket viselő székelyek tudatában összekapcsolódott a régi székely szabadság emlékével; számára ez a székely identitástól elválaszthatatlan volt. A háromszéki és csíki határőr katonai rendek azt kezdték követelni, hogy azonnal szüntessék meg az 1764-ben létesített határőri rendszert, a szabad székely legyen adómentes, mint valaha, s a katonáskodásban azonnal vegyen részt a volt nemes és a jobbágy is. Ez az utóbbi igény mégiscsak a polgári egyenlőség és a közös teherviselés elvének hatására alakult ki.

A közadózást a szabad székelység azért tartotta elfogadhatatlannak, mert hiszen az emlékezete szerint a katonáskodás és az adófizetés nem fért össze. 1848-ban a közös teherviselés gyakorlati megvalósításában az is gondot okozott, hogy a székely kisnemesség is vonakodott az adófizetéstől, rendi jogaira hivatkozva. Az adó kifejezés annyira idegen volt a székely mentalitásban és annyi nehézséget okozott, hogy az egyik udvarhelyszéki adószedő 1848 nyarán azt a javaslatot tette, hogy ne adót emlegessenek, hanem „hadisegedelmet" a magyar haderő számára, amit a székely szívesen hajlandó megadni.

A székely kérdések Kossuthhoz is eljutottak, különösen a népképviseleti országgyűlésen, és ő a korhoz és saját meggyőződéséhez híven, a polgári elvek alapján kívánta azokat megoldani; arra kérte a székely követeket, ne egyes sérelmeket próbáljanak orvosolni a székelységben, hanem az általános jogkiterjesztés elve alapján egységes törvényjavaslatot alkossanak.

Végül a megoldást az 1848 októberi agyagfalvi Székely Nemzetgyűlés találta meg azzal, hogy kimondotta: a Székelyföld minden lakosa törvény előtt egyenlő, a határőri rendszert eltörölte, s a Habsburg-hatalom által kezdett fegyveres konfliktusban részt vállalt a magyar szabadság védelméért. És azt is elhatározta, hogy csak a magyar kormánynak engedelmeskedik.[7] Ezzel a magyar nemzeti egység s az 1848-ban bekövetkezett átalakulások a székely identitás meghatározó részeivé váltak. Ami nem jelentette mégsem azt. hogy a székely identitás ne őrizte volna továbbra is sajátos történelmi és hagyományi örökségét. Ez egyébként napjainkat is benne van mind a székely közgondolkodásban, mind érzelmi világában.

---

[7] *Nemes anya Udvarhelyszékben kebelezett Agyagfalvi-réten az úgy nevezett Fontsika-patak mellett őseink tanácskozó és törvényhozó helyén 1848.október 16-án kezdődött és Hidvégi Mikó Imre kincstárnok általunk megválasztott székely atyánkfia elnöksége alatt folytatottt általános székel nemzeti gyűlés Jegyzőkönyve*. h. és é. n.

Konklúzióként: a székely történelem egyik sajátossága nyilvánult meg abban is, hogy a rendi natio, nemzet nem alakult át polgári nemzetté, mint általában történt más esetekben, hanem 1848-ban megszűnt. Agyagfalván a Székely Nemzetgyűlés mondta ki megszűnését, ezzel a székelység nemcsak kulturálisan és nyelvében, mint eddig, hanem politikailag is az egységes modern magyar nemzet része lett.

Irodalom

EGYED Ákos
1998 Az agyagfalvi Székely Nemzeti Gyűlés 1848 októberében. In: Verestói Károly (sajtó alá rend.): *Az agyagfalvi székely nemzeti gyűlés 150. évfordulója 1848–1998*. Agyagfalva 1848 Alapítvány, Agyagfalva, 9–40.
2001 *Erdély 1848. évi utolsó rendi országgyűlése*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely
KEMÉNY Zsigmond
1966 *Kemény Zsigmond naplója*. Bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közzéteszi Benkő Samu. Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest
KŐVÁRY László
1847 *Erdélyország statisztikája*. I. Kolozsvár

POZSONY Ferenc

Eredmények és feladatok a székelyföldi tárgyi kultúra kutatásában

A magyar néprajzkutatók csak a 19. század végétől kezdtek tudatosabban foglalkozni a székelyföldi települések hagyományos tárgyi kultúrájával, településszerkezetével, építészetével, lakáskultúrájával, textíliáival, viseleteivel, kézművességével és díszítőművészetével.

Az elmúlt száz évben számos szakértő és önkéntes kutató vizsgálta a székelyföldi falvak településszerkezetét, annak eredetét, kialakulását és változását. A legtöbben a tizesek és a székely falvak viszonyát, eredetét, lokális és nemzetségi kapcsolatait elemezték (Kós 1972: 15–26, Milleker 1939, Vámszer 1977, Garda 1991, 1994, Bárth 2007, Ambrus T. 2012).

Első ízben Huszka József mutatta be a székely falvak hagyományos népi építészetét, háztípusait, fejlődését, keleti, nyugati és regionális kapcsolatait, valamint táji változatait. Merész ötletei, romantikus elméletei azonban heves szakmai vitákat és számos cáfolatot eredményeztek (Huszka 1895, Kós 2011a). Például Jankó János a magyar és az európai párhuzamok ismeretében foglamazta meg higgadt, szakszerű véleményét és kritikáját (Jankó 1895). Szinte Gábor a 20. század első évtizedeiben már jóval módszeresebb, tudományos szempontból megalapozottabb dolgozatokat közölt a székelyföldi népi építészetről (Szinte 1909, 1910).

A Székely Nemzeti Múzeum munkatársai 1911-ben határozták el egy szabadtéri részleg létesítését. Az ötletet csakhamar alapos terepmunka követte Maros-, Udvarhely-, Csík- és Háromszék falvaiban. László Ferenc és Kós Károly Dálnokon, majd Csutak Vilmossal együtt Csíkban adatolta és gyűjtötte a székely népi építészet emlékeit. Roediger Lajos Kászonban, László Ferenc és Zrumeczky Dezső pedig Udvarhelyszéken dokumentálta a helyi épített örökséget. Az 1914-ben kirobbantott nagyháború azonban hosszú évekre, évtizedekre elnapolta ezeket az ígéretes kezdeményezéseket (Lénárt 2004). Roediger Lajos szakszerű kászoni építészeti dokumentációját, leírásait, helyszínen készített alaprajzait és fényképeit Szőcsné Gazda Enikő jelentette meg 2012-ben (Roediger 2012).

Kós Károly, a Székely Nemzeti Múzeum épületének tervezője, az intézmény fennállásának 50. évfordulójára megjelentetett ünnepi kötetben tette közzé a székely ház eredetével, kialakulásával és jellegzetességeivel kapcsolatos dolgozatát. Abban határozottan kiemelte, hogy a székelység csak Dél-Kelet-Erdélybe való betelepedése után, itt alakította ki sajátos építészetét. A székely falvak település-, telek- és házszerkezetét – véleménye

szerint – alapvetően befolyásolta az új lakóhely természeti, etnikai környezete. Különösen a szomszédságában ugyanakkor letelepített, már korábban is sajátos építkezési hagyományokkal rendelkező szászság mintaadó szerepét hangsúlyozta. Kiemelte, hogy a nyugati minták folyamatosan alakították a térség építészetét, de a fejedelemség idején még keleti hatások is érték. Rámutatott, hogy a székelység különböző társadalmi csoportjai különállóságukat, saját státuszukat rendszerint jellegzetes hajlékaikkal is reprezentálták. Kós Károly írását Bözödújfaluban, Csibán, Csíkmenaságon, Dálnokon, Felcsíkban, Kibéden, Kisborosnyón, Szentistvánban és Zetelakán készített saját rajzaival illusztrálta (Kós 1929: 647–659). Közleményének kiegészített, bővített változata 1944-ben jelent meg önálló kiskötetben (Kós 1944). A székely ház eredetéről még Cs. Sebestyén Károly publikált figyelemre méltó dolgozatot (Cs. Sebestyén 1941).

A térség épített örökségével kapcsolatos kutatások a második világháborút követő évtizedekben újra fellendültek, amikor az 1950–1960-as években kolozsvári néprajzkutatók, dr. Kós Károly vezetésével, csoportos táji, népművészeti vizsgálatokat folytattak a Csíkszékhez tartozó Kászoni-medencében. Ebben a földrajzilag elzárt kismedencében a székely népi építészetnek számos olyan archaikus eleme, változata maradt fenn, melyekkel fel lehetett vázolni a nagyobb régió épített örökségének alapvető folyamatait is. Dr. Kós Károly a kutatási programot lezáró kötetben nagyívű tanulmányt közölt, melyben bemutta a csíki falvak jellegzetes településszerkezetét, a lakó- és gazdasági épületek térbeli rendjét, alapanyagát, hagyományos munkaeszközeit, az építőkaláka közösségi és társadalmi vetületeit (Dr. Kós 1972: 15–26).

Az 1970–1980-as években Bíró Gábor adatolta Sóvidék hagyományos építészetét (Bíró G. 1992). Zakariás Attila vezetésével építészmérnökök végeztek szakszerű feméréseket Csíkban és Háromszéken az 1980-as évek második felében, de eredményeiket azóta sem publikálták. Az 1989-es romániai változások után Sebestyén József vezetésével több csoportos felmérés is készült a Székelyföldön (pl. Erdővidéken, Nyárádmentén), de eredményeikből nagyon keveset tettek közzé (Sebestyén 1999: 343–354). Balassa M. Iván a rendszerváltozás után folyamatosan dokumentálta a székelyföldi népi építészetet (Balassa M. 2011, 2013), ő szerkesztette a régió kutatástörténetét tükröző bibliográfiai jegyzéket is (Balassa M. 1999), majd szintén ő irányította Furu Árpád székelyföldi terepfelméréseit, aki nemrég jelentetett meg önálló szintézist Udvarhelyszék épített örökségéről (Furu 2011). Megjegyezzük, hogy kiadás előtt áll Furu Árpád doktori disszertációja, mely a történelmi Erdély, azon belül a Székelyföld népi építészetének táji tagolódását mutatja be. A Fehér-Nyikó völgyében fekvő falvak építészetének sajátosságait, a díszített tetőcserepek meghonosodását Demeter István és Miklós Zoltán foglalta össze alapos terepmunka alapján (Demeter–Miklós 2005).

Kónya Ádám az 1960–1970-es években dokumentálta a háromszéki kúriák múltját, szerkezetét, lakberendezését, a bennük élő családok életmódját. Írásaiban rendre bemutatta a vidék udvarházainak stílustörténeti jellegzetességeit, reneszánsz, barokk, empire, klasszicista elemeit és emlékeit, valamint 1945 utáni pusztulását (Kónya 2010: 70–80). A sepsiszentgyörgyi helytörténész szétszórtan megjelent publikációi végül is önálló kötetbe

összegyűjtve, szakszerű rajzokkal és dokumentumértékű fényképekkel kiegészítve 2014-ben láttak nyomdafestéket (Kónya 2014).

Nagy Balázs szerkesztésében jelent meg 2005-ben a *Kúriák földje Háromszék* című kiadvány, mely sepsi-, kézdi- és orbaiszéki, valamint erdővidéki falvak kisnemesi udvarházait mutatta be rövid szöveges leírás, vonalas rajzok és fényképek segítségével, melynek bővített és javított második kiadását 2011-ben nyomtatták (Nagy 2005, 2011). Benkő Elek, Székely Attila és Gál Erika közös kötete a székelykeresztúri késő középkori nemesi udvarházak jellegzetes társadalmát, épített környezetét, kerámia- és csontleleteit mutatta be (Benő–Székely–Gál 2008).

Habár az utóbbi évtizedben több kiváló publikáció jelent meg a székelyföldi kúriák eredetével, változásával, szerkezetével, mindennapi és ünnepi életével kapcsolatban, továbbra is sürgető feladat a kérdéskör monografikus feldolgozása, az összes székely szék területén lévő udvarház egységes szempontú, rendszeres bemutatása, az összmagyar és az európai párhuzamokkal való összehasonlítása, elemzése (Benkő–Székely–Gál 2008, Nagy B. 2005, Szőcsné Gazda 2011b).

Benkő Elek még az 1970-es években kezdeményezett Székelykeresztúron és környékén olyan régészeti kutatásokat, melyek teljesen új kontextusba, időrendbe helyezték a székelyföldi népi és magas építészet kialakulásával, kölcsönhatásával és történetével kapcsolatos ismereteinket (Benkő–Ughy 1984, Benkő 2012). Sófalvi András a sóvidéki középkori településszerkezetet és hálózatot, a székely tízesek településtörténeti jelentőségét, valamint a középkori határhasználat, teraszos földművelés, állattartás, erdőkiélés kapcsolatait mutatta be szintén régészeti kutatások alapján (Sófalvi 2005: 55–92). Sajnos a Székelyföld más tájain nagyon kevés ilyen szakszerű ásatást és kutatást végeztek. A csíki és a háromszéki kandallós tüzelők csempeanyagával azonban már többen is foglalkoztak (Pozsony 1993, Kémenes 2005, Szőcsné Gazda 2010a, Pozsony–Kinda 2011).

Az elmúlt száz évben folyamatosan kutatták, elemezték a székely családi portákat díszítő kötött, födött, faragott és sokszor festett fakapuk eredetét, területi elterjedését, kapcsolatait, jellegzetes ornamentikáját és szerkezetét (Szinte 1909, 1910, Huszka 1927, Nagy B. 1958, 1970, Szabó T. 1977, 1980a, 1980b, 1993, Csergő B. 1999, Kovács P. 2000, Szőcsné Gazda 2008b, Balassa M. 2011, 2013). Újabban többen foglalkoztak a közterekben, emlékhelyeken felállított monumentális méretű székelykapuk szimbolikus funkcióival, lokális, regionális, etnikai és nemzeti identitást hordozó jelentéseivel (Veres 1993, Gagyi 2004, Kinda 2007, Pozsony 2009a, 2009b).

A Székelyföld jellegzetes építészetével kapcsolatos eddigi eredmények azt jelzik, hogy kevés olyan alapkutatással és közleménnyel rendelkezünk, mely organikus egységben elemezné a helyi természeti környezet és az épített örökség kapcsolatát. Kevesen vizsgálták, hogy a szénára alapozó nagyállattartás milyen hatást gyakorolt a székelyföldi épületek (pl. csűrök, födött fakapuk) formájára, szerkezetére, méretére, valamint a téli *erdőlés*, fakitermelés hogyan befolyásolta a székely porták, telkek formáját, méretét és nagyságát (lásd Vámszer 1977: 100–178).

A bemutatott eredmények ellenére a székelyföldi népi építészet kutatásában még nagy területi aránytalanságok, újabb sürgősen elvégzendő feladatok maradtak. Mivel viszonylag még jól dokumentálható a 20. század eleji népi építészet számos emléke, a térségben újabb összehangolt, rendszeres kutatások megszervezésére van szükség. Fontos feladatnak tekintjük a székelyföldi építészet biografikusabb, emberközpontúbb vizsgálatát és bemutatását (Cseri 2009: 57–66). Elsősorban olyan esetelemzésekre gondolunk, melyek részletesen bemutatják, hogy egy épület vagy épületegyüttes, valamint egy-egy konkrét család, személy társadalmi hovatartozása, iskolázottsága, gazdasági potenciálja, esztétikai érzéke, életstratégiája és életmódja között milyen alapvető kapcsolatok, összefüggések léteznek. Úgy véljük, hogy a szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum által kezdeményezett és vezetett recens erdélyi kutatások újabb és korszerűbb eredményeket hozhatnak a székelyföldi épített örökség elemzésében is (Búzás–Vass 2007, 2011). Ezt példázza Cseri Miklós tanulmánya, melyben egy Nyikó mentén fekvő faluban, Tarcsafalván álló, 1780-ban épült faház bontásának tapasztalatait foglalta össze (Cseri 2009: 93–108).

Mivel a népi építészettel kapcsolatos eddigi kutatásokban legtöbbször a tüzelőcentrikus elemzések dominálnak, nagyon keveset tudunk azokról az emberekről, akik a bemutatott hajlékokat építették és azokat egy életen át használták (lásd Cs. Sebestyén 1927). A néprajzkutatók csak kis mértékben tárták fel, hogy a különböző társadalmi csoportok (lófők, gyalogok, jobbágyok, értelmiségeiek, kézművesek, földművesek, pásztorok[1], cigányok[2], románok[3]) milyen házakkal, lakásbelsőkkel, családszerkezettel, életmódokkal és életstratégiákkal rendelkeztek.

Kerékgyártó Adrienne régebbi és Szőcsné Gazda Enikő újabb közleményei azt jelzik, hogy a székely lakáskultúra változásának szakszerű dokumentálásában, feltárásában és bemutatásában milyen nagy szerepet játszhatnak az írott levéltári források (Kerékgyártó 1989, Szőcsné Gazda 2006b, 2007a, 2011a). Csak a legutóbbi években jelentek meg olyan biografikusabb elemzések, melyek nem csupán a székely házak szerkezetével, morfológiájával, hanem a bennük élő famíliák életvilágával is foglalkoznak. Ezek sorában Szőcsné Gazda Enikő előbb egy feltorjai jobbágycsalád 19. század eleji életmódját mutatta be (Szőcsné Gazda 2006b), majd inventáriumok segítségével elemezte a középnemesi eredetű Vajnák uzoni udvarházát, annak berendezését, háztartását, tárgyállományának, nemesi életmódjának és státuszának összefüggéseit, reprezentációs szándékát (Szőcsné Gazda 2011a). Tüdős S. Kinga szintén levéltári források, nemesi urbáriumok, összeírások segítségével rajzolta meg a háromszéki Kálnoki család jellegzetes főnemesi életmódját, kastélyainak, udvarházainak mindennapi és ünnepi világát, valamint gazdálkodási stratégiáit a 17. század alkonyán (Tüdős S. 1998). Bereczki Ibolya nemrég a homoródalmási ház- és lakáskultúra 20. századi változásait és variánsait mutatta be (Bereczki 2013). Aranyos Sándor pedig az eddig kevésbé kutatott orbaiszéki Páván vizsgálta meg, hogy a 20.

---

[1] Erről lásd Salló 2012a.
[2] Erről lásd Kinda 2011b: 271–286.
[3] Erről Pozsony–Anghel 1999: 38–52.

század második felében kibontakozó gyökeresebb életmódváltás milyen alapvető változásokat eredményezett a helyi építészet és lakáskultúra kapcsolatában, alakulásában (Aranyos 2011).

A régió lakáskultúrájával kapcsolatban eddig viszonylag kevés szakszerű eredmény született, így ebben a témában is nagy területi aránytalanságok figyelhetők meg. Mivel a kutatók elsősorban csak a díszesen festett bútorok elemzésére koncentráltak, legtöbbször elhanyagolták az egyszerűbb, funkcionális, tehát a mindennapok során használt darabok vizsgálatát, valamint a helyi mesterek, specialisták szerepének szakszerű dokumentálását (Kocsi – Csomor 1982). Az eddigi publikációk sorából messze kiemelkednek dr. Kós Károly közleményei. A csíki falvak enteriőrjeinek változásáról készített elemzését a kászoni népéletről szerkesztett kötetben mutatta be. Kiemeljük, hogy önálló kismonográfiában elemezte, hogy a vargyasi Sütő család tagjai milyen szerepet játszodtak az erdővidéki festett bútorok fennmaradásában és változásában (Dr. Kós 1972a, 1972b). Kardalus János pedig a 20. század utolsó évtizedeiben vizsgálta a csíki és az udvarhelyszéki festettbútor-központok termékeit (Kardalus 1982, 1995).

Érdekes tény, hogy a háromszéki, kézdivásárhelyi bútorfestő központok működéséről, termékeiről, motívumkincséről nem készült nagyobbívű, rendszeres szintézis, pedig a Csernátonban, Kézdivásárhelyen, Sepsiszentgyörgyön és a Zabolán működő múzeumok jelentős festettbútor kollekciókkal rendelkeznek. Kiemeljük, hogy Kónya Ádám közvetlenül 1968 után dokumentálta Háromszék festett bútoröröksségét. Kisebb közleményeiben felvázolta a vidék (Sepsi-, Kézdi- és Orbaiszék, valamint Erdővidék) tulipános ládáinak típusait, bútorainak jellegzetes növényi, virágos (tulipán, rózsa, akantusz, gránátalma) motívumait és specifikus színhasználatát.[4]

Megállapíthatjuk, hogy az elmúlt szász évben viszonylag kevesen foglalkoztak a gótikus előzményekkel rendelkező, keményfából ácsolt bútorokkal, ládákkal (Demény 2004), de többen elemezték a késő reneszánsz stílus hatását tükröző festett bútorok helyi változatait, ornamentikáját (Vilhelm 1975, Kocsi–Csomor 1982, Kardalus 1995).

Nem ismerjük, hogy a polgári, szecessziós bútorok mikor és hogyan honosodtak meg a székely vásárhelyeken élő polgárok házaiban. Keveset tudunk arról is, hogy a mezővárosokban működő asztalosdinasztiák milyen szerepet játszodtak a helybeli kézműves és kereskedő családok, valamint a falusi értelmiségiek, mesteremberek lakáskultúrájának alakításában és formálásában. Egyre sürgetőbb feladat a városi polgárok és falusi értelmiségiek korábban polgárosodott lakáskultúrájának szakszerű dokumentálása, tárgyi anyagának összegyűjtése, valamint a székelyföldi enteriőrök 1962 és 1989 után kibontakozó modernizációjának módszeres dokumentálása és elemzése (lásd Miklós 2007a, Aranyos 2011).

A lakásokat díszítő textíliák közül a kutatók eddig elsősorban a székely festékesekkel foglalkoztak, többen elemezték előállításukat, geometrikus díszítményeiket, természetes anyagokkal történő festésüket, keleti kapcsolataikat, párhuzamaikat és jellegzetesebb

---

[4] *Megyei Tükör*. 1971. január 10., *Megyei Tükör*. 1971. május 9. Lásd: Kónya 2010: 82–90.

motívumaikat(Viski 1928, Palotay 1937a, Szabó T. 1956, 1962, Szentimrei 1959, Vámszer 1977: 38–54). A budapesti Néprajzi Múzeum munkatársai nemrég olyan igényes kiállítási katalógust szerkesztettek, mely újszerű összefoglalást tartalmaz a székely lakásokat díszítő festékes szőnyegekkel, textíliákkal kapcsolatban (Fülöp et al. 2012). Például Fülöp Hajnalka pontosan adatolta azt, hogy az elit, a vállalkozói réteg a 19. század végén, a két világháború között és a 20. század második felében milyen döntő szerepet játszott a csíki festékes szőnyegek megújításában és felélesztésében (Fülöp 2012: 315–332, lásd még Vámszer 1976). A székelyföldi szőttesmozgalom céljairól és hatásairól Szőcsné Gazda Enikő közölt szakszerű összefoglalást (Szőcsné Gazda 2002). Szabó Botár Erzsébet és Bíró Katalin 1977-ben jelentetett meg közleményt a lövétei szedettesekről (Szabó Botár–Bíró 1977).

Eléggé keveset tudunk a székelyföldi csergék készítéséről, festéséről, motívumainak jellegéről és szerkezetéről, mindennapi használatáról, funkcióiról, majd gyors eltűnéséről (Bartha K. 1932, Vámszer 1976: 45–46, Kerekes 2008). Farkas Irén a csíkszeredai múzeum gyűjteményei és saját terepkutatásai alapján mutatta be a csíki cserge készítését, annak jellegzetes színvilágát, motívumait és használatát (Farkas 2008).

A Székelyföld területén egészen a 20. század elejéig változatos szedettes és hímzett textíliák maradtak fenn (pl. Gyergyóalfaluban, Sóvidéken, Lövétén és Árapatakon), organikus vagy tudatosan felújított formában (Bíró–Szabó Botár 1977, Csiszér 1974, Cs. Gergely–Haáz 1976, Csulak 1972, Gál 1997, Lőrinczi 1980, 2001, Molnár–Molnár 1971, Viski 1924). Azonban nagyon kevés információval rendelkezünk a más székely vidékek, falvak textilörökségével, motívumaival, stílustörténeti rétegeivel, készítési technikáival, öltésmódjaival és használatával kapcsolatban. Sürgető feladatnak tartjuk a régióban működő múzeumokban tárolt és az egyházak tulajdonában lévő textilgyűjtemények mielőbbi feldolgozását, szakszerű katalógusok formájában való megjelentetését.

Habár a helyi egyházak birtokában napjainkig jelentős régi textilanyag maradt fenn, nagyon kevés szaktanulmány született a népi és a nemesi textilkultúra, úrihímzések kapcsolatáról, kölcsönhatásairól (Palotay 1940, Szőcsné Gazda 2000). Buzogány Dezső, kolozsvári teológiai professzor vezetésével fiatal művészettörténészekből, levéltárosokból és lelkészekből álló munkacsoport dolgozza fel, dokumentálja szakszerűen az erdélyi református egyházmegyék vizitációs jegyzőkönyveit, klenódiumait, köztük úrasztali textíliáit (Kolumbán 2005).

Eddig viszonylag kevésbé dokumentálták szakszerűen, hogy a polgárosodás hatására hogyan terjedt el a csipke, a bársony meg a kelim előbb a nemesi családok életvilágában, majd a mezővárosi polgárok, falusi értelmiségiek és földművesek lakásaiban (Gazdáné Olosz 1986, Szőcsné Gazda 2013). Mivel a családi otthonokat díszítő textíliák ma is a székely kultúra élő, produktív részét alkotják, nagy lehetőséget látunk az egyéni alkotók szerepének elemzésében, valamint a megújított vagy az újonnan feltalált „hagyományok” vizsgálatában (Szőcsné Gazda 2002, Roediger 2012: 63–67, 71–77, Fülöp 2012).

Az elmúlt száz év során viszonylag nagy figyelem övezte a székelyföldi viseleteket. Különösen a férfi *harisnya* eredetét, díszítményeit és változását vizsgálták (Nagy 1957,

Palotay 1937b). Részletesen, szakszerűen elemezték az ünnepi, díszesebb viseleteket, azonban már kevesebb figyelmet szenteltek a hétköznapi öltözetek, munkaruhák bemutatására vagy elemzésére (Haáz F. 1927, Nagy J. 1972: 225–268., Haáz F.–Haáz S. 1994, Gazda 1998, Gazda–Haáz S. 1998). Mivel a polgárosodás már a 19. század végén háttérbe szorította a hagyományos technikákkal, házilag készített öltözeti darabokat, a helyben élő értelmiségiek (tanítók, lelkészek) jelentős szerepet vállaltak és játszodtak az egyházi és a világi ünnepek idején hordott „hagyományos" öltözet felélesztésében, etnikai, regionális és helyi identitást kifejező szerepének megerősítésében. Az utóbbi időszakban több tanulmány foglalkozott a megújított viseletek jelképes, szimbolikus funkcióinak elemzésével, valamint a „székelyruha-mozgalom" leírásával (Gazda 1998: 174–186, Kalina 2011: 215–232).

A hazai magyar néprajzkutatás elvégzendő feladata maradt a városi eredetű, polgári öltözetek meghonosodásának szakszerű vizsgálata, valamint a közösségi viseletkultúra felbomlásának, s az individuálisabb formák, változatok elterjedésének bemutatása is. Kiemeljük, hogy Farkas Irén nemrég közölt szakszerűen dokumentált dolgozatot a főkötők csíki meghonosodásáról, elterjedéséről, formáiról, változatairól, használatáról majd eltűnéséről (Farkas 2012).

Dr. Kós Károly *Mihez kezdjünk a természetben* című kötetében az ember és a természet organikus kapcsolatát számos székelyföldi példa segítségével elemezte (dr. Kós 1968). Czeglédy János két részes dolgozatában mutatta be a Maroson történő tutajozás 19. századi formáit, szerepét és funkcióit (Czeglédy 1969). Viszonylag kevés publikáció jelent meg a népi gyűjtögetés, a halászat, a vadászat székelyföldi változatairól, szerepéről és eszközanyagáról. Tarisznyás Márton a Gyergyószentmiklós környéki erdőségekben vizsgálta meg a vadgyümölcsök, gyógynövények, gombák gyűjtögetését és felhasználását (Tarisznyás 1982: 31–44). Külön dolgozatokat szentelt az erdei vadászat, halászat, mézés viasznyerés bemutatására (Tarisznyás 1982: 80–83). Zsigmond József a népi vadfogás Felső-Maros menti emlékeit, Székely Ferenc a vadasdi vadriasztást, Tarisznyás Márton pedig az erdei gyűjtögetés gyergyói módozatait, szerepét és funkcióit mutatta be (Zsigmond J. 1994, Székely 1983, Tarisznyás 1978). A székelyföldi folyóvizek (pl. Feketeügy) halászatával első ízben Sztripszky Hiador foglalkozott még a 20. század elején (Sztripszky 1903). Zsigmond Győző nemrég jelentetett meg olyan tanulmánykötetet a székelyföldi gombászatról, melyben módszeresen feltárta, hogy ez a növény milyen sajátos szerepet játszik a térségben élő székely családok népszokásaiban, gyógyászatában, táplálkozáskultúrájában és kézművességében (Zsigmond 2011).

Habár a székelyföldi falusi kézművesek jelentős része elsősorban helyi alapanyagokat (pl. agyagot, fát, kérget, követ, nádat, szarut) hasznosított egészen az utóbbi évtizedekig, mégis elég kevés az ökológiai szempontokat következetesen figyelembe vevő, azokat eredményesen hasznosító néprajzi elemzés és értelmezés (Györffy 1937, Gazda J. 1993, Kinda 2011a: 13–154). A Gyergyói medencében élő kézműves foglalkozásokat (kovácsmesterséget, tégla- és cserépkészítést, fazekasságot, mészégetést, kőfaragást stb.) Tarisznyás Márton vizsgálta meg (Tarisznyás 1982: 150–166). A homoródalmási mészégetés gyakorlatát,

eszközanyagát, folyamatát, árusítását, cseréjét, szekéren történő szállítását Kardalus János dolgozta fel (Kardalus 1980). Kinda István az erdővidéki Vargyason a hagyományos mészégetést, Nagyborosnyón pedig a magyarajkú cigányok téglavetését dokumentálta az utóbbi évtizedben. Háromszéki terepkutatásaiból kiváló tanulmányokat és díjnyertes dokumentumfilmeket is készített (Kinda 2011: 13–154). A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem néprajz szakos hallgatói háromszéki falvakban vizsgálták meg a kalapfonást, kosárkötést, zsindelyhasítást, kádárságot, kerekességet, kőfaragást, cserép- és téglavetést, mézeskalács-készítést és a ruhaszabást (Pozsony szerk. 2008).

Molnár Kálmán a Hargita hegységben élő hagyományos erdőgazdálkodást, Gagyi László pedig az etédiek sajátos foglalkozásait (sarló-, orsó- és citerakészítés, vásári kalács- és cipósütés) mutatta be (Molnár 1978, Gagyi L. 1978). Tarisznyás Márton a gyergyói vízifűrészek működését és termékeit, valamint a különböző deszkafajtákat dokumentálta szakszerűen (Tarisznyás 1982: 105–149). Kisné Portik Irén nemrég megjelent kötetében azt szemléltette, hogy a fenyő milyen sajátos helyet, fontos szerepet játszik a gyergyói székelyek életében, különösen a díszesen kivágott deszkákból készített tornácok esetében (Kisné Portik 2006). Kardalus János a csíkszentdomokosi faragott faedényekről, a homoródmenti deszkadíszekről, Farkas Irén a csíki fakulacsokról, Seres András pedig az erdővidéki szuszékokról készített összefoglalást (Vámszer 1977: 100–178, Kardalus 1983, 1993, 2001, Seres 1978, Farkas 2009). Szintén Farkas Irénnek köszönhetjük, hogy módszeresen feltárta és bemutatta a csíki kovácsmesterség történetét, annak alapvető funkcióit (Farkas 2011). Gazda József pedig olyan beszélgetésekből és dokumentumértékű fényképekből álló kötetet közölt, mely a székelyföldi építészettel, lakáskultúrával, munkaeszközökkel, állattartással, élelem- és viseletelőállítással kapcsolatos falusi tudást örökíti meg (Gazda J. 1993).

Habár a régi céhes élettel kapcsolatban a kézdivásárhelyi és a székelyudvarhelyi múzeumokban nagyon értékes tárgyi állományt, kéziratokat és fotókat őriznek, mégsem készült nagyobb, monografikus igényű, szakszerű összefoglalás működésükről, szerepükről, eszközanyagukról, termékeikről és árusításukról. Cserey Zoltán, Incze László, Dimény Erika és M.-Kiss Hédy publikációi azt erősítik meg, hogy sürgető feladat a székely mezővárosokban működő céhek kéziratos anyagának, alapító leveleinek, jegyzőkönyveinek, tárgyi emlékeinek szakszerű feldolgozása és megjelentetése (Cserey 1977, 1980, Incze 1972, 1996, 2012, M.-Kiss 2008, Dimény E. 2011). A bőrt, gyapjút és szőrmét feldolgozó gyergyószentmiklósi kézművesek (csizmadiák, kalaposok, mészárosok, tímárok, szűcsök) módszeres bemutatását Tarisznyás Mártonnak köszönhetjük (Tarisznyás 1982: 91–104).

A háromszéki hagyományos falusi és mezővárosi kézművesség alakulásával kapcsolatban az utóbbi években elsősorban Nagy Botond levéltári kutatásai hoztak újabb eredményeket. Szakszerűen és módszeresen összeállított publikációiban bemutatta, hogy a makroszinten zajló gazdasági, politikai folyamatok milyen hatást gyakoroltak a székelyföldi mezővárosok és falusi mesteremberek életére. Pontosan adatolta, hogy a vasútépítés eredményeképpen a 19. század végén hogyan rendeződött át a külföldre, a szomszédos Óromániába irányuló áruszállítás, s a kézdivásárhelyi mesteremberek milyen túlélési,

megélhetési taktikákat (pl. áttelepedés) alkalmaztak a magyar–román vámháború idején (Nagy B. 2007, 2008, 2009, 2010).

A székelyföldi gyümölcsészettel, annak történeti vonatkozásaival, gazdasági funkcióival, jelentősebb pomológusokkal Nagy Zsolt foglalkozott szakszerűen dokumentált tanulmányaiban, majd 2014-ben a csíki gyümölcsészetről készített államvizsga dolgozatot (Nagy Zs. 2011, 2013a, 2013b, 2013c). A hegyes régió patakmalmairól pedig Ozsváth Gábor Dániel védett meg nemrég doktori dolgozatot, közölt szakszerű összefoglalást (Ozsváth 2011). A nyárádszentimrei családok táplálkozásáról és étkezési rendjéről Szabó Bálint közölt leírást (Szabó B. 1981).

Mivel a székely faluközösségek jelentős erdős területeket birtokoltak, a fa mindig meghatározó szerepet játszott életükben. Habár egészen a közelmúltig abból ácsolták épületeiket (házaikat, csűrjeiket), abból készítették a földművelés és az állattenyésztés alapvető eszközeinek (pl. eke, borna, szekér, villa, gereblye, véka, szuszék, vizeskártya, mozsár) nagyobb részét, valamint bútoraikat és háztartásban használt tárgyaikat (pl. tekenő, fakanál, tál, lapító, dézsa, vajköpülő, mozsár), mégsem készültek nagyobb szabású összefoglalások a székelyföldi famegmunkálásról, egy-egy jellegzetes fatárgyegyüttesről: például a hagyományos kádártermékek vagy kerekek előállításáról, eszközanyagáról, funkcióiról, illetve a *dránica* vagy a zsindely készítéséről és szerepéről stb (Haáz 1932, Demény 2004, Farkas 2009, Kardalus 1994).

Kiemeljük, hogy Molnár István a csomakőrösi szitakészítéséről írt szakszerű dolgozatot, míg utóda, Sándor-Zsigmond Ibolya a székelykeresztúri szitásságról és iparosságról jelentetett meg kismonográfiát (Molnár 1969, Sándor-Zsigmond 2005, 2007). Érdekes jelenség, hogy a székelyföldi gabonatermesztésről, szalmafeldolgozásról, a jobbágytelki és a kőrispataki kalapfonásról már több dolgozat készült (Molnár 1976, Szabó M. 2005a, 2005b, 2006a, 2006b, Szabó E. 1998). Ez annak is köszönhető, mert helyi vállalkozók olyan múzeumot alapítottak az Udvarhely- és Marosszék határán fekvő Kőrispatakon, melyben bemutatják és oktatják a szalmakalap előállítását, eszközanyagát, kalapformáit, típusait az oda látogató turistáknak és érdeklődőknek (Szabó M. 2004). Itt említjük meg, hogy Balázsi Dénes a zsúpfedés Nyikó menti hagyományos módozatait, formáit és funkcióit mutatta be rendszeres terepgyűjtései alapján, szakszerű és szemléletes illusztrációk segítségével (Balázsi 1983). A Nyikó menti kisgyermekek természetes anyagokból készített játékféleségeit, szerszámait József Dezső gyűjtötte össze (József 1943). Az esztelneki gyermekélet tárgyi univerzumát Gazda Klára mutatta be (Gazda K. 1980: 232–282). Ugyanő dolgozta fel a *Jóbarát* című folyóirat pályázatára még az 1970-es évek elején beküldött, 4000 tárgyból álló gyermekjáték-gyűjteményt, majd abból népszerű kiállításokat rendezett a sepsiszentgyörgyi múzeumban (Gazda K. 1976: 49). Farkas Irén a csíkszeredai múzeum fagyűjteményében őrzött szerelmi ajándéktárgyakat (cifrasulykokat, guzsalyakat, rokkapálcákat, tekerőleveleket, vászonfeszítőket) mutatta be (Farkas 2006: 143–180).

A székelyföldi kerámia vizsgálatával eddig elsősorban néprajzosok, régészek és művészettörténészek foglalkoztak. Az építészettel kapcsolatos néprajzi eredményeknél már

kiemeltük, hogy a kutatók eléggé behatóan vizsgálták a székely kandallós tüzelőszerkezetek csempeanyagát (dr. Kós 1972c: 134–190, Benkő–Ughy 1984, Pozsony 1993, Kémenes 2005, Szőcsné Gazda 2010a, Pozsony–Kinda 2011). Gazda Klára pedig több közleményében elemezte a középkori alakos, figurális ábrázolású csempkéket (Gazda K. 1969, 1983). Megjegyezzük, hogy az utóbbi évtizedben már román kutatók is foglalkoztak az erdélyi, azon belül a székelyföldi csempés tüzelőszerkezetekkel és kerámiaanyagával (Marcu 2004). Bunta Magda és Ligia Fulga elsősorban múzeumokban őrzött habán kerámia jellegzetességeiről és hatásairól közölt egy-egy kismonográfiát (Bunta 1973, Fulga–Voicu 2013). Csupor István pedig a hazai és a magyarországi kollekciókban őrzött erdélyi kerámiaanyagot tekintette át, majd képekkel gazdagon illusztrált kötetében, a szászföldi és a vármegyei központok mellett, röviden bemutatta a székelyföldi (elsősorban a háromszéki és a sóvidéki) díszkerámia jellegzetes színhasználatát, ornamentikáját és reprezentatív darabjait (Csupor 2008).

Az utóbbi évszázadban a legtöbben a korondi fazekasság eszközanyagát, technológiáját, formakultúráját, díszítményeit és változását, valamint tudatos megújítását és turizmussal való összekapcsolását vizsgálták (Kardalus szerk. 1981, Kocsi–Csomor 1981, Tófalvi 1996, Miklós 2006, 2013). A fazekasközpont történetét, jelentősebb fordulópontjait Tófalvi Zoltán mutatta be (Tófalvi 1983). Egy másik dolgozatában azt ismertette, hogy a korondi fazekasok már a 20. század elején felfedezték az óromániai ortodoxok halottkultuszában rejlő piaci lehetőségeket, majd nagy mennyiségben szállítottak speciális formájú és ornamentikájú edényeket a románságnál szervezett halottas (*mo*şii) emlékünnepségekre (Tófalvi 2002: 135–140). A korondi gyermekek kerámia hangszereit István Lajos mutatta be (István 1994).

Dr. Kós Károly közvetlenül a második világháborút követő évtizedekben dokumentálta a csíki fazekas központok működését, eszközkészletét, technológiáját, termékeit, ornamentikáját, hagyományos vásáros útvonalait és a kézműves mesterek kapcsolatrendszerét. Tanulmányában rendszeresen feltárta és bemutatta a csíki vörös és fekete agyagedények készítésének módozatait (dr. Kós 1976). A kolozsvári néprajztudós csíki kutatásait Farkas Irén, a Csíki Székely Múzeum munkatársa folytatta tovább, aki szerteágazó terep- és levéltári munkát végzett a vidék falvaiban, így a 20. század utolsó évtizedeiben rendszeresen feltárta és bemutatta a térség régi fazekasközpontjainak (Cibrefalva-Csíkszentmihály, Csíksomlyó, Csíkmadaras, Csíkszatószeg, Kászonimpér, Csíktusnád) történetét, szakszerűen leírta, inventarizálta jellegzetes termékeiket, s jelentős mértékben tovább is gyarapította a csíki múzeum kerámia gyűjteményét (Farkas 1997–1998, 2004). Eredményeit Rangyák József közleménye egészítette ki (Rangyák 1993).

A székelyudvarhelyi céhes fazekasközpont termékeiről Szőcsné Gazda Enikő közölt írott, levéltári forrásokra és szerteágazó múzeumi kutatásokra épülő tanulmányokat (Szőcsné Gazda 2007b, 2008a). A háromszéki központokról, azoknak sajátos termékeiről szintén ő tett közzé magvas, szakszerű összefoglalót (Szőcsné Gazda 1997–1998). A kézdivásárhelyi fazekasság alkonyáról Balassa Iván 1942-es terepgyűjtése alapján közölt szakszerűen dokumentált dolgozatot (Szőcsné Gazda 2008: 595–604). Nemrég pedig

színvonalas bevezető tanulmánnyal ellátott katalógust állított össze a Székely Nemzeti Múzeum karcolt díszítésű, sgrafitto kerámiáiról (Szőcsné Gazda 2010b).

A hajdani székelyföldi kerámiaközpontok nagyobb része napjainkban nem termel agyagedényeket, mivel azokat a polgárosult és modern háztartások már nem igénylik (Seres 1974–1975). Az étel előállítására, tálalására és tárolására használt agyagedényekkel kapcsolatban jegyezzük meg, hogy a székelyföldi hagyományos táplálkozáskultúra változásának szakszerű, módszeres vizsgálata, elemzése sem történt meg (Lásd Bereznai 2010).

Mivel napjainkban lezárult a székely fazekasság organikus korszaka, egyre sürgetőbb feladat (elsősorban levéltári források és múzeumi gyűjtemények alapján) újabb, szakszerű szintézisek elkészítése a térség régi központjairól, specifikus termékeiről és motívumairól. Lassan elodázhatatlanná válik a székely és az erdélyi (szász és román), valamint az európai központok kerámiatermékeinek néprajzi és művészettörténeti vizsgálata, összehasonlítása. Számos új lehetőséget látunk annak elemzésében és bemutatásában is, hogy a régebbi vagy az újabb kerámiatárgyak milyen sajátos jelentésekkel gazdakodtak, milyen funkciókkal rendelkeznek posztmodern életünkben, az organizált jelenségek (pl. folklorizmus és turizmus) szerkezetében (Bíró Z. 1987a: 82–97, Biró Z. 1987b: 120–134, Ambrus L. 1997).

A hazai népművészeti kutatások történetét Gazda Klára foglalta össze. Közleményében pontos képet nyújtott arról is, hogy a székelyföldi díszített tárgyak vizsgálatával kapcsolatban milyen jelentősebb eredmények születtek (Gazda K. 2001). Dr. Kós Károly a témával kapcsolatos kutatástörténeti összefoglalójában azt emelte ki, hogy a székelyföldi díszítőművészet vizsgálata csak a 19. század második felében, a romantikus kultúraszemlélet jegyében bontakozott ki, amikor a kutatók elsősorban a keleti hatásokat szándékoztak kimutatni a magyar, a székely díszítőművészetben (dr. Kós 2011a).

A Malonyay Dezső által vezetett népművészeti kutatások szintén a szecessziós művészet jegyében zajlottak, s rendszeresen adatolták a székelyföldi magyar népi kultúra utolsó organikus korszakát (Malonyay 1909). A Székelyföldről összeállított népművészeti kötetben a szerzők és a szerkesztők jelentős mértékben felhasználták a Székely Nemzeti Múzeum klasszikus értékű állagait, melyek később, a második világháború végén mind elpusztultak a zalaegerszegi vasútállomás bombázásakor (lásd Roediger 1929). Balázs Márton, Kézdivásárhelyen oktató pedagógus, diákjaival együtt még a 20. század elején gyűjtötte a háromszéki díszített tárgyakat. Kutatási eredményeinek kisebb része (pl. tojásrajzok) beépült a Malonyay Dezső által szerkesztett székelyföldi kötetbe (Malonyay 1909), szokásleírásai, folklórszövegei, beszámolói és rajzai pedig végül is önálló kötetben jelentek meg 1942-ben (Balázs 1942).

A két világháború közötti kutatások eredményei, melyeknek nagyrésze a Székely Nemzeti Múzeum 1929-es évkönyvében jelentek meg, azt fogalmazták meg, hogy a székelység hagyományos népi díszítőművészete folyamatosan gazdagodott keleti és nyugati forrásokból, valamint az elit rétegektől átvett ornamentikából (Balogh 1929, Viski 1929, Kerékgyártó 1999). Palotay Gertrud pedig azt mutatta be, hogy milyen oszmán-török hatások érték a magyar hímzéseket (Palotay 1940).

Az 1940-es évek elején Újvári Béla kezdeményezett és vezetett népművészeti kutatásokat Alcsík falvaiban. Az Államtudományi Intézet által támogatott csoportban elsősorban téma iránt érdeklődő főiskolások vettek részt. Sajnos eredményeik csak félszáz évvel később jelenhettek meg (Kerékgyártó 1989, 1999: 7). A második világháborút követő évtizedekben előbb dr. Kós Károly, Szentimrei Judit és Nagy Jenő, majd a 20. század végén Gazda Klára, Kovács Dénes, Demény István Pál, Szőcsné Gazda Enikő és Salló Szilárd elemezte a régió jellegzetes díszítőművészetét (Kós–Szentimrei–Nagy 1972, Kovács 1975, Demény 1988: 293–307, Szőcsné Gazda 2006, Gazda K. 2008, Salló 2010). Kakas Zoltán pedig nemrég jelentetett meg önálló, gazdagon illusztrált, szakszerűen megszerkesztett kötetet a háromszéki írott tojások ornamentikájáról, díszítési technikáiról, funkcióiról és a húsvéti szokásokban betöltött szerepéről (Kakas 2010).

Itt emeljük ki, hogy Gazda Klára a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum 1944-ben elmenekített és elpusztult, nagyon értékes díszített és datált tárgyi állományát az 1960-as évek végétől egészen az 1989-es rendszerváltozásig gyakorlatilag újraalkotta, gyűjtötte és korszerűen adatolta (Gazda 1976: 49).

A hazai népművészeti kutatások feladatait, lehetséges szempontjait, fogalmait és módszereit, a díszítőművészet történeti jellegét, tehát formai, tartalmi aspektusainak és funkcióinak folyamatos változását, valamint területi változatainak kialakulását dr. Kós Károly foglalta össze (dr. Kós 1980b). Gazda Klára előbb a keresztény jelképek népi díszítőművészetben betöltött szerepét elemezte, majd a romániai magyar népművészetkutatás problémáit, elméleti és fogalmi kereteit (anyag, technika, forma, funkció, díszítmény), módszereit és eredményeit foglalta össze (Gazda 2000, 2001). Kiemelte, hogy a hazai népművészet alakulását alapvetően befolyásolta a sajátos természeti környezet, a gazdasági és a társadalmi élet, a szomszédos etnikumok kultúrája és ornamentikája, valamint számos mentális tényező, például a státuszszimbólumok kedvelése a székelyeknél (Gazda 2001). A közösségi tárgykultúra művészeti vonatkozásairól (tárgy és művészet, népművészet, esztétikum, anyag és technika, tárgyforma, díszítmény, az ornamentika és a díszített tárgyak rituális kontextusa, funkciója, jelentései, reprezentációs szerepe stb.) írott szintézisében sokszor éppen székely példák segítségével mutatta be alapvető tételeit (Gazda 2008).

Az utóbbi évtizedekben számos kiadvány jelent meg egy-egy székelyföldi falu múltjáról. Coroi Artur Altorja, Egyed Ákos Bodos, Kardalus János Bögöz, Pál-Antal Sándor Csíkkarcfalva, Pál-Antal Sándor, Ördög Imre, Balázs Dénes és Miklós Márton Csíkmadaras, Visy Zsolt Énlaka, Magyari András Gyergyóalfalu, Garda Dezső Gyergyóremete, Szabó Mária Kommandó, Szentes Gábor és Szentes Szidónia Madéfalva, Kovács Piroska Máréfalva, Mihály János Lövéte, Bede Erika Papolc, Jakab Zsigmondné Rugonfalva, Ábrahám Zoltán Szentegyháza, Török Vilma Szentháromság, Pozsony Ferenc pedig Zabola kulturális örökségét mutatta be.[5] A felsorolt falukönyvek elsősorban egy-egy szé-

[5] Coroi 2000, Egyed 2013, Kardalus 2005, Pál-Antal 2001, Pál–Ördög–Balázs–Miklós 2006, Visy 2008, Magyari 1997, Garda 2003, Szabó M. 2004, Szentes–Szentes 2005, Mihály 2001, Kovács P. 2008, Bede 2001, Jakab Zs. 2004, Ábrahám 2008, Török 2008, Pozsony 2012.

kelyföldi település társadalom- és intézménytörténetét, műemlékeit, néphagyományait mutatják be, s nagyon ritkán vázolják fel rendszeresebben a települések szerkezetét, népi építészetét, lakás- és textilkultúráját, viseleteit, gazdálkodását és kézművességét. A térségben végzett falukutatások sorából messze kiemelkedik a Bárth János által Varságon vezetett hegyitanya-vizsgálat. Rendszeres terep- és levéltári kutatások után előbb közös tanulmánykötetben, majd egyéni falumonográfiában vázolta fel az udvarhelyszéki hegyi tanyavilág kialakulását, hálózatát, településszerkezetét, időszakosan és állandóan lakott szállásait, baromudvaros telekformáit, építkezését, havashasználatát és mindennapjait (Bárth szerk. 1998, Bárth 2001).

A székelyföldi tárgyi kultúra legrégebbi emlékeit elsősorban a térségben létesített múzeumokban őrzik. Fontos feladatnak véljük e tárgyállomány szakszerű restaurálását, feldolgozását, digitalizálását, tematikus katalógusok, vonzó kiállítások, interneten elérhető adatbázisok formájában való megjelenítését. Mivel a kutatók, muzeológusok eddig elsősorban csak a díszített, szép néprajzi tárgyakat gyűjtötték, egyre sürgetőbbé vált a falusi földműves, pásztor, kézműves és értelmiségi családok jellegzetes életmódjának, tárgykultúrájának (pl. enteriőrjeihez, háztartásához, ruházkodásához, növénytermesztéséhez, állattenyésztéséhez és rituális életéhez fűződő teljes tárgyállomány) összegyűjtése, szakszerű dokumentálása, elemzése, feldolgozása és múzeumi megjelenítése (Fejős 2003, Pozsony 2004, Rogan 2004, Cseri 2009: 49–66).

Megjegyezzük, hogy a Kolozsváron végzett fiatal néprajzkutatók közül páran székelyföldi múzeumokban (Szőcsné Gazda Enikő és Kinda István Sepsiszentgyörgyön, Dimény Attila és Dimény Erika Kézdivásárhelyen, Miklós Zoltán Székelyudvarhelyen, Szőcs Levente Gyergyószentmiklóson, Vajda András Marosvásárhelyen, Salló Szilárd és Kádár Kincső Csíkszeredában, Haszman Orsolya pedig Csernátonban) tudtak elhelyezkedni. Kihangsúlyozzuk, hogy Gazda Klára meghatározó szerepet játszott egyetemi éveik alatt szakmai felkészítésükben. Intézményeikben megkezdték a múzeumi tárgyak, fényképek és kéziratok szakszerű feldolgozását, digitalizálását, tematikus tárgykatalógusok szerkesztését, ugyanakkor szerteágazó terep- és levéltári munkát végeztek, újszerű tematikus kiállításokat rendeztek, korszerű állandó kiállításokat kezdeményeztek.

Helyi értelmiségiek az 1970-es években, valamint a rendszerváltozást követő évtizedekben nagyon sok székelyföldi faluban tájházat, lokális néprajzi gyűjteményt alapítottak, népművészeti és helytörténeti kiállításokat rendeztek (Pozsony 1999, 2000, 2004, Vajda 2013, Bereczki 2013). Legtöbbjüket valós helyi igények hozták létre, mivel a bennük kiállított tárgyakkal saját lokális kultúrájukat, azonosságtudatukat, földműves múltjuknak megszépített képét szándékoznak reprezentálni, a tájházak sok településben különböző megemlékezési rítusok, lokális ünnepek, vendégek, turisták fogadásának kiemelt terei és helyszínei (Vajda 2013). A jövőben fontos közművelődési és tudományos feladatnak tartjuk a tájházak jogi helyzetének, státuszának tisztázását, szakmai felügyeletének és látogathatóságának folyamatos biztosítását, tárgyállományának pontos beleltározását, szakszerű leírását, adatolását, restaurálását, megfelelő raktározását, interaktív és vonzó kiállítások szervezését, valamint az oktatás és a turizmus szolgálatába való állítását (Cseri 2009: 23–27, Pozsony 2013).

*

Kutatástörténeti vázlatunk azt jelzi, hogy az elmúlt bő száz év alatt elsősorban leíró, pozitivista, történeti-összehasonlító jellegű közlemények készültek a székelyföldi tárgyi kultúráról, s csak a 20. század közepén, a kolozsvári egyetemi néprajzi oktatás hatására jelentek meg funkcionalista jellegű elemzések. A rendszeres hazai néprajzi képzés azonban 1947 után megszakadt, s csak a kolozsvári magyar bölcsészkaron lehetett olyan általános etnológiai előadásokat hallgatni, melyek a strukturalizmus és a szemiotika fogalmait, kutatási és értelmezési módszereit honosították meg. Mivel a magyar szakos tanárok képzésében elsősorban a szöveges folklóralkotások elemzése dominált, a rendszerelmélet, a szemiotika hatása már kevésbé érvényesült a székelyföldi tárgykultúrát bemutató és elemző munkákban (Lásd Gazda 1998a, 2000, 2008).

Az angolszász antropológia fogalmai, módszerei csak az 1980-as években kezdtek meghonosodni, a csíkszeredai antropológiai kutatócsoport, valamint különböző magyarországi intézetek, kutatók közvetítéssel (lásd Hofer 1983). A hazai kutatók a tárgyak, valamint az egyének, családok, közösségek, csoportok és életmódok közötti viszonyokat elsősorban csak a rendszerváltás és a kolozsvári egyetemi néprajzi oktatás újraindítása után kezdték intenzívebben vizsgálni és elemezni. Az új szakmai és intézményes kapcsolatoknak, valamint az Erdélyben is elérhető korszerű magyar és egyetemes néprajzi irodalomnak köszönhetően az utóbbi két évtizedben új témák és kutatási módszerek, elemzési és értelmezési szempontok gazdagították a hazai, a székelyföldi tárgyi vizsgálatokat. Például Gazda Klára a rituális tárgyak szimbolikus vonatkozásait, díszítményeinek strukturális, mágikus vetületeit elemezte (Gazda 2008). Szőcsné Gazda Enikő levéltári források felhasználásával dolgozta ki a múzeumi tárgyak lokalizálásának és datálásának új módszereit, a tárgyegyüttesek társadalmi, jogi vetületeinek elemzésében alkalmazható eljárásokat (Szőcsné Gazda 2006a, 2007a, 2007b, 2010c). A székelyföldi múzeumokban dolgozó fiatal néprajzkutatók szakszerű tárgykatalógusokat is szerkesztettek: Salló Szilárd a csíki pászorbotokról (Salló 2010), Szőcsné Gazda Enikő a sgrafitto kerámiáról (Szőcsné Gazda 2010b) és csipkékről (Szőcsné Gazda 2013), Kinda István pedig a zabolai néprajzi múzeum csempéiről (Kinda–Pozsony 2011).

Kihangsúlyozzuk, hogy a régióban dolgozó fiatal, szakképzett néprajzosok, muzeológusok a régió tárgykultúráját különböző kiállítások keretében már teljesen új kontextusokban reprezentálták, segítségükkel pedig új üzeneteket fogalmaztak meg. Az elmúlt másfél évtizedben korszerű tematikus kiállításokat rendeztek a székely gyermekéletről, feliratos falvédőkről, polgári csipkékről, téglavető cigányokról, gorzafalvi fazekasokról, csíki havasi életről, mezővárosok polgári lakás-, viselet- és gasztronómiai kultúrájáról, térségben élő cigányok, örmények és románok jellegzetes életmódjáról stb.

Míg a tárgyak tudományos vizsgálatában fogalmi, elméleti és módszertani téren viszonylag nagy lemaradás tapasztalható, addig a térség múzeumaiban dolgozó fiatal, szakképzett néprajzosok már számos interaktív és narratív jellegű kiállítást rendeztek,

tanulmányaikban pedig korszerű elemzéseket készítettek a tárgyak „biografikus" vetületeiről, tulajdonosaik, használóik életstílusáról. Úgy véljük, hogy éppen ettől a fiatal muzeológus csapattól várhatjuk a hazai, a székelyföldi tárgyi kutatások korszerűsítését.

Kutatástörténeti vázlatunk azt jelzi, hogy a székelyföldi tárgyi kultúra tanulmányozása során számos téma (pl. gasztronómia) részben vagy teljesen vizsgálatlan maradt. Másodsorban pedig nagy területi aránytalanságok, vizsgálatlan „fehér foltok" figyelhetők meg a legtöbb téma esetében. Például a tárgyi néprajzosok az utóbbi évekig szinte teljesen elkerülték a Nyárád mente falvait. Ezt a helyzetet azonban a szakképzett kutatók, a néprajzi tudományos intézmények (tanszékek, kutató csoportok), valamint a megfelelő, kiszámítható támogatások hiánya okozta.

A sajátos helyi történelmi, politikai, gazdasági, társadalmi, egyházi és művelődési viszonyoknak köszönhetően a Székelyföldön még napjainkban is nagyon sok régies, közösségi kulturális elem él szerves formában. Dr. Kós Károllyal együtt úgy véljük, hogy a helyi természetes adottságokra, erőforrásokra épülő kézművesség kutatásában még nagyon sok lehetőség rejtőzik, mivel azok napjainkban is sok faluban fontos szerepet játszanak a lokális közösségek, családok gazdasági életében, fennmaradásában, a turizmus kibontakozásában (dr. Kós 1969, 2011b: 37–38). A jövőben pedig már a legújabb, legkorszerűbb kutatási módszerekkel és eszközökkel lehet vizsgálni, feldolgozni, megjeleníteni ezeket a kulturális javakat (lásd Bausinger 2004, Korff 2004).

Kutatástörténeti vázlatunkban jeleztük, hogy pár kulturális elem (pl. festett bútorok, faeszközök, textil- és kerámiatárgyak) organikus élete már végleg lezárult, tehát időszerű, hogy ezekről szakszerű szintézisek, összefoglalások, korszerű tárgymonográfiák készüljenek. A felsorolt eredmények azt támasztják alá, hogy Székelyföld tárgykultúrájának bemutatásában, elemzésében igazán újszerű, rangos eredményeket a jövőben is csak interdiszciplináris módszerekkel, vagyis levéltárosok, művészettörténészek, építészek, régészek, nyelvjáráskutatók, nyelvtörténészek, szociológusok, antropológusok és néprajzkutatók összehangolt, önzetlen, szakszerű, közös munkájával lehet megvalósítani.

Végül pedig úgy véljük, hogy fiatal, szakképzett néprajzkutatók és muzeológusok összefogásával a közeljövőben már elkészíthető egy korszerű Székelyföldről szóló néprajzi szintézis is. Az újabb kutatásoknak azt is be kell mutatniuk, hogy a székelység anyagi, tárgyi, szellemi és társadalmi öröksége milyen sajátos helyet, funkciót tölt be az erdélyi, az összmagyar és az európai kultúra szerkezetében. Tehát a székelyföldi népi kultúrát már nem szabad csak önmagában vagy összmagyar kontextusban vizsgálnunk, mivel azt tágabb európai összefüggésekben érdemes elemezni, értelmezni és reprezentálni.

Irodalom

ÁBRAHÁM Zoltán
1998 *Szentegyháza*. Juventus Kiadó, Marosvásárhely
AMBRUS Lajos
1997 *A korondi fazekasvásárok. Árcsó, 1978–1997*. Firtos Művelődési Egyesület, Korond
AMBRUS Tünde
2012 *Székely falutizesek. Egy sajátos településrendszer mint a társadalmi-gazdasági tevékenység kerete*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda
ARANYOS Sándor
2011 Életmódváltozás a pávai építészet és lakáskultúra tükrében a 20. század második felében. In: Jakab Albert Zsolt – Pozsony Ferenc (szerk.): *Páva. Tanulmányok egy orbaiszéki faluról*. Kriza János Néprajzi Társaság–Csángó Néprajzi Múzeum, Kolozsvár–Zabola, 271–294.
BALASSA M. Iván
1999 Erdély népi építészete. Tudománytörténeti bevezető. In: Balassa M. Iván – Cseri Miklós (szerk.): *Népi építészet Erdélyben*. Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 5–32.
2011 *A székelykapu*. Terc, Budapest
2013 Dálnoki 18. századi galambbúgos kapuk. In: *Acta Siculica 2012–2013*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 599-624.
BALÁZSI Dénes
1983 Zsúpfedés a Nyikómentén. In: dr. Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1983*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 107–127.
BALOGH Ernő
1929 Tulipán ornamentikánk eredete. In: Csutak Vilmos (szerk.): *Emlékkönyv a Székely Nemzeti Múzeum ötvenéves jubileumára*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 466–475.
BARTHA Károly, N.
1932 A cserge készítése az udvarhelymegyei Bágyon. *Néprajzi Értesítő* XXIV. (1)19.
BÁRTH János
2001 *Varság, a székely tanyaközség*. A szerző kiadása. Kecskemét
2007 *Az eleven székely tizes. A csíkszentgyörgyi és a csíkbánfalvi tizesek működése a XVII–XX. században*. Bárth Bt., Kecskemét
BÁRTH János (szerk.)
1998 *Havasalja havasa. Tanulmányok a székelyvarsági hegyi tanyák népéről*. Bács-Kiskun Megyei Múzeumok Székelyvarsági Kutatócsoportja–Cumania Alapítvány, Kecskemét
BAUSINGER, Herman
2004 A néprajzi jelenkutatás elvei. In: Fejős Zoltán – Frazon Zsófia (szerk.): *Korunk és tárgyaink – elmélet és módszer*. (MaDok-füzetek, 2.) Néprajzi Múzeum. Budapest, 9–17.

BEDE Erika
2001 *Papolc*. Szerkesztette és a bevezetőt írta Takács Péter. Erdély Történeti Alapítvány, Debrecen
BENKŐ Elek
2012 *A középkori Székelyföld* I–II. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Régészeti Intézet, Budapest
BENKŐ Elek – UGHY István
1984 *Székelykeresztúri kályhacsempék 15-17. század*. Írta Benkő Elek. Rajzolta Ughy István. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
BENKŐ Elek – SZÉKELY Attila – GÁL Erika
2008 Középkori udvarház és nemesség a Székelyföldön. A székelykeresztúri késő középkori udvarház állatcsontleletei. Nap Kiadó, Budapest
BERECZKI Ibolya
2013 A lakáskultúra változása Homoródalmáson. In: Cseri Miklós – Bereczki Ibolya (szerk.): *Ház és Ember* 25. Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 133–152.
BERECZKI Ibolya (szerk.)
2013 *Erdélyi tájházak és néprajzi gyűjtemények*. Magyarországi Tájházak Szövetsége–Kriza János Néprajzi Társaság, Noszvaj
BEREZNAI Zsuzsanna
2010 *Népi táplálkozási szokások Ozsdolán*. (Libelli Transsilvanici, 6.) Bács–Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete, Kecskemét
BÍRÓ Gábor
1992 *Sóvidék népi építészete*. (A Magyar Építészeti Archívum Kiadványai, 5.) Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre
BÍRÓ A. Zoltán
1987a Az eladhatóság vonzásában. In: Bíró Zoltán – Gagyi József – Péntek János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 82–97.
1987b Az árcsói kerámiavásár. In: Bíró Zoltán – Gagyi József – Péntek János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Kriterion Könyvkiadó. Bukarest, 120–134.
BUNTA Magda
1973 *Az erdélyi habán kerámia*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
BUZÁS Miklós – VASS Erika
2007 Az Erdélyi épületegyüttes a Szabadtéri Néprajzi Múzeumban. In: Cseri Miklós – Füzes Endre (szerk.): *Ház és Ember 20*. Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 227–268.
2011 A homoródalmási építészeti kutatások eredményei. In: Cseri Miklós – Bereczki Ibolya (szerk.): *Ház és Ember* 23. Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 21–52.
COROI Artur
2000 *Altorja. A római katolikus egyházközség története*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda

CZEGLÉDY János
1969a Tutajozás a Maroson a múlt században I. *Ethnographia* LXXX. (2) 212–234.
1969b Tutajozás a Maroson a múlt században II. *Ethnographia* LXXX. (3) 431–446.
CSEREY Zoltán
1977 A kézdivásárhelyi szűcs céh gazdasági, társadalmi helyezete a XVIII. század közepén (1730–1756) a számadási jegyzőkönyvek tükrében. In: Székely Zoltán et al. (szerk.): *Aluta VIII–IX. (1976–1977).* Sepsiszentgyörgyi Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 127–140.
1980 Kihágások, büntetések, társadalmi ellentétek a kézdivásárhelyi szűcs céh életében. In: Székely Zoltán et al. (szerk.): *Aluta X–XI. (1978–1979).* Sepsiszentgyörgyi Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 127–154.
CSERGŐ Bálint
1999 *Az Udvarhely vidéki székelykapu.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
CSERI Miklós
2009 *Néprajz és muzeológia. Tanulmányok a népi építészet és a múzeumi etnográfia köréből.* Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen
Cs. GERGELY Gizella – HAÁZ Sándor
1976 *Udvarhelyi varrottasok*. Írás utáni varrottas minták Szentimrei Judit előszavával. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
CSISZÉR Imre
1974 *Csíkszentkirályi keresztszemesek.* Hargita megye Szocialista Művelődési és Nevelési Bizottsága, Csíkszereda
CSULAK Magda – GAZDÁNÉ OLOSZ Ella
1972 *125 magyar szálánvarrott hímzésminta.* Árapatak. Sepsiszentgyörgy
CSUPOR István
2008 *Erdély népi kerámiaművészete.* (A Kárpát-medence kerámiaművészete, I.) Novella Könyvkiadó, Budapest
DEMÉNY István Pál
1988 Cornurile de praf de puşcă din colecţia Muzeului Judeţean Covasna. Puskaporos szaruk a Kovászna Megyei Múzeum gyűjteményéből. In: Székely Zoltán et al. (szerk.): *Aluta XVII–XVIII.* Sepsiszentgyörgyi Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 293–307.
2004 *Háromszéki és kalotaszegi ácsolt ládák.* Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy
DEMETER István – MIKLÓS Zoltán
2005 *Nyikó menti díszített tetőcserepek. Építészeti sajátosságok a Fehér-Nyikó völgyében.* Haáz Rezső Múzeum, Székelyudvarhely
DIMÉNY Erika
2011 Használat és szoros megtartás végett kiadott rendszabályok – 19. századi kiváltságlevelek a kézdivásárhelyi Céhtörténeti Múzeum gyűjteményében. In: Kinda István (főszerk.): *Acta Siculica 2011.* Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 425–443.
FARKAS Irén
1997–1998 Csíki fazekasközpontok. In: Fulga Ligia – Gazda Enikő – Farkas Irén (szerk.): *Centre de olari din sud-estul Transilvaniei. Fazekas központok Délkelet-Erdélyben.* Sepsiszentgyörgy, 83–131.

2004 A csíki fazekasság történeti áttekintése. In: Bárth Dániel – Laczkó János (szerk.): *Halmok és havasok. Tanulmányok a hatvan esztendős Bárth János tiszteletére*. Bács–Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete, Kecskemét, 489–504.
2007 Népi szerelmi ajándéktárgyak a Csíki Székely Múzeum fagyűjteményében. In: Murányi János (szerk.): *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve 2006*. Csíki Székely Múzeum, Csíkszereda, 143–180.
2008 Hagyományos népi gyapjúszőttes: a cserge. In: Murányi János (szerk.): *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve 2007–2008*. Csíki Székely Múzeum–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 127–150.
2010 Eleink ivóedénye a fakulacs vagy csutora a Csíki Székely Múzeum gyűjteményében. In: Kelemen Imola (főszerk.): *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve 2010*. Csíki Székely Múzeum–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 431–446.
2011 Adatok a csíki népi kovácsmesterséghez.In: Kelemen Imola (főszerk.): *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve* VII. Csíki Székely Múzeum–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 211–224.
2012 A csíki főkötő vagy csepesz. In: Kelemen Imola (főszerk.): *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve VIII*. Csíki Székely Múzeum–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 297–314.

FEJŐS Zoltán
2003 Tárgyak, kultúra, reprezentáció. In: Uő: *Tárgy-fordítások. Néprajzi múzeumi tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Budapest, 53–66.

FULGA, Ligia – VOICU, Lia Maria
2013 *Ceramica de tradiţie habană. Istorie, mentalităţi şi relaţii comerciale în sec. al XVIII-lea*. Muzeul de Istorie şi Arheologie Prahova–Muzeul de Etnografie Braşov, Braşov

FURU Árpád
2011 *Udvarhelyszék népi építészete*. Gloria Kiadó, Kolozsvár

FÜLÖP Hajnalka
2012 A háziipari szőnyegszövés története Csíkban. In: Kelemen Imola (főszerk.): *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve VIII*. Csíki Székely Múzeum–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 315–332.

FÜLÖP Hajnalka et alii
2012 *Nők, szőnyegek, háziipar*. Néprajzi Múzeum, Budapest

GAGYI József
2004 Örökített székelykapu. Környezetek, örökség, örökségesítés egy székelyföldi faluban. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

GAGYI László
1978 Régi sajátos foglalkozások Etéden. In: Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1978*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 73–90.

GÁL Irma
1997 *Gyergyóalfalvi fejtős szedettesek és keresztszemes minták 1965–1995*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda

GARDA Dezső
1991 A nemzetségi szervezet maradványai Gyergyóban. A székely tizesek és a székely identitás. In: Ujváry Zoltán (szerk.): *Nemzetiség – identitás*. Békéscsaba-Debrecen, 189-192.
2003 Munkarend és hagyományőrzés a székely faluközösségben. Gyergyóremete monográfiája I-II. Státus Kiadó. Csíkszereda
GAZDA József
1980 Így tudom, így mondom. A régi falu emlékezete. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
1993 *Mindennek mestere. A falusi tudás könyve.* Püski Könyvkiadó, Budapest
GAZDA Klára
1969 Figurális kályhacsempék a Sepsiszentgyörgyi Múzeum gyűjteményében. In: Székely Zoltán et al. (szerk.): *Aluta* I. Sepsiszentgyörgyi Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 281-286.
1976 A Sepsiszentgyörgyi Székely Múzeum néprajzi osztálya. In: Kós Károly (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1976*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 47–55.
1983 Alakos ábrázolás a népművészetben. In: Székely Zoltán et al. (szerk.): *Aluta XIV–XV*. Sepsiszentgyörgyi Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 89–117.
1998 *A székely népviselet*. Akadémiai Kiadó, Budapest
1998a A 19–20. századi székely népviselet jelei. In: Voigt Vilmos – Balázs Géza (szerk.): *A magyar jelrendszerek évszázadai. Magyar Szemiotikai Tanulmányok I*. Magyar Szemiotikai Társaság, Budapest, 81–120.
2000 Keresztény jelképek a népi díszítőművészetben? In: Czégényi Dóra – Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 8*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 100–142.
2001 A romániai magyar népművészetkutatásról. In: Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 9. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 83–120.
2008 Közösségi tárgykultúra – művészeti hagyomány. KJNT–BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár
GAZDA Klára – HAÁZ Sándor
1998 *Székelyek ünneplőben. Színek és formák a székelyföldi népviseletben*. Planétás Kiadó, Budapest
GAZDÁNÉ Olosz Ella
1986 *Kézimunkázók könyve*. A szerző rajzaival. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
GYÖRFFY István
1937 Viricselés a Székelyföldön. *Ethnographia* XLVIII. (2–3) 205–220.
HAÁZ Ferenc Rezső
1927 Egy székely falu öltözete. In: Csutak Vilmos (szerk.): *Emlékkönyv a Székely Nemzeti Múzeum ötvenéves jubileumára*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 438–451.
1932 Az udvarhelyszéki székely szekér. *Néprajzi Értesítő* XXIV. (1) 10–19.
HAÁZ F. Rezső – HAÁZ Sándor
1994 *Erdélyi viseletek*. Művelődési Központ, Budapest

HOFER Tamás
1983 A „tárgyak elméleté”-hez. Felszerelések és tárgyegyüttesek néprajzi elemzése. In: Kósa László (szerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom XIII*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 39–64.
HUSZKA József
1895 *A székely ház*. Pesti Könyvnyomda-Részvény-Társaság, Budapest
1927 Székely kapuk meséje. In: Csutak Vilmos (szerk.): *Emlékkönyv a Székely Nemzeti Múzeum ötvenéves jubileumára*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 461–465.
INCZE László
1972 Céhek és céhhagyományok Kézdivásárhelyen. In: Sylvester Lajos – Incze László (szerk.): *Kézdivásárhely*. Kovászna Megye Szocialista Művelődési és Nevelésügyi Bizottsága–Kézdivásárhelyi Múzeum, Kézdivásárhely, 40–61.
1996 A céhes élet időrendje. In: Boér Hunor (szerk.):*Acta Siculica*. Csíki Székely Múzeum–Székely Nemzeti Múzeum, Csíkszereda–Sepsiszentgyörgy, 173–180.
2012 *A rendtartó székely város. Tanulmányok, cikkek, beszélgetések Kézdivásárhely múltjáról és múzeumáról*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár
ISTVÁN Lajos
1994 *Korondi gyermekhangszerek*. Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumainak Igazgatósága, Kecskemét
JAKAB Rozália
1998 *Nálunk a harangszó elszáll a határig. Népélet és néphagyomány Farkaslakán*. Tamási Áron Alapítvány–Polis Könyvkiadó, Kolozsvár
JAKAB ZSIGMONDNÉ MÉSZÁROS Rozália
2004 *Rugonfalva az idő múlásában*. Udvarhelyszék Kulturális Egyesület, Székelyudvarhely
JANKÓ János
1895 A székely ház. Huszka könyve és néhány más adat. *Ethnographia* VI. (1) 18–37.
JÓZSEF Dezső
1943 A nyikómenti gyermekek magakészítette játékszerei. *Erdélyi Múzeum* XLVIII. (3–4) 520–537.
KAKAS Zoltán
2010 *Háromszéki írott tojások*. Kovászna Megyei Művelődési Központ–Kovászna Megye Tanácsa, Sepsiszentrgyörgy
KALINA Vera
2011 Székelyruha-mozgalom Páván a női öltözet tükrében. In: Jakab Albert Zsolt – Pozsony Ferenc (szerk.): *Páva. Tanulmányok egy orbaiszéki faluról*. Kriza János Néprajzi Társaság–Csángó Néprajzi Múzeum, Kolozsvár–Zabola, 215–232.
KARDALUS János
1980 A homoródalmási mészégetés. In: Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1980*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 64–74.

1982 *Mobilierul pictat. A festett bútor*. Népi Alkotások és Művészeti Tömegmozgalom Hargita Megyei Irányító Központja, Miercurea Ciuc–Csíkszereda
1983 Csíkszentdomokosi faragott faedények. In: Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1983*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 67–81.
1994 A csíki pásztorok kürtje. In: Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1994*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 220–227.
1995 *Székely festett bútorok*. Néprajzi Múzeum, Budapest
2001 *Utcatér-díszítés a Homoródok mentén. Motívumok, jelek, jelképek*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
KARDALUS János (szerk.)
1981 *Ceramica din Corund. A korondi kerámia*. Népi Alkotások és Művészeti Tömegmozgalom Hargita Megyei Irányító Központja, Miercurea Ciuc–Csíkszereda
2005 *Bögöz monográfia 2. Tanulmányok a faluról és társadalmáról*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
KÉMENES Mónika
2005 *Kályhacsempék Csík-, Gyergyó- és Kászonszékből 14–18. század*. Entz Géza Művelődéstörténeti Alapítvány, Kolozsvár
KEREKES Ibolya
2008 *A csíki cserge*. (Libelli Transsilvanici, 5.) Bárth Bt, Kecskemét
KERÉKGYÁRTÓ Adrienne, ÚJVÁRINÉ
1989 Csíkmenasági leltárak (1779–1930). *Néprajzi Értesítő* LXIII–LXVI. (1981–1984). 69–163.
1999 *Csíkmenaság népművészete*. (Series Historica Ethnographiae, 10.) Néprajzi Múzeum, Budapest
KINDA István
2011 *Hagyományok béklyójában. Tanulmányok a falusi életmódok és kényszerstratégiák témaköréből*. Székely Nemzeti Múzeum–Kriza János Néprajzi Társaság, Sepsiszentgyörgy–Kolozsvár
2011a Természetkímélő mesterségek vonzásában. In: Uő: *Hagyományok béklyójában. Tanulmányok a falusi életmódok és kényszerstratégiák témaköréből*. Székely Nemzeti Múzeum–Kriza János Néprajzi Társaság, Sepsiszentgyörgy–Kolozsvár, 13–154.
2011b A háromszéki cigányok lakókörnyezetének főbb sajátosságai. In: Uő: *Hagyományok béklyójában. Tanulmányok a falusi életmódok és kényszerstratégiák témaköréből*. Székely Nemzeti Múzeum–Kriza János Néprajzi Társaság, Sepsiszentgyörgy–Kolozsvár, 271–286.
KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.)
2007 *Orbaiszék változó társadalma és kultúrája*. (Zabolai Csángó Néprajzi Múzeum Kiadványai, 1.) Kriza János Néprajzi Társaság–Pro Museum Egyesület–Kovászna Megyei Művelődési Központ, Sepsiszentgyörgy
KINDA István – POZSONY Ferenc
2011 *A Csángó Néprajzi Múzeum kandallócsempe-gyűjteménye*. Csángó Néprajzi Múzeum–Kriza János Néprajzi Társaság, Zabola–Kolozsvár

KISNÉ PORTIK Irén
2006 *Gyergyó és a fenyő*. (Ethnographia Gyergyóiensis, III.) Demaco Nyomda, Székelyudvarhely
KOCSI Márta – CSOMOR Lajos
1981 *Korondi székely fazekasság*. Népművelési Propaganda Iroda, Budapest
1982 *Festett bútorok a Székelyföldön*. Népművelési Propaganda Iroda, Budapest
KOLUMBÁN Vilmos József
2005 *A Sepsi Református Egyházmegye vizitációs jegyzőkönyvei 1728–1790*. Sajtó alá rendezte, bevezető tanulmánnyal ellátta Kolumbán Vilmos József. (Erdélyi Református Egyháztörténeti Adatok, 3.) Kolozsvári Református Teológiai Intézet Egyháztörténeti Tanszéke–Erdélyi Református Gyűjtőlevéltár, Kolozsvár
KÓNYA Ádám
2014 *Háromszéki színes szőttes*. Korunk–Komp-Press, Kolozsvár
KÓNYA Éva (szerk.)
2010 *Kónya Ádám. Emlékképek*. Medium, Sepsiszentgyörgy
KORFF, Gottfried
2004 A tárgykultúra múzeumi feldolgozásának nehézségei. A muzealitás mint intézményeken túlmutató trend. In: Fejős Zoltán – Frazon Zsófia (szerk.): *Korunnk és tárgyaink – elmélet és módszer*. (MaDok-füzetek, 2.) Néprajzi Múzeum, Budapest, 18–27.
KÓS Károly
1929 A székely ház. In: Csutak Vilmos (szerk.): *Emlékkönyv a Székely Nemzeti Múzeum ötvenéves jubileumára*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 647–659.
1944 *A székely népi építészet*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest
KÓS Károly, dr.
1968 *Mihez kezdjünk a természetben*. Ifjúsági Könyvkiadó, Bukarest
1969 Eredmények és feladatok a székelység néprajzkutatásában. *Művelődés* XXII. (6) 48–51.
1972 Építkezés. In: Kós Károly – Szentimrei Judit – Nagy Jenő: *Kászoni székely népművészet*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 15–96.
1972a Lakásbelső. In: Kós Károly – Szentimrei Judit – Nagy Jenő: *Kászoni székely népművészet*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 97–156.
1972b *A vargyasi festett bútor*. Dacia Könyvkiadó, Kolozsvár
1972c Népi kandallók és kályhacsempék az erdélyi magyarság körében. In: Uő: *Népélet és néphagyomány*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 134–190.
1976 Csíki fazekasfalvak és fazekasságuk (1950). In: Uő: *Tájak, falvak, hagyományok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 218–276.
1980a Eredmények és feladatok a romániai magyar néprajzkutatásban. In: Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1980*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 7–13.
1980b Szempontok népművészetünk néprajzi vizsgálatához. In: *Acta Hargitensia*. Csíkszereda, 235–244.

2011a „Nemzeti styl” – romantikus néprajzkutatás. Egy „néprajzias” mozgalom tündöklése és alkonya. In: Uő: *Néprajz és muzeológia*. Közéteszi Kós Béla. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 15–27.
2011b Néprajzkutatásunk eredményei és feladatai a Székelyföldön. In: Uő: *Néprajz és muzeológia*. Közéteszi Kós Béla. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 28–39.
KÓS Károly – SZENTIMREI Judit – NAGY Jenő
1972 *Kászoni székely népművészet*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
KOVÁCS Dénes
1975 *Csontkarcolatok, porszaruk rajzai.* Népi Alkotások és Művészeti Tömegmozgalom Hargita Megyei Irányító Központja, Csíkszereda
KOVÁCS Piroska
2000 *Székelykapuk Máréfalván*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely
2008 *„Orczád verítékével...” Máréfalva a történelem sodrában*. Hargita Megyei Hagyományőrzési Forrásközpont–Udvarhelyszék Kulturális Egyesület, Székelyudvarhely
LÉNÁRT Anna
2004 Magyar Skansen és a Székely Nemzeti Múzeum. In: Boér Hunor – Wolf Tamás (szerk.): *Emlékkönyv a Székely Nemzeti Múzeum százhuszonöt éves jubileumára* II. T3 Kiadó, Sepsiszentgyörgy, 155–202.
LŐRINCZI Etelka
1980 Fonalfestés és rojtkötés Árapatakon. In: Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1980*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 122–130.
LUKA Zsuzsánna (szerk.)
2010 *Mesterségek a székely közösségekben*. (Molnár István Múzeum Kiadványai, 2.) Molnár István Múzeum, Székelykeresztúr
MAGYARI András
1997 *Gyergyóalfalu a történelem sodrában*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda
MALONYAI Dezső
1909 *A magyar nép művészete*. Második kötet. Budapest
MARCU Istrate Daniela
2004 *Cahle din Transilvania şi Banat de la începuturi până la 1700*. Editura Accent, Cluj-Napoca
MIHÁLY János (szerk.)
2001 *Lövéte néprajzából I.* Lövéte
Miklós Zoltán
2006 A fazekasság mint folyamatosan változó foglalkozás. In: Gazda Klára – Tötszegi Tekla (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 14*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 132–165.
2007 Lakáskultúra-váltás a sóvidéki Korondon. In: Barti Levente et al. (szerk.): *Acta Siculica*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 657–676.
2013 *Gazdasági stratégiák és társadalomszerkezet változása Korondon*. PhD értekezés. BBTE Bölcsészettudományi Kar, Hungarológiai Doktori iskola, Kolozsvár

MILLEKER Rezső
1939 A székely tízesek. *Debreceni Szemle* XIII. (1) 1–40.
M.-KISS Hédy
2008 *A kézdivásárhelyi Céhtörténeti Múzeum zászlógyűjteménye*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy
MOLNÁR István
1969 Szita és rostkéreg készítése Kőrösön (Kovászna megye). In: Székely Zoltán et al. (szerk.): *Aluta* I. Sepsiszentgyörgyi Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 291–308.
1976 A kőrispataki szalmafonás. In: dr. Kós Károly (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1976*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 92–96.
MOLNÁR István – MOLNÁR Kálmán
1971 *Sóvidéki keresztszemesek*. Hargita Megyei Művelődés- és Művészetügyi Bizottság Népi Alkotások Háza–Székelykeresztúri Múzeum, Csíkszereda
MOLNÁR Kálmán
1978 A Hargita népi erdőgazdálkodásához. In: Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti dolgozatok 1978*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 34–39.
NAGY Balázs (szerk.)
2005 *Kúriák földje Háromszék*. Kovászna Megyei Művelődési Központ, Sepsiszentgyörgy
2011 *Kúriák földje Háromszék*. Háromszék Vármegye Kiadó, Sepsiszentgyörgy
NAGY Botond
2007 Rendvédelem a magyar – román határon a 19. század második felében. In: Barti Levente et al. (szerk.): *Acta Siculica*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 437–454.
2008 Az osztrák-magyar – román külkereskedelem szállítóeszközei 1. A szárazföldi szállítás struktúraváltásának körülményei. In: Kinda István (főszerk.): *Acta Siculica*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 377–390.
2009 Az osztrák-magyar – román kereskedelem szállítóeszközei 2. A vasúti csatlakozások első üteme. In: Kinda István (főszerk.): *Acta Siculica*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 501–512.
2010 Megélhetési taktikák válság idején: kézdivásárhelyi csizmadia- és cipészmesterek az osztrák-magyar – román vámháború körülményei között. In: Kinda István (főszerk.): *Acta Siculica*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 417–444.
NAGY B. Margit
1958 A székelykapu eredete és múltja. *Korunk* XVII. (6) 862–872.
1970 A székelykapu eredete és múltja. In: Uő: Re*neszánsz és barokk Erdélyben*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 73–84.
NAGY Jenő
1957 Adatok a székely posztóharisnya fejlődéstörténetéhez. In: Bodor András – Cselényi Béla – Jancsó Elemér – Jakó Zsigmond – Szabó T. Attila (szerk.): *Emlékkönyv Kelemen Lajos születésének nyolcvanadik évfordulójára*. Tudományos Könyvkiadó, Bukarest, 479–485.

1972 Öltözet. In: Kós Károly – Szentimrei Judit – Nagy Jenő: *Kászoni székely népművészet*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 225–268.

NAGY Zsolt

2011 Egy monokultúrára szakosodott székely település – almatermesztés Gegesen. In: Kinda István (főszerk.): *Acta Siculica*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 623–634.

2013a A mítosz mint reprezentáció és a mitizálás mint elbeszélői stratégia. Egy 19. századi marosszéki pomológus életpályájának narratív megjelenítése. *Belvedere Meridionale* XXV. (2) 6–21.

2013b Orbán Balázs és a székely gyümölcskultúra. *Művelődés* LXVI. (4) 16–19.

2013c Egy muszáj-Herkules néprajzi gyűjtőtevékenysége. Fülöp Dénes 1976-os kézirata. Művelődés LXVI. (7) 14–19.

2013d A gyűjtögetéstől a nemesítésig. Népi gyümölcskultúra az egykori Csík vármegye (Al- és Felcsík, Gyergyó, Gyimes, Kászon) területén. In: Botár Isttván et al. (szerk.): *Csíki Székely Múzeum Évkönyve IX*. Csíki Székely Múzeum, Csíkszereda, 345–380.

OZSVÁTH Gábor Dániel

2011 *Patakmalmok a Kárpát-medence keleti felében*. Terc. Budapest

PÁL-ANTAL Sándor

2001 *Karcfalva múltjából.* Alutus Kiadó, Csíkszereda

PÁL-ANTAL Sándor – ÖRDÖGH Imre – BALÁZS Dénes – MIKLÓS Márton

2006 *Csíkmadaras. Egy felcsíki falu múltja és jelene.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely

PALOTAY Gertrúd

1937a A gyapjú fonása és festése Csíkszenttamáson. *Néprajzi Értesítő* XXIX. (1) 273–274.

1937b A „harisnya” szabása Csík megyében. *Néprajzi Értesítő* XXIX. (3–4) 338–339.

1940 *Oszmán-török elemek a magyar hímzésben*. Magyar Történeti Múzeum, Budapest

POZSONY Ferenc

1993 Zabolán talált kandallócsempék. *Ethnographia* 104. (2) 499–522

1999 Tájházak fejlesztésének lehetőségei Erdélyben. *Kriza János Néprajzi Társaság Értesítője* IX. (3–4) 1–48.

2000 Magyar tudományos műhelyek Erdélyben. *Info-Társadalomtudomány* 51. Budapest, 31–42.

2004 Néprajzi gyűjtemények az erdélyi múzeumokban. *Magyar Múzeumok* X. (1) 25–27.

2009a Székely kapuk szimbolikus mezőben. In: Vargyas Gábor (szerk.): Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig. L’ Harmattan, Budapest, 267–302.

2009b Székely Gates in Symbolic Fields. In: Gábor Vargyas (ed.): *Passageways. From Hungarian Ethnography to European Ethnology and Sociocultural Anthropology*. L’ Harmattan, Budapest, 255–290.

2012 *Zabola. Egy polgárosult orbaiszéki falu kulturális öröksége.* Háromszék Vármegye Kiadó, Sepsiszentgyörgy

2013 Erdélyi magyar tájházak a változó kultúrpolitikák sodrában. In: Bereczki Ibolya (szerk.): *Erdélyi tájházak és néprajzi gyűjtemények*. Magyarországi Tájházak Szövetsége–Kriza János Néprajzi Társaság, Noszvaj, 6–14.

POZSONY Ferenc (szerk.)

2008 *Népi mesterségek Háromszéken*. Kovászna Megyei Művelődési Központ–Regös Ifjúsági és Közművelődési Egyesület, Sepsiszentgyörgy

POZSONY Ferenc – ANGHEL Remus Gabriel (szerk.)

1999 *Modele de convieţuire în Ardeal. Zăbala*. Asociaţia Etnografică Kriza János, Cluj

POZSONY Ferenc – KINDA István

2011 A Csángó Múzeum kandallócsempe gyűjteménye. Csángó Néprajzi Múzeum–Kriza János Néprajzi Társaság, Zabola–Kolozsvár

RANGYÁK József

1993 Adalékok a csíki fazekassághoz. *Ethnographia* CIV. (1) 143–144.

ROEDIGER Lajos

1929 A Székely Nemzeti Múzeumban őrzött székely eredetű varrotasokról. In: Csutak Vilmos (szerk.): *Emlékkönyv a Székely Nemzeti Múzeum ötvenéves jubileumára*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 452–460.

2012 *Kászonszék és Háromszék néprajzos szemmel*. Sajtó alá rendezte, szerkesztette, bevezető tanulmánnya ellátta: Szőcsné Gazda Enikő. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy

ROGAN, Bjarne

2004 Tárgyak és történeteik – valamint egyéb tulajdonok. Megjegyzések a birtoklás nyilvános és személyes aspektusáról idősek körében végzett felmérés alapján. In: Fejős Zoltán – Frazon Zsófia (szerk.): *Korunk és tárgyaink – elmélet és módszer*. (MaDok-füzetek, 2.) Néprajzi Múzeum, Budapest, 57–67.

SALLÓ Szilárd

2010 A Csíki Székely Múzeum pásztorbotjainak mintakincse. In: Murányi János (szerk.): *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve 2009*. Csíki Székely Múzeum–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 59–120.

2012a Egy csíkmadarasi család lakáskörülményei, lakásuk tárgyi ellátottságának tükrében. In: Kelemen Imola (főszerk.): *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve 2012*. Csíki Székely Múzeum, Csíkszereda, 333–351.

2012b Egy naskalati esztena eszköztárának vizsgálata. *Erdélyi Múzeum* 77. (4) 118–140.

SÁNDOR-ZSIGMOND Ibolya

2005 *Mesében éltem. A székelykeresztúri iparosság története*. Ajka Város Önkormányzata–Székely Magánvállalkozók szövetsége, Ajka

2007 *A székelykeresztúri szitásság*. Udvarhelyszék Kulturális Egyesület, Székelyudvarhely

SEBESTYÉN József

1999 Fedett nagykapuk a Székelyföldön. In: Balassa M. Iván – Cseri Miklós (szerk.): *Népi építészet Erdélyben*. Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 343–354.

SEBESTYÉN Károly Cs.
1927 A székely sütőkemence keletkezése. In: Csutak Vilmos (szerk.): *Emlékkönyv a Székely Nemzeti Múzeum ötvenéves jubileumára*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 476–479.
1941 A székely ház eredete. *Néprajzi Értesítő* XXXIII. (1) 36–90.
SERES András
1974–1975 Kovászna megye régi fazekas központjai. In: Székely Zoltán et al. (szerk.): *Aluta VI–VII*. Sepsiszentgyörgyi Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 267–305.
1978 Erdővidéki szuszékok. In: Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1978*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 118–128.
SÓFALVI András
2005 *Sóvidék a középkorban. Fejezetek a székelység középkori történelméből*. Haáz Rezső Múzeum, Székelyudvarhely
SZABÓ Bálint
1981 Az étkezés rendje Nyárádszentimrén. In: Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1981*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 82–96.
SZABÓ BOTÁR Erzsébet – BÍRÓ Katalin
1977 *Lövétei szedettesek*. Hargita Megye Szocialista Művelődési és Nevelési Bizottsága, Népi Alkotások és Művészeti Tömegmozgalom Irányító Központja, Csíkszereda
SZABÓ Enikő
1998 Kalapkötés Jobbágytelkén. *Néprajzi Latóhatár* VII. (3–4) 32–49.
SZABÓ Magdolna, N.
2004 A kőrispataki Szalmakalap Múzeum: falusi turizmus vagy rituális tér születése? In: Barna Gábor (szerk.): *Rítusok, folklórszövegek*. Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó, Budapest, 215–231.
2005a A szalmafonó háziipar helyzete a Kárpát-medencében a 19. század végén és a 20. század elején. In: Báti Anikó – Berkes Katalin – Elter András – Nobilis Júlia (szerk.): *Parasztélet, kultúra, adaptáció*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 53–64.
2005b Kőrispatak, a „kalapkötő falu”. In: Bárkányi Ildikó – Fodor Ferenc (szerk.): *Határjáró. Tanulmányok Juhász Antal köszöntésére*. Móra Ferenc Múzeum, Szeged, 293–305.
2006a Adatok az alakor (Triticum monococum L.) székelyföldi termesztéséhez. In: Korpa Zoltán (szerk.): *Múzeumi kutatások Csongrád megyében*. Móra Ferenc Múzeum, Szeged, 267–277.
2006b Szalmakalap egykor és ma. Adatok a Székelyföld szalmafeldolgozó háziiparához. In: Boér Hunor (szerk.): *Acta*. Székely Nemzeti Múzeum–Délkeleti Intézet–T3 Kiadó, Sepsiszentgyörgy, 53–72.
SZABÓ Mária
2004 *Kommmandó*. T3 Kiadó, Sepsiszentgyörgy

SZABÓ T. Attila
1940 Levélkapuk és tőkés vagy sorompós kapuk erdélyi régiségben. *Ethnographia* LI. (1). 93–94. (In: Uő: *Nép és nyelv. Válogatott tanulmányok, cikkek* IV. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1980, 344–345.)
1956 A festékes és erdélyi társai. *Ethnographia* LXVII. (1–2) 99–109. (In: Uő: *A szó és az ember. Válogatott tanulmányok, cikkek* II. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1971, 101–115.)
1962 Még néhány szó a *festékes* és társai erdélyi életéhez. *Ethnographia* LXXIII. (1). 147–149. (In: Uő: *A szó és az ember. Válogatott tanulmányok, cikkek* II. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1971, 116–121.)
1977 A galambbúgos nagykapu az erdélyi régiségben. *Ethnographia* LXXXVIII. (2–3) 302–328. (In: Uő: *Nép és nyelv. Válogatott tanulmányok, cikkek* IV. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1980, 392–433.)
1993 Kapu. In: Uő: *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* VI. Akadémiai Kiadó–Kriterion Könyvkiadó, Budapest–Bukarest, 143–149.
SZÉKELY Ferenc
1983 Vadriasztás a marosszéki Vadasdon. In: Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1983*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 43–54.
SZENTES Gábor – SZENTES Szidónia
2005 *Madéfalva hagyatéka*. Kalauz Kiadó, Kolozsvár
SZENTIMREI Judit
1959 *Székely festékesek*. (Néprajzi Füzetek.) Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Bukarest
SZINTE Gábor
1909 A kapu Székelyföldön. *Néprajzi Értesítő* X. (1) 40–55, (2) 97–101, (3–4) 167–178.
1910 A kapu a Székelyföldön. *Néprajzi Értesítő* XI. (1–2) 27–31.
SZŐCSNÉ GAZDA Enikő
1997–1998 Háromszéki fazekasközpontok. In: Fulga Ligia – Gazda Enikő – Farkas Irén (szerk.): *Centre de olari din Sud-estul Transilvaniei – Fazekas központok Dél-Kelet-Erdélyben*. (Kiállítási katalógus, I.) Cova Könyvkiadó, Sepsiszentgyörgy, 47–82.
2000 Adatok az úrihímzések történetéhez. In: Keszeg Vilmos – Czégényi Dóra (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 8*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 89–99.
2002 A székelyföldi szőttesmozgalom és a Székely Nemzeti Múzeum. In: Boér Hunor – Wolf Tamás (szerk.): *Emlékkönyv a Székely Nemzeti Múzeum 125 éves évfordulójára*. T3 Kiadó, Sepsiszentgyörgy
2006a Feltorjai jobbágylakások berendezése a 19. század elején. In: Boér Hunor (szerk.): *Acta* III. T3 Kiadó, Sepsiszentgyörgy, 29–34.
2006b Háromszék népművészete. In: Demeter Lajos et al. (szerk.): *Háromszéki olvasókönyv*. Charta Kiadó, Sepsiszentgyörgy, 83–91.

2007a Erdélyi levéltári források felhasználási lehetőségei az építészet és lakásberendezés rekonstruálásában. In: Cseri Miklós – Füzes Endre (szerk.): *Ház és Ember 20*. Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 159–202.

2007b Adalékok a székelyudvarhelyi fazekasság történetéhez és egy terméktípusának azonosításához. In: Barti Levente et al. (szerk.): *Acta Siculica*. Székely Nemzeti Múzeum, 633-655.

2008a A székelyudvarhelyi fazekasság a céh- és ipartársulati jegyzőkönyvek tükrében. In: Kinda István (főszerk.): *Acta Siculica*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 497–508.

2008b A Fiság völgye régi kötött nagykapui. In: Murányi János (szerk.): *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve 2007–2008*. Csíki Székely Múzeum–Pro-Print Könyvkiadó, 195–216.

2009 A kézdivásárhelyi fazekasság végnapjai Balassa Iván 1942-es kézdivásárhelyi felmérésének margójára. In: Kinda István (főszerk.): *Acta Siculica*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 595–604.

2010a *Erdélyi kályhák és kályhacsempék*. Terc Kiadó, Budapest

2010b *Székelyföldi sgrafitto kerámia. Műtárgykatalógus*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy

2010c *A háromszéki hozomány a 19. században*. PhD értekezés. Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar. Debrecen, p. 553.

2011a Háromszéki életmód egy család leltárai tükrében. In: Kinda István (szerk.): B*eavatás. Tanulmányok a zabolai Fiatal Néprajzkutatók Szemináriumainak anyagából (2008–2011)*. Kriza János Néprajzi Társaság–Csángó Néprajzi Múzeum, Kolozsvár–Zabola, 57–68.

2011b Az udvarház árnyékában. A futásfalvi Hamar család. In: Cseri Miklós – Bereczki Ibolya (szerk.): *Ház és Ember 23*. Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 53–78.

2013 *Erdélyi csipkék. Kiállítási katalógus*. A válogatást, a tanulmányt és a tárgyleírásokat készítette Szőcsné Gazda Enikő. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy

SZTRIPSZKY Hiador

1903 Adatok Erdély őshalászatához III. A Feketeügy halásztához. *Néprajzi Értesítő* IV. 279–290.

TARISZNYÁS Márton

1978 A gyűjtögető gazdálkodás hagyományai Gyergyóban. In: Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti dolgozatok 1978*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 25–33.

1982 *Gyergyó történeti néprajza. Tíz tanulmány*. Kós Károly előszavával. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

TÓFALVI Zoltán

1983 A korondi fazekasság rövid története. *Ethnographia* XCIV. (4) 599–614.

1996 *A sóvidéki népi fazekasság*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

2002 Korondi fayekasok a moşi-i vásáron. In: Zsigmond Győző (szerk.): *Népi mesterség, népművészet*. A Magyar Köztársaság Kulturális Központja, Bukarest, 135–141.

TÖRÖK Vilma
2008 *Szentháromság tornya, jaj, de messzire látszik.* Művelődés Kiadó, Kolozsvár
TÜDŐS S. Kinga
1998 *Székely főnemesi életmód a XVII. század alkonyán.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest–Kolozsvár
VAJDA András
2013 Tájházak, falumúzeumok és néprajzi gyűjtemények Maros megyében. Örökségünk. Történelem – Népélet – Néphagyomány III. (4) 20–23.
VÁMSZER Géza
1976 Néprajzi vonatkozású mozgalmak Csíkban a két háború közti években. In: Kós Károly (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1976.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 41–46.
1977 Életforma és anyagi műveltség. Néprajzi dolgozatok, gyűjtések, adatok (1930–1975). Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
VERESS Péter
1993 Az identitás jelképei. *Aetas.* (3) 163–175.
VILHELM Károly
1975 *Festett famennyezetek. Alakos ábrázolások a XV–XVIII. századi erdélyi templomokban.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
VISY Zsolt (szerk.)
2008 *Tanulmányok Énlaka történetéről és kultúrájáról.* Pro Énlaka Alapítvány–Pécsi Tudományegyetem Régészeti Tanszék, Énlaka–Pécs
VISKI Károly
1924 *Székely hímzések I. Csíkmegyeiek.* Budapest
1928 *Székely szőnyegek.* Budapest
1929 A székely népművészetről. In: Csutak Vilmos (szerk.): *Emlékkönyv a Székely Nemzeti Múzeum ötvenéves jubileumára.* Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 411–437.
ZSIGMOND Győző
2011 *Népi gombászat a Székelyföldön.* Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda
ZSIGMOND Győző (szerk.)
2002 *Népi mesterség, népművészet.* A Magyar Köztársaság Kulturális Központja, Bukarest
ZSIGMOND József
1994 A nép vadfogás emlékei a Felső-Maros mentén. In: Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1994.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 48–58.

NAGY Botond

Munkaerő-migráció Háromszéken a dualizmus korában

Háromszék dualizmus kori gazdasági életének egyik sarkalatos pontját képezte a munkaerő kérdése, amelyet az évtizedek folyamán végbement konjunkturális fordulatok alapvetően befolyásoltak és kétirányú migrációs folyamatokat idéztek elő.

A migráció fősodrása a szomszédos Romániát felé irányult, amely jelenségnek a leírására az 1870-es évek elején létrejött a *székely kivándorlás* fogalma. A korábbi évtizedekben a határ menti megyékben tapasztalt migrációt még egyfajta állandóság jellemezte, azaz hiányoztak azok a tényezők, amelyek gyors konjunktúrát idéztek volna elő, a háromszékiek általában azokban az években lépték át a határt nagyobb számban munkakeresés céljából, amikor a kedvezőtlen időjárás miatt otthon gyengébb termés ígérkezett. Fordulat az 1860-as években következett be, amikor az oszmán függőségből felszabaduló román fejedelemségek külkereskedelme nyugat felé orientálódott, ennek részeként jelentősen növekedett a gabonaexport, az ennek nyomán megmutatkozó munkaerőigényt pedig a román nagybirtokosok és haszonbérlők az erdélyi peremvidékek kínálatából igyekeztek fedezni. Másfelől a kézműipari termékek romániai piacának kiszélesedése a mezőgazdaság kapitalista átmenetével állt szoros összefüggésben és az erdélyi iparosoknak kínált perspektívákat. Alexandru Ioan Cuza 1864-es agrárreformja nyomán a szegényparasztságnak földet osztottak, ami a hagyományos háztartások bomlását indította el. Moldva és Havasalföld rurális környezetében a ruházati cikkeket és lábbeliket szinte kizárólag a háziipar keretei között állították elő. A román gabona és szarvasmarha iránti kereslet a mezőgazdaság ebbe az irányba való erőltetett elmozdítását eredményezte, ami magával hozta háztartások tömeges szakosodását, azok pedig fokozatosan felhagytak a melléktevékenységként folytatott háziiparral (Zane 1970: 30–36). A román (ipar) protekcionista diskurzus meglehetősen szubjektíven jellemezte az Erdélyből származó lábbeliket és ruhaneműeket és tévesen az egész Monarchiából származó termékcsoportokra vonatkoztatta: „Ebben az időszakban (1876–1886) az import a tömegfogyasztás igényeit célozta meg, jórészt olyan termékekből állt, amelyet a honi ipar is termelt. Egyes esetekben a kapitalista gyárakban készült importáru hasonló jegyeket mutatott a román kézműves és háziipari termékekkel. Máskor a hazai cikkhez hasonlónak mutatkozott be, amely sikeresen lép annak helyébe. [...] Az idegen áru könnyedén győzte le és iktatta ki a hazai termelést, elsősorban mert ebben az időszakban olcsóbb volt, és másodsorban mert szélesebb

értékesítési lehetőségekkel rendelkezett" (Zane 1970: 127). A romániai vendégmunka vonzereje ugyanolyan hatású volt az iparosok vagy a főként mezőgazdaságban foglalkoztatott napszámosok körében, amely jelenség részletei a korabeli sajtót is élénken foglalkoztatta. „Nézzük meg Romániának, úgy Moldva, mit Oláhország városait; látni fogjuk, hogy a kovács, lakatos, kerekes majd mind, az asztalosok, cipészek, szabók tetemes része székely, hogy reggelenként a piacon mészárszékek és zöldségárusok közül majdnem több magyar beszédet hallani, mit románt, mert a szakácsnék, szolgálók, gyermekdajkák legnagyobb része magyar; továbbá alig van az országban berendezett gazdaság, hol a kocsisok, béresek ne székelyek volnának, és végül Moldvában kora tavasztól késő őszig nem utazhatunk anélkül, hogy 10-20, sőt még több személyből álló székely munkakereső csapatokkal ne találkoznánk minden lépten-nyomon." (*Nemere*. 1876. december 23.)

Távozók

A határon átívelő személyforgalom volumenének megállapítására legkézenfekvőbb forrásként a kiállított úti okmányok állnak rendelkezésünkre, iratfajtát tekintve meg kell különböztetnünk az egy éves érvényességű útlevelet és a 15 napos érvényességű úti igazolványt. Előbbit a vármegye alispánjának felterjesztésére a Belügyminisztérium állította ki, egyenkénti iktatása központilag történt, ami azt jelenti, hogy ezekben az iktatókönyvekben országos szinten összegyűlt, százezres tételekben szerepelnek személyi adatok, ami megyénkénti kiszűrését rendkívül problémássá teszi. A vármegye alispáni hivatalának iktatókönyvében pedig nem egyenként, hanem az egy-egy településről vagy körjegyzőségről, periodikusan beérkezett, útlevélkérelmeket regisztráltak, amelyek esetenként, egy-egy iktatószám alatt több személy adatait tartalmazzák. Így a fél-, majd később negyedéves, összesített számadatokkal vagyunk kénytelenek operálni. Az utazási okmányok utóbbi fajtáját az 1888-as évig a határátkelőhelyen állították ki a községi elöljáróság ajánlatai alapján, majd a következő öt évben a vármegye alispáni hivatala, így ebből az 1889–1890-es évekre vonatkozóan teljes adatok állnak rendelkezésünkre.[1]

---

[1] A magyar kormány első ízben 1898 folyamán tett lépéseket, hogy a migrációra vonatkozóan ne kizárólag a közigazgatási szervek számsorait vegye alapul, hanem tisztán statisztikai adatokat gyűjtsenek. Előzménynek tekinthető a Belügyminisztérium 1888. augusztus 11-én kelt 54091/II számú rendelete, amellyel a községeket kötelezték idegenekre vonatkozó adatszolgáltatásra. (Román Nemzeti Levéltárak Kovászna Megyei Osztálya [a továbbiakban: KML.] Fond 9. állag 34 [alispáni iratok]. 1899/ II. oszt./ 84 cs. [1888/ 9833]) Eredeti elgondolás szerint ez nyilvánvalóan idegenrendészeti célokat volt hivatva szolgálni, utólag, a Belügyminisztérium 1890. január 9-én, 83567/ VII szám alatt kelt körrendelete nyomán pótolták a kimutatásoknak azt a rubrikáját, amely az idegen állampolgárságára vonatkozott. (Uo. 1890/ 768) Azonban az 1896-os évben, Szerbiában esedékes népszámlálások előzményeként a budapesti szerb főkonzul azzal a kéréssel kereste meg a magyar kormányt, hogy *a külföldön tartózkodó szerb alattvalóknak a figyelembe vételét* is kilátásba helyezték, amiért arra vonatkozó adatszolgáltatást kért. (Uo. 1895/ 25600) A magyar Belügyminisztérium pedig az említett kimutatások alapján tudta honorálni a kérést. Ilyen formán a közrendészeti célú kimutatás a bevándorlásra vonatkozó adatok gyűjtésének eszközévé avanzsált, aminek a hiányosságára maga a Belügyminisztérium hívta fel tíz év elteltével a városi és vármegyei törvényhatóságok figyelmét az 1898. december 9-én, 117121/ V szám alatt kibo-

A kérelmezett, illetve kiállított úti okmányok éves számadatait (1. sz. diagram) vizsgálva megállapítható, hogy az 1870-es évek végétől kezdődően ugrásszerűen megnövekedett a határt átlépni szándékozók száma, amelynek felhajtóerejét az agráriumban tapasztalt munkaerőigény, folyamatban lévő Ploieşti–Predeal vasútvonal építési munkálatai és az 1875-ben kötött kereskedelmi- és vámegyezmény nyomán fellendült áruforgalom képezte. Az 1883-as tetőzést követően a forgalom valamelyest csillapodott, majd az évenkénti 5 000-6 000 közötti értékek körül oszcillált, esetenként túllépve ezt a frekvenciatartományt is. Ez a jelenség annak mutatója, hogy legtöbben az év végén nyújtották be kérelmüket az útlevél megújítására, ennek két hónapos átfutási ideje miatt a kiállítás és kézbesítés átcsúszott a következő évre (2–3. sz. diagramok), így annak ismételt megújítása már csak a harmadik év elején volt esedékes, ennek következtében pedig a közbeeső évek sorra kimaradtak. Az 1884-es évben radikálisan csökkent a 15 napos úti okmányoknak a

csájtott körrendeletével, aminek a hiányosságát a rendelkezéseinek *felületesen s nem a kívánt szigorral és pontossággal* való végrehajtásában látta. (Uo. 1898/ 31242) A statisztikai adatgyűjtést a Belügyminisztérium és a Kereskedelemügyi minisztérium közösen kezdeményezte bevonva a Központi Statisztikai Hivatalt (a továbbiakban: KSH), arra bízva a lebonyolítást és kiértékelést. A Belügyminisztérium 1898. március 8-án 22415/ II. B szám alatt kelt körrendeletében így indokolva a lépést: *Kimerítő számadatok, amelyek a kivándorlás nagyságát pontosan feltüntetnék, s a kivándorló népességnek minden viszonyaira vonatkozólag is felvilágosítást nyújtanának, amelyeknek ismerete szükséges ahhoz, hogy a bajok tulajdonképpeni lényegét felismerjük s az ország különböző részeiben az orvoslás módjait megtaláljuk, mindeddig nem állnak rendelkezésünkre.* A törvényhatóságokhoz négyféle felvételi lapot küldtek ki – kivándorlás, visszavándorlás, lakhatási engedéllyel vagy legalább három hónapja az országban tartózkodó idegenek, illetve letelepedési engedélyt nyert idegenek – azzal a meghagyással, hogy a helyi adminisztráció képviselői közöljék, milyen változtatást tartanak indokoltnak. (Uo. 1898/ 7311) A KSH és a községi-, illetve körjegyzők közötti kommunikáció nem ígérkezett zavartalannak. 1898. július 27-én a KSH három kérdést intézett a jegyzőkhöz az alispáni hivatal útján, amelyek közül a harmadikra érdemes kitérni: *Létezik-e külföldre való kilépés-, vagy onnan való belépésre alkalmas és használatban álló oly útirány, illetőleg forgalmi pont a vármegye területén, ahol ily* [útlevél] *vizsgálat egyáltalán nem teljesíttetik?* (Uo. 1898/ 10483) Erre a kérdésre olyan hivatalnokok válaszoltak *nem*et, mint a zabolai-, papolci-, kovásznai-, bodzafordulói-, zágoni jegyzők, vagy a kézdi járás főszolgabirája, amelyekhez olyan települések tartoztak, amelyek lakói nagy számban keltek át a zöldhatáron, vagyis léteztek a meghatározásba beleillő útvonalak. Egyedül a gelencei jegyző közölte, hogy *nincs, azonban vannak Gelence, Hilib és Haraly községek területén olyan ösvények, ahol egyes emberek útlevél nélkül Romániába mennek*. A kérdés értelmezése vagy a pozitív válasz esetén intézkedési kötelezettségtől való tartózkodás késztette nemleges válaszra a derék bürokratákat? Mindenesetre a KSH végrehajtási utasítását (Uo. 1899/7403) vizsgálva, meggyőződhetünk, hogy a felvételi ívekből származó adatok statisztikai eredményei nem alkalmasok a *székely kivándorlás* lényegének a megragadására. Az utasítás szerint az adatgyűjtés 1899. január 1. – december 31. közötti időszakra terjedt ki, tehát a teljes naptári évre. Ezek szerint *kivándorolt egyén*nek (*I. Statisztikai lap*) minősült az, aki az alatt az idő alatt távozott és év végéig nem tért vissza, *köztudomásúlag tényleg külföldön tartózkodott*; aki 1898 folyamán távozott, de 1899-ben telt le az egy év távolmaradás, ami alatt nem tért vissza, azon a napon lehetett felvenni ebbe a kategóriába a távolmaradót, amelyik napon pontosan letelt az egy éve. Nem kerültek ebbe a kategóriába azok a személyek, akik 1897. december 31. előtt távoztak, illetve akik a kivándorlás évében visszatértek. Ezek szerint helyet kapott ebben a kategóriában az olyan személy, aki néhány-, vagy akár csak egy napot is késett a hazajövetellel, de kizárták az olyanokat, akik évek óta életvitelszerűen külföldön laktak, de rendszeresen hazajártak útlevelet újítani. Háromszéket mindkettőre találunk példát igen nagy számban. Másrészt aszimmetrikus mércét alkalmaztak az éves útlevéllel, illetve a 15 napos utazási igazolvánnyal távozók között. Míg előbbi akár egy nap késéssel kivándorolt egyénnek minősült, az utóbbi, ha január elsején vette magához úti okmányát, akár 364 napot is késhetett. Mindenesetre ezen kategória képviselői messze nem merítették ki a *kivándorolt egyén* ismérveit. Ugyancsak problémás a *visszavándorolt egyének* (*II. Statisztikai lap*) kategóriája, ahová gyakorlatilag a késéssel hazatérőket vezették be, és nem az évekkel korábban távozott hazatérőket.

száma, ami hivatalnoki intézkedésnek tudható be,[2] majd az 1904-es év utolsó negyedében teljesen megszűnt, ami pedig az akkor életbelépett új útlevéltörvény intézkedésének eredménye,[3] amely véglegesen megszüntette ezt a fajta iratot. Összességében, a hosszú folyamatot tekintve kitűnik egy ciklikus hullámzás, és a korszak végére az úti okmány kiállítás, és vele együtt a migráció csökkenő tendenciát mutat, ami végül a háborús körülmények között a minimálisra csökkent.

Abszolút számokban mérve a legtöbb migráns foglalkoztatott az agrárszférában jelentkezett. A leggyakrabban előforduló vendégmunkás típusa az a napszámos vagy kisbirtokos, aki képtelen volt saját földje terméséből ellátni családját, helyben pedig munkaerejét sem volt képes maradéktalanul hasznosítani, ezért főként a tavaszi és őszi szezonban utazott ki Romániába, mezőgazdasági munkára (4-8. sz. diagramok). Minél közelebb volt a település a határvonalhoz, annál gyakoribb ez a megélhetési modell. Általában csoportosan utaztak, ami egy kialakult kapcsolati hálózatra alapult, az esetek többségében évente (akár többször) mindig ugyanarra birtokra jártak vissza dolgozni. Ügynökök, gazdatisztek főként az erdélyi hátországnak számító megyékben toboroztak munkásokat, ezek tevékenysége a Székelyföldön a századfordulóig kevésbé, vagy egyáltalán nem volt azonosítható. A határszéli lakosság körében a munkaközvetítés nem olyan formában valósult meg, ami a hatóságok számára átlátható és felderíthető lett volna. A közösségekben fellelhető interdependencia, a több éves gyakorlat és az így kialakított kapcsolatok, valamint a határ közelsége sokáig feleslegessé tette az ügynökök munkára toborzó és munkaközvetítő szerepét.

Toborzó ügynökök egymástól függetlenül az 1893-as év folyamán jelentek meg Háromszék vármegyében, a kérdéshez való különböző irányú megközelítésük igen tanulságos és ellentétes előjelű eredményre vezettek. A szászkúti (Bakó megye) cukorgyár megbízottja, Oprescu Pál októberben jelentkezett Kézdi járás főszolgabírójánál azzal, hogy 200 munkást szándékszik egy hónapra szerződtetni, akik számára utazási okmány kiállítását kérelmezte. Az alispáni hivatal feltételnek szabta, hogy 400 forintot biztosítékul letétbe helyezzen a gyár megbízottja, majd miután november végén a berecki és kézdialmási munkások teljes létszámmal visszatértek, maradéktalanul visszaszolgáltatták számára az összeget.[4] 1894 januárjában már 300-400 mezei munkás számára kért a cukorgyár igazgatósága éves útlevelet, ezúttal az alispán azt a feltételt szabta, hogy a szerződtetett munkások ne legyenek már elígérkezve vagy elszegődve háromszéki gazdákhoz.[5] Ugyanaz év nyarán még 350 munkás kiengedését kérték a háromszéki hatóságoktól rövidebb időtartamra, répaegyezésre, kapálásra, amit megkaptak további feltételek szabása nélkül.[6] 1896 tavaszán pedig az alispán kijelentette, hogy a lemhényi, kézdialmási és berecki napszá-

---

[2] KML. Fond 9. állag 1 (Háromszék vármegye Közgyűlésének jegyzőkönyvei). 37 köt. 6. lap. 1884/ 03/ 21/ 3 np.
[3] *Corpus Juris Hungarici*. 1903 évi VI. tc.
[4] KML. Fond 9. állag 34. 1893/ II. oszt./ 1923 cs.
[5] KML. Fond 9. állag 34. 1894/ IX. oszt./ 173 cs.
[6] KML. Fond 9. állag 34. 1894/ IX. oszt./ 438 cs.

mosokkal kötött szerződések *magán felek közt jött létre, itteni hivatalos beavatkozást, vagy közigazgatási megerősítést nem igényelnek*.[7] A századforduló éveitől kezdődően a kézdialmási és lemhényi munkások már az újonnan alapított mărăşeşti-i cukorgyárba, illetve annak földjeire mentek dolgozni annak következtében, hogy a megbízott toborzó ügynök a szászkúti gyárból oda pártolt át, és vitte oda jól bevált háromszéki munkásait is. Az első világháború kitöréséig, bár évente változó létszámban, a lemhényi és kézdialmási napszámosok az 1894-ben kialakult modell szerint utaztak ki Mărăşeştire.[8] Rosenberger Cristian haszonbérlő megbizottja, bizonyos Bogza Konstantin 1893-ban feladatúl kapta, hogy Felső-Háromszéken toborozzon munkásokat egy fântăneli (Prahova megye) birtokra. Tavasz folyamán az ügynök első lépésként szerződést kötött nyujtódi, esztelneki, kézdiszentléleki és gelencei napszámosokkal, akiknek előleget is adott és rájuk bízta, hogy az útleveleket beszerezzék. Az okmányok kiállítása késlekedett, aminek következményeként a munkásbrigád demoralizálódott és szétszéledt és más helyen kerestek munkát. A toborzó ekkor feljelentette az alispánnál az értintett községek előljáróságait hanyag ügyintézés vádjával és karhatalom támogatását sürgette, hogy munkásait összegyűjtsék, az országhatáron kikísérjék, amire nemzetközi egyezmény hiányában nem került sor.[9] A jelenség éveken keresztül megismétlődött, 1900-ban maga a haszonbérlő is közbelépett és a bukaresti osztrák–magyar főkonzulátuson sürgette az okmányok kiállítását munkásai számára.[10]

Jelentős számban fordultak még elő olyan béresek, szolgák, akik nem csak szezonálisan, hosszabb időre, akár évekre szegődtek el családostól. Jellemző volt néhány, főként felső-háromszéki településre, hogy ezekből meglehetősen jól szituált gazda saját igavonó állataikkal, mezőgazdasági eszközeikkel és kocsisaikkal, béreseikkel szervezetten, évente utazott ki az őszi szántásokban részt venni. A székely munkáskéz sikeressége egy erősen agrárius beállítottságú szakvélemény[11] szerint a következő volt: „Tekintélyes romániai gazdák nyilatkozata szerint egy magyar férfi munkája ér annyit, mit két bolgáré, vagy 2 ½ románé, és egy magyar női személy munkája bőven felér egy román férfiéval. Tehát az értékének viszonya 4:10 és 5:10. Míg egy-egy cséplőgép kiszolgálásához alkalmaznak 38-40 bolgárt, vagy 56-60 oláht, vagy 70-80 cigányt, addig ugyanazon munkát 30 székely végzi. Négyes fogatnál 2 oláh béres van alkalmazva, addig egy magyar béres maga elhajtja 4 ökrét." (Egán 1886: 67).

Iparos közegben is meglehetősen népszerű volt a romániai munkavállalás, ám az okok, amelyek vándorlásra késztették a kézművest, jóval heterogénebbek. Az 1872-es magyarországi ipartörvény megjelenése előtt a céhek éberen vigyáztak arra, hogy különböző iparágak művelőinek száma ne haladja meg azt a mértéket, hogy azzal egymás

---

[7] KML. Fond 9. állag 34. 1896/ VII. oszt./ 53 cs.
[8] KML. Fond 9. állag 34. 1913/ 8370 asz.
[9] KML. Fond 9. állag 34. 1898/ IX. oszt./ 475 cs.
[10] KML. Fond 9. állag 34. 1900/ XXI. oszt./ 171 cs.
[11] Egán Ede szakmai–politikai orientációjáról lásd Balaton Petra: *A székely akció története. I. Források/ 1. Munkaprogram és kirendeltségi jelentések*. Cartofil, Budapest, 2004, 34–37.

megélhetését veszélyeztessék. Ilyen körülmények között a mesterétől felszabaduló legény inkább keresett munkát magának a szomszédos országban, ahol a mesterség gyakorlása nem volt túl szigorú szabályokhoz kötve, a felvevőpiac pedig kimeríthetetlennek látszott. A bőrfeldolgozásban érdekelt iparosok (vargák, tímárok), akik ugyan magyarországi piacra termeltek, sok esetben azért telepítették ki az országból műhelyeiket, mert a nyersanyagot Romániából szerezték be, ám az ott gyakran kitört keleti marhavész járvány miatt a magyar hatóságok kénytelen voltak lezárni a határt az élő állatok és nyersbőrök importja előtt, viszont a kipreparált bőrök akadálytalanul áramolhattak be.[12] Az Osztrák–Magyar Monarchia és Románia között lezajlott vámháború (1886–1893) egy valóságos exodust váltott ki az iparos körökben. A székelyföldi városok kézműipari egységei majdnem kizárólag csak a román piacon voltak versenyképesek, ám a bevezetett prohibitív vámok miatt már képtelenek voltak árukivitelre, ezért műhelyeiket telepítették ki, szakmai tudásukat exportálták.[13]

Úgy az iparosok, mint az agrármunkásság a maguk módján láncszerű migrációt indítottak el. Ugyanis a szezonálisan vándoroló napszámosok közül sokan egy következő útjuk során magukkal vitték szomszédjukat, falubélijüket, aminek eredménye, hogy az így létrejövő csoportok létszáma egyre gyarapodott, igen gyakran azonosítatóak be 20–50 fős csoportokat az útlevélkérelmezéseknél. Az iparos mesterek, ha tehették, magukkal vitték családtagjaikat, segédeiket, tanoncaikat, illetve az egyéb nem szakmai kisegítő személyzetet (kocsis, szolga), és mindezek családjait, mivel nem szívesen alkalmaztak a letelepedési helyükről munkásokat, az általuk alapított kis kolóniák minimálisra csökkentették az érintkezési felületet a helyi lakossággal, a velük való találkozási hely vásárra összpontosult, gyakorlatilag a környezetüktől elzártan működtek.[14]

A migrációnak egy másik csatornája – a zöldhatáron való átkelés és az illetéktelen útlevélhasználat – olyan gyakorlat volt, amely által, szabályoshoz hasonlóan, nagyszámú személyforgalom bonyolódott le. A leggyakoribb útlevélrendőri eset Háromszék vármegyében az útlevél nélkül történt határátlépés volt. Ezek felderítése meglehetősen komoly akadályokba ütközött és igencsak véletlenszerű volt. A Kárpát-kanyarnak ezen a szakaszán a hegygerinceket, ahol a határvonal is végighúzódott, tűlevelű erdők borították, azonban az alacsonyabb részeken, ahol a rendszeres járőrözési útvonalak helyezkedtek el, jórészt lombhullató növényzettel voltak körülvéve, amelynek takarása a nyári hónapokban megfelelő rejtekhelyet biztosított a szökésben lévőknek. Aki helyismerettel és a

---

[12] KML Fond 20 (Kézdivásárhely város iratai). állag 7 (közigazgatási iratok). 1879/ 66 ikt.

[13] A román protekcionista gazdaságpolitikát felvállalt liberális körökben már az 1860-as évek végén megfogalmazódott, hogy a román ipar megteremtéséhez szükség van az erdélyi kézműiparosok szakértelmére. Az egyik legjelentősebb doktriner, P. S. Aurelian többször kifejtette, hogy különböző kedvezményekkel elő kell segíteni a Romániába való nagyszámú áttelepedést. A vámháború egyik rejtett céljának ez tekinthető, amint azt felismerte a Romániával folytatott kereskedelem kérdésének kiváló szakértője, Szterényi József és Sepsiszentgyörgy város parlamenti képviselője, Beksics Gusztáv.

[14] Lásd Nagy Botond: Megélhetési taktikák válság idején: kézdivásárhelyi csizmadia- és cipészmesterek az osztrák-magyar–román vámháború körülményei között. In: *Acta Siculica*. A Székely Nemzeti Múzeum Évkönyve. 2010. 417–443.

járőrözés időpontjáról megfelelő információkkal rendelkezett, annak nem okozhatott különösebb akadályt az átjutás. Több esetben előfordult, hogy a szökés csoportosan történt, a kimutatások pedig útlevél nélküli egyének zugban való csempészete miatt regisztráltak előállított egyéneket, így világos, hogy a vezetőknek mindezek a tapasztalatok és információk a birtokukban voltak. Számos olyan vallomást rögzítettek a közigazgatási szervek, amely ezt igazolja. *A fennebb írt napon megelőzőleg ifj. Kovács Mátyás őtöt megpofozta s annak következtében este, mintegy 9 órakor elindultam és társam is, Balázs Mihály velem jött, mert a tanító őtöt is megszidta. Elmentünk Oroszfaluba, ott megháltunk és Tuzson Györgyné bennünket egy szekérrel utolért Nyujtód és Lemhény között, szekérre felvett, Sósmezőre bévitt. Ott egy oláh embert keresett akiben münköt azon éjjel az erdőn keresztül vezetett a vámnál Moldvába. Mi ott tovább utaztunk és elérkeztünk Herzsáig, ahol utolért Tuzson Györgyné. Felültetett a szekérre, elvitt Tirgu Aknára. Akkor Tuzson György Kézdivásárhelytt bé volt zárva a börtönbe s ottlétünk után egy hónap múlva jött haza. Ezen állásba folytonosan ott voltunk, míg most múlt péntek előtt egy héttel egy kicsi négyszegletű levelet mutatott nekünk Tuzson György, azt mondta: <ne, titeket keresnek>. Azzal szekérre tett bennünköt, elhozott a Sósmezői vámig s ott oláhföldön letett s visszament. Mü pedig megkerestük az erdőben az utat, a hol bévittek, s ott visszajöttünk a vámhivatalt megkerülve*".[15]. A felderített esetek tehát semmiképpen nem azonosak a ténylegesen előfordultakkal. A szabálytalan határátlépés sikerét vagy sikertelenségét befolyásoló tényező az elkövető felkészültsége vagy a rendvédelmi szervek ébersége volt, de nem elhanyagolható tényező a véletlen sem.

A felderített esetek száma mégis – bár nem a legmegbízhatóbb formában – mutatja a tényleges szabálytalan határforgalom volumenét, ugyanis a rendvédelmi szervek eléggé rugalmasan reagáltak a szökéseket befolyásoló környezeti tényezők változásaira. A nyári hónapokban, amikor a természeti adottságok kedveztek a szabálytalan határátlépésnek, a határszéli pénzügyőri szakaszok és csendőrőrsök jobban összehangolták az őrjáratokat, illetve átcsoportosították az állományukat oda, ahol elharapódzóban voltak a szabálytalan cselekedetek. A határ közvetlen közelében élők nagy számban való részvétele a szökésekben minden esetben kimutatható, sőt olyan év is volt, mint az 1881-es, amikor nem határszéli járásból származót, senkit nem vettek őrizetbe.[16] Kishatárforgalmi úti okmányokra a közvetlenül az országhatár mellett elhelyezkedő községek lakói voltak jogosultak, amelyek számukra illetékmentesen, helyben voltak rendelkezésükre bocsájtva. Kiállításuk általában gördülékenyen ment, a községi elöljáróság az esetek többségében személyesen ismerte a kérelmezőket, a kérvény elbírálása és az okmány kiállítása rövid idő alatt megtörténhetett. Ennek ellenére az előállított személyek többsége ezekből a községekből származott, vagyis jogosultak voltak a kedvezményes úti okmányokra. Ezen belül kiemelkedő azoknak a községeknek a száma, amelyek a határt átszelő út mentén helyezkedtek el, és azoké, amelyekből a határ túloldalára könnyebb terepviszonyok között

---

[15] KML. Fond 20. állag 7. 1889/ 2569 asz.
[16] KML. Fond 9. állag 2. (főispáni iratok) 3. cs. [1. köt.]. 78 l.

lehetett átjutni. Egy másik, széles körben elterjedt eljárás az illetéktelen útlevélhasználat volt. Ennek indítéka azonos lehetett az előbb leírtéval, a kivitelezése pedig igen széles spektrumot mutat. A sósmezői vesztegzár igazgatója azt jelentette 1884-ben, hogy *az utóbbi időben nagyon lábra kezd kapni az a szokás, hogy oly egyének, kik egy útlevélben útitársul bírva vannak, az útlevéltulajdonos nélkül akarnak külföldre, nevezetesen Romániába menni*.[17] Ezen kívül a kimutatások *idegen útlevél használata; útlevél hamisítás; útlevélbe beírt útitárs helyett más személy a valóságban, felesége helyett leányát csempészte* stb. eseteket regisztráltak, vagy *lejárt útlevél, útlevél tulajdonos nélkül jelentkezett, határszéli kerülethez nem tartozó községi és határszéli igazolvánnyal jelentkezett* eseteit.[18]

A szabálytalan határátkelésben résztvevők foglalkozás szerinti csoportosítása képet adhat az utazás céljáról is (9–10. sz. diagramok). A legnagyobb hányadát a napszámosok teszik ki, akiknek az utazás legfőbb célja a munkakeresés, kisebb mértékben az árucsempészetben való részvétel volt. Ugyancsak ez lehetett a célja a szolgák csoportjának is, akiket csak az különbözteti meg a napszámosoktól, hogy nemcsak szezonálisan, hanem hosszabb időre is elszegődtek bérmunkára. Iparossegédek és tanoncok azért folyamodtak gyakran ehhez a megoldáshoz, mert az illetőségi helyük nem volt azonos a tartózkodási helyükkel, ahol az ipart gyakorolták, ezért az úti okmány megszerzése többletutazást követelt meg, esetleg megbízásból vett részt árucsempészetben. Ezek és az őrizetbe vettek életkora mind azt mutatják, hogy elsősorban az aktív, munkaképes lakosság lépte át leggyakrabban a határt feltehetően munkakeresés céljával. A fuvarosok és kocsisok úti okmányai rendszerint a szabályoknak megfeleltek, mégis jelentős a számuk a szabálytalanul határt átlépők között. Amiben vétkesnek találtattak, az elsősorban az árucsempészet volt, de különböző formában az embercsempészetben is élen jártak.

Az 1885-ös és 1887-es szabálytalan határátlépések havonkénti megoszlása pedig a fenti állítással valamelyest ellenkezve azt mutatja, hogy ezek száma az aratás és a betakarítás körüli időintervallumokban növekvőben volt. (11. sz. diagram) A két régió (a Kárpát kanyar belseje és Havasalföld) közötti klimatikus különbségek lehetővé tették, hogy átlagosan két hét eltérés lehessen az aratás, a betakarítási- és egyéb mezei munkálatok között. A migráció pedig azt mutatja, hogy a napszámosok igyekeztek mindkét helyen hasznossá tenni magukat. A július hónapnál látható nagyfokú csökkenés pedig azt jelzi, hogy a Kárpátoktól délre ez a hónap volt az aratás főszezonja, ez az időszak kötötte le leginkább a mezei munkákból élőket.

Különböző okai lehettek a szökés alternatívájának, ezek közül a leggyakoribb az, amikor a községi elöljáróság nem terjesztette fel az útlevélkérelmet adóelmaradás miatt vagy mert a kérelmező korábbi útja során késve, úti okmánya érvényességének lejárta után tért haza. Vándorcigányok kizárólag a *zöldhatárt* vették igénybe, szabályos útlevelet kiállítani

---

[17] KML. Fond 9. állag 2. 3. cs. [1. köt.]. 239 l.
[18] 1890-re vonatkozó útlevélrendőri és állategészségügyi kihágási adatok: KML. Fond 9. állag 2. 28. cs. 377–378 l.

számukra igen problémásnak bizonyult, mivel ehhez illetőségi helyüket meghatározni gyakorlatilag lehetetlen volt.

Női munkaerő migrációjának kérdése külön vizsgálatot érdemel. A magyar képviselőház 1867. november 13-án tartott ülésén Jókai Mór ismertette a konstantinápolyi magyar közösség feliratát és interpellálta Andrássy Gyula miniszterelnököt, hogy a magyar kormánynak van-e tudomása a Török birodalom felé irányuló leánykereskedelemnek, amelynek szenvedő alanyai nagy számban magyarországiak, és amelynek a megakadályozására az osztrák diplomáciai ügynökség nem tett semmit. A képviselők általános megilletődöttsége közepette Wenckheim Béla belügyminiszter kijelentette, hogy addig elé csak alexandriai és kairói estekről tudott a kormány, aminek orvoslása érdekében már intézkedtek, és hasonló intézkedést ígért az ismertetett problémára.[19] Következő év júliusában Csiky Sándor képviselő ismertette a Házzal, hogy a felirat egyik alárója, bizonyos Szatmári Nagy Sándorné asszony időközben három megbetegedett székely leányt utaztatott Konstantinápolyból Pestre gyógyíttatni, és újabb kérvényt intézett a törvényhozáshoz, erélyes fellépést sürgetve, mert a helyzet azóta mit sem változott, és Erdélyből százszámra özönlenek a fiatal leányok.[20] Wenckheim Béla, miután a bemutatott újabb fejlemények a belügyminisztérium hatáskörét érintették, a kabinet passzivitásának vádját cáfolandó közölte, hogy ez ügyben a Külügyminisztériumot kereste meg, hathatós védelmet követelve a magyar alattvalók részére. További lépésként felszólította az útlevelek kiállításában illetékes erdélyi királyi biztost[21] és a határrendvédelmi szerveket a személyforgalom szigorúbb ellenőrzésére, hogy fiatal nők és leányok csak a szülők vagy a gyám beleegyezésével utazhassanak. A gyors fordulat látványos eredményeinek elmaradását magyarázandó és főként az osztrák diplomáciai képviselet tehetetlenségét támadó hangokra reagálva kijelentette, hogy *gyökeresen ezen bajon segíteni egyelőre alig lehet, minthogy annak oka a Dunai fejedelemségekben rejlik*. [22]

A belügyminisztérium útlevélrendőri tiltó intézkedése[23] azonnal éreztette hatását a személyforgalomban és új irányt szabott a teljes dualista korszak határforgalmának. A rendelet 1904-ig érvényben maradt, esetenként a Belügyminisztérium figyelmeztetette az erdélyi vármegyéket annak szigorú betartására, és egyben a probléma tényállásáról is tudósított, amint 1902-ben tette: *Tekintetes Uraságod előtt is tudva lesz, hogy Romániában a prostituált nők nagy része magyarországi. Hogy ezen sajnálatos körülmény mennyire árt a romániaiak előtt a magyarság jó hírnevének és mennyire süllyeszti a Romániában künnlakó magyarok erkölcsi tekintélyét, fölösleges bővebben bizonyítani.*

---

[19] *Az 1865 dec. 10-dikére hirdetett Országgyűlés Nyomtatványai Képviselőház Napló*. (a továbbiakban: KN) V. kötet. CLXXIV. országos ülés. 1867. november 13. 207.

[20] KN, VIII. köt. CCLVII. országos ülés. 1868. július 8. 339.

[21] Az Erdélyi Királyi biztos (Péchy Manó) egy éves úti okmányok kiállítási hatásköre 1872. október 1-i hatállyal szűnt meg és került át a Magyar Királyi hoz [KML. Fond 8. (Háromszék iratai) állag 8. (közigazgatási iratok 1849–1876) 11. köt. (1872. iktatókönyv) 6089 ikt.], közvetlenül az állásából felmentése előtt [KML. Fond 8. állag 8. 11. köt. 6106 ikt.].

[22] KN, IX. köt. CCLXIX. országos ülés. 1868. július 24. 230.

[23] KML. Fond 8. állag 8. 8. köt. (1869. iktatókönyv) 5405 ikt.; *Rendeletek Tára*. 1869. 812. 3390. B.M. rendelet.

Ha nincsen is módunkban ezen szégyenletes állapotot gyökeresen orvosolni, mégis mindent el kell követnünk, hogy azon tőlünk telhetőleg enyhítsünk az által, hogy a magyarországi, különösen pedig a székely leányoknak Romániába csempészését megakadályozzuk.[24] Az 1903-as útlevéltörvény[25] a vármegyék hatáskörébe utalta az úti okmányok kiállítását és meghagyta a korlátozó intézkedést, a jelenség vajmi keveset csillapodott, ahogy Pietsch Sándor a brassói m. kir. határszéli rendőrkapitányság részéről beszámolt 1906 márciusában: *A predeáli és verestoronyi kirendeltségek vezetőitől, valamint az útlevélvizsgálattal megbízott mellékvámhivataloktól értesültem, hogy még mindig igen nagy száma azon korú nőszemélyeknek, kik szülőikkel mennek ki Romániába, szülőik azonban nyomban visszatérnek egyedül, s kk leányaikat Romániában hagyják hátra. Habár kétségtelen, hogy igen gyakran tisztességes foglalkozásban cseléd, vagy napszámos minőségben maradnak vissza az ilyen kk nőszemélyek, tekintettel azonban arra, hogy viszont igen gyakoriak azon esetek is, hogy rövid idő alatt bordélyházakba, kerítők kezébe kerülnek, ennek megakadályozása céljából szükségesnek találom, hogy a kiskorú nőszemélyek útleveleinek és úti igazolványainak kiállításánál a legszigorúbb eljárást alkalmaztassák*.[26] A *Székely Társaságok Szövetségé*nek[27] 1910.augusztus 23-án, Gyergyószentmiklóson megrendezett ötödik közgyűlésén határoztak a hatóságok figyelmének a jelenségre való felhívására: *Sajnálatos szomorú tény, hogy Romániába, s a vele szomszédos keleti tartományokba feltűnő sok székelyleány vándorol ki, a legtöbbször olyan körülmények közt, hogy hová távozásukról sem a szülőknek, sem a hatóságoknak nincsen tudomása. Az ilyenek rendszerint lelkiismeretlen lélekkufárok karmaiba kerülnek, s a prostitúció áldozatai lesznek úgyannyira, hogy amikor ifjúságuk és egészségük elvesztése után szabaddá tétetnek, már teljesen alkalmatlanok női s anyai hivatásuk betöltésére*.[28] Az úti okmányok kiadásában illetékes minisztérium, a regionális határrendvédelmi szerv és a székelység erkölcsi felemelkedését célul kitűző civil szféra a 20. század elején, nyilvánvaló okok miatt, különböző szempontok szerint szemlélte és értékelte a jelenséget. Ami azonban lényeges, hogy a kezdeti, 1868-ban megfogalmazott két alternatíva közül az azonnali eredményt sürgető elképzelés alulmaradt és az akkori

---

[24] KML. Fond 9. állag 34. 1902/ XXI. oszt./ 126 cs.

[25] 1903 évi VI.tc; *Belügyi Közlöny*, 1904. 34. sz. 345/368. Belügyminisztérium 70 000/ 1904 sz. végrehajtási utasítása

[26] KML. Fond 9. állag 34. 1906/ 2712 asz.

[27] A székelyföldi értelmiségi kezdeményezésre 1901-től kezdődően létrejött, laza sejtszerű struktúrával és heterogén tagsággal rendelkező civil egyesületek konglomerátuma, a *Székely Társaságok* elsősorban társadalmi integráló szerepet vállaltak magukra. Több foglalkozási/társadalmi kategóriát magukba foglaltak, azzal a szándékkal, hogy a székelység szava egységesen szóljon a központi kormányzatnál, amikor Székelyföld gazdasági felzárkóztatása érdekében emelnek szót. A korábbi évtizedek tapasztalatain okulva – amikor az állami támogatásokat különböző kategóriák különbözőképpen értelmeztek: iparostanonc-képzés és a háziipar-fejlesztés a kézműiparosok körében váltott ki nemtetszést; agrárius és merkantilisták ellenkező álláspontja a Romániával kötendő egyezmény tárgyalásainak konzultációján; középbirtokosok ellenkezése a napszámosok és kisgazdák egyoldalú támogatásán stb. – a rászorultság alapú segélyezési gyakorlat, mint társadalmi széthúzást eredményezőt elvetették. (Vö. Balaton 2010 I–II.)

[28] KML. Fond 9. állag 34. 1911/ 5404 asz.

belügyminiszter jóslata igazolódott be. A keletre tartó leánycsempészet nem szűnt meg, csupán a transzkontinentális áramlási útvonalak változtak időközben: a közel keletre és Indiába irányuló szállítmányok – a központi kormányzat megítélése szerint – tranzitja már nem Szerbián és Románián keresztül történt, hanem a nyugati (olasz és német) kikötőkön keresztül.[29]

A kérdés megközelítésénél abból kell kiindulni, hogy az Erdélyből származó leánygyermekek és fiatalkorú nők román fejedelemségek béli munkavállalási területe elsősorban nem a bordélyházakra terjedt ki. Elterjedt szokás volt a Székelyföldön, hogy a hajadonok, férjhezmenetel előtt a stafírungra valót maguk szerezzék meg, szolgálónak állva. Különböző házi munkákra, szakácsnak, varrónőnek, szobalánynak, szolgálónak szegődtek el, a feltörekvő román városi polgárság pedig igen nagyra értékelte szolgálataikat. Az útlevél kiadási gyakorlatban azonban nem teremtődött meg a lehetősége, hogy a tisztességes egzisztenciát kereső vagy már évek óta megbízható háznál szolgáló hajadonok úti okmányt szerezhessen és törvényes keretek között utazhasson. Háromszéken az útlevélkiadás korlátozására – amihez még egy jelentős mértékű hivatalnoki önkényeskedés is hozzájárult, főként a legalsóbb szinten, az útlevélajánlatok felterjesztését végző jegyzők, körjegyzők részéről – válaszként azonnal jelentkezett a zöldhatár nagy számban történő átlépése. A kezdeti években, elsősorban kisebb, 3-5 főből álló csoportok próbálkoztak egyénileg, külső segítség igénybevétele nélkül átjutni a határon. A tapasztalat hiánya miatt ezek a csoportok elég gyakran buktak le, majdnem havonta vettek őrizetbe a rendvédelmi szervek ilyen kisebb csoportokat, amelyek tagjai falubéliek vagy szomszéd falvak hasonló korosztálybeli lányaiból verbuválódtak, és általában többségben voltak azok, akik munkaadó gazdáikhoz tértek vissza, de mindig akadt köztük újonc.[30] Szórványosan előfordulnak olyan esetek is, amikor szülő szöktette ki az országból kiskorú leánygyermekét,[31] és egyre inkább elterjedni látszik az a jelenség, hogy fuvaros vitt szekerén vagy helyismerettel rendelkező embercsempész vezetett olyan fiatal leányokat, akiknek a hatóság megtagadta az okmány kiadását.[32]

Háromszéken, az 1880-as évektől kezdődően, a határt illegálisan átlépni szándékozók között folyamatosan, kimagaslóan magas számban fordultak elő kiskorú, illetve fiatal leányok. Leggyakoribb eset az volt, amikor az útlevél tulajdonosa az okmányba útitársként bemondott családtagja helyett idegen személlyel próbált átkelni a határon. Ezek elkövetői elsősorban kocsisok, fuvarosok voltak, akik évente többször átlépték a határt és általában ezek úti okmányaiban több útitárs is szerepelt, ami azt jelentette, hogy évente több személyt is fuvarozhattak oda-vissza. Mivel az úti okmányokban kilépéskor a hatóságok nem tettek megjegyzést, hogy mennyien utaztak, visszatéréskor nem kellett elszámolni

---

[29] KML. Fond 9. állag 34. 1886/ IX. oszt./ 41 cs.
[30] KML. Fond 8. állag 8. 9. köt. (1870. iktatókönyv) 2782, 2839, 3167, 4299, 4749 ikt.; 11. köt. (1872. iktatókönyv) 1541, 1871, 2859, 3569, 3569, 4098, 4205, 4543, 4545, 4546, 4990, 6118 ikt.
[31] KML. Fond 8. állag 8. 10. köt. (1871. iktatókönyv) 456 ikt.
[32] KML. Fond 8. állag 8. 11. köt. 5856 ikt.; 12. köt. (1873. iktatókönyv) 364, 1072, 2862, 4116, 6010, 6343 ikt.

az esetleges hiánnyal, tehát ez nem jelentett lebukási tényezőt. A határátkelőknél hosszú éveken keresztül szolgálatot teljesítő személyzet azonban közelebbről megismerhette a gyakran utazókat, ezért az útitársak gyakori váltakozása valós lebukási kockázatot jelentett. Az ezzel a módszerrel átcsempészett személyek, hogy sikeres legyen a próbálkozás, be kellett tanulják az úti okmányban szereplő útitárs adatait, illetve az ott megadott személyleírásba is többi-kevésbé illeszkedniük kellett. A hatósági keresztkérdésekre adott válaszok igen gyakran lebukáshoz vezettek. A zöldhatáron való átkelésben is a fogatosok és szekeresek jeleskedtek, gyakran tartóztattak fel a rendvédelmi szervek több fiatal leányt szállító szekeret. Amint az útlevélrendőri kihágások éves adataiból kiderül, az illegálisan határt átlépni szándékozók között nagyobb arányban szerepelnek a nők, mint az úti okmányért folyamodók között. Ám ennél is nagyobb figyelmet érdemel az a jelenség, hogy a nők aránya a 10–19 éves korcsoportban nemcsak a szabályosan utazókét múlja fölül, hanem többszöröse a férfiakénak a szabálytalankodók között is (12–15. sz diagramok).

A fentieket összegezve nem véletlen, hogy a kormányzat éppen Sepsiszentgyörgyön kezdeményezte és hozta létre M. Kir Dohánygyárat, illetve támogatta Első Székely Szövőgyár RT működését. Mindkét létesítmény zömében női munkaerőt foglalkoztatott, ami megfelelt a központi nagypolitika elképzelésének, hogy női nem migrációját minimálisra csökkentse, illetve a kis- és fiatalkorúakét teljességgel felszámolja.

Érkezők

Tömeges munkaerő-beáramlás Háromszékre az 1890-es években jelentkezett, amit az intenzív mezőgazdaság, az erdőkitermelések és a bányászat fellendülése gerjesztett, korábban epizódszerűen a vasútépítés, majd a megyeszékhelyi középítkezések is hozzájárultak a jelenséghez.

A háromszéki agrárszférában legelőször az 1880–1890-es évek fordulóján jelentkezett a munkaerő szezonális vándorlása miatt kialakult napszámbér növekedés[33] és az esőzések folytán feltorlódott mezei munka, és az ezzel járó átmeneti munkaerőhiány.[34] Válaszként több háromszéki nagybirtokos 1894-ben már a felvidéki Nyitra megyéből százas nagyságrendekben szerződtettek hosszútávra mezei munkásokat,[35] ezt a gyakorlatot pedig a következő években állandósították.[36] A kérdés rövidesen a helyi politikai ütközetek egyik tárgyává vált. Szentiványi Miklós alispán az 1901-es évről szerkesztett jelentésében közölte a vármegye közgyűlésével, hogy munkások tömegesen mentek ki répát szedni a

---

[33] KML. Fond 9. állag 34. 1888/ II. oszt./ 39 cs.
[34] KML. Fond 9. állag 34. 1890/ I. oszt./ 6 cs.
[35] KML. Fond 9. állag 34. 1894/ XXI. oszt./ 166 cs.
[36] KML. Fond 9. állag 34. 1900/ V. oszt./ 25 cs. A jelenség Bözödi György nagyhatású szociográfiai munkájának köszönhetően vált közismertté, itt határozottan elítélő hangnemben írt a munkáltatókról, ezek motivációját meglehetősen egyoldalúan ismertette. Lásd. Bözödi György: *Székely bánja*. Magvető Kiadó, Budapest, 1985, 165–174.

szomszéd romániai cukorgyárakba, és egyúttal 300-400 felső magyarországi tót állandó mezőgazdasági munkás volt alkalmazva a törvényhatóság területén.[37] A felvidéki munkások miatt Dr. Ferenczy Géza, a háromszéki Függetlenségi és 48-as Párt vezéralakja interpellálta az alispánt: *megyénkben a jelentés szerint 300-400 tót munkás nyert állandó alkalmazást. Mi az oka annak, hogy megyénk fia kenyérért Romániába kénytelenek menni s a mi megyénkben idegen munkások alkalmaztatnak? Nem volt rá mód lelhető, hogy a munkásszükséglet megyénkben kiegyenlíthető legyen? Hisz a munkakereset hiányáról panaszkodik mindenki s mégis ez az eredmény? Kérdem az alispán úrtól.*[38] Szentiványi alispán a hosszú távú, szerződéses foglalkoztatás széleskörű elutasításával magyarázta az állapot okát.[39] Véleményét a későbbiekben is többször megismételte, kiegészítve azzal, hogy a munkaerőhiánynak az okai a faipari vállalatok elszívó ereje és az, hogy *népünk még eddig nem mutat nagy hajlandóságot arra, hogy munkásszerződés mellett hosszabb időre lekösse.*[40] A felvidéki agrármunkások háromszéki jelenléte összességében alig egy évtizedet ölelt fel. 1902-ben falragaszok büszkén hirdették és a vármegye főispánja, valamint közgyűlése egyöntetűen hazafias cselekedetnek értékelte, hogy Háromszék egyik legnagyobb birtokosa, gróf Mikes Ármin felhagyott a tót mezei munkások alkalmazásával és elhatározta, hogy az elkövetkezendőkben székelyeket kíván alkalmazni szerződéssel, hosszú távra.[41]

1900-ban Háromszéken munkáslakás-telepek voltak a bükszádi Farkas-féle fűrésztelepen, az *Erdélyi Erdőipar RT* Kommandó, Gyulafalva, Musa telepein, a gróf Mikes-féle gelencei és Bogdán-féle zabolai fűrésztelepeken. Az *Erdélyi Erdőipar RT* külön teleporvost tartott, iskolát építtetett és tanítót maga fizetett, imaházában felváltva istentiszteletet tartottak különböző felekezetek lelkészei, akiket a vállalat egyéni szerződés alapján díjazott. Az *Erdővidéki Barnaszénbánya RT* köpeci telepén munkáslakások kiépítésén munkálkodott, a bányamunkások nagy zöme azonban a közel levő Köpec községben lakott.[42] Mindezek a létesítmények nem helyi munkások jelenlétét feltételezik. A faipari munkások jelenlétét a vármegye gazdasági előadója, a megye közgyűlésének benyújtott jelentéseiben az alispán és a szaktárcákhoz felterjesztett jelentéseiben a főispán évről-évre teljesen azonos módon indokolta: *idegen más megyékből való munkások a fűrésztelepeken nyertek alkalmazást, mint gyakorlott szakmunkások, ezen körülmény a helybeli munkások foglalkozását nem befolyásolta, minthogy a helybeliek tapasztalat szerint állandó foglalkozásra nem kötik le magukat.*[43]

---

[37] KML. Fond 9. állag 1. köt. 97. 61. lap. 1902/ 06/ 11/ 83 np.; *Jelentése Szentiványi Miklós királyi tanácsos, Háromszék vármegye alispánjának a vármegye 1901. évi közigazgatási állapotáról*. Kézdivásárhely, 1902.
[38] KML. Fond 9. állag 34. 1902/ II. oszt./ 50 cs.
[39] KML. Fond 9. állag 1. köt. 98. 24. lap. 1902/ 10/ 15/ 357 np.
[40] KML. Fond 9. állag 1. köt. 105. 24. lap. 1904/ 07/ 6/ 236 np.; *Jelentése Szentiványi Miklós királyi tanácsos, Háromszék vármegye alispánjának a vármegye 1903. évi közigazgatási állapotáról*. Kézdivásárhely, 1904.
[41] KML. Fond 9. állag 34. 1903/ 2470 asz.
[42] KML. Fond 9. állag 34. 1900/ II. oszt./ 146 cs.
[43] KML. Fond 9. állag 34. 1902/ II. oszt./142 cs.; 1903/ 4238 asz.

Az *Erdélyi Erdőipar RT* a megyében megjelenésének pillanatától kezdődően, nemegyszer tökerejével visszaélve monopolhelyzetre törekedett, meglehetősen öntörvényű üzemszervezéssel befolyásolni törekedett az erdők felvásárlási árát, kitermelési és szállítási költségeket. A magyar–román határfelmérés során számos háromszéki községnek jelentős (községi és közbirtokossági tulajdonlású) erdőterületei a határon kívül rekedtek, amelyet ez a cég igyekezett felvásárolni és kitermelni. 1895-ben a vármegye iparfejlesztő bizottsága jelezte a vármegyei közgyűlésnek, hogy a vállalat a kiépített erdeivasút-hálózatán vámmentesen hozza be a romániai részeken kitermelt famennyiségeket, amellyel a helyi árakat lenyomja és az érdekelt községek ellen cselekszik. Az állandó választmány cáfolta ugyan ezeket az állításokat,[44] azonban a piaci helyzettel való visszaélés ténye megállapítható. Ugyanilyen eljárással a cég a fakitermelésben gyakorlott máramarosi munkaerőt áramoltatta be Háromszékre. Az *Erdővidéki Barnaszénbánya RT* hasonlóképpen nagyra értékelte a gyakorlott földmunkásokat, a főként vasúti munkálatokkal Háromszékre került Szeged vidéki kubikusokat alkalmazott nagyobb számban a köpeci telepen. 1908-ban 419 erdővidéki és 110 Szeged vidéki munkást foglalkoztatott.[45]

A századforduló környékén a megyeszékhelyen megnövekedett főként középítkezések hatására két fontos kihívással kellett szembesüljön a vármegye: egyrészt az kőműves és tapasztalt kisegítő munkaerőhiányával, másrészt az építőanyagok hiányával. Az alföldről érkezett munkások szervezték a Sepsiszentgyörgyön lezajlott első sztrájkot, amiről Szentiványi alispán a következőképpen jelentett: *Az 1905 évi április hó 18-án kőműves munkássztrájk tört ki, mely a hónap végéig tartott. A sztrájkot az alföldről jött kőművesek kezdeményezték és szervezték és a munkaidőnek leszállítását (reggeli 6 órától esteli 6 óráig, közben 2 órai munkaszünettel) és az órabérek felemelését követelték. A munkaidő tényleg egy félórával leszállittatott, a bérösszegre vonatkozó követelés nem volt megokolt, mert a sztrájkolók tényleg magasabb béreket élveztek máris. A békéltető eljárás eszerint sikerre vezetett. A sztrájkvezető munkások időközben el is távoztak.*[46] Másrészt az építőanyagok hiányát pedig az elhibázott iparfejlesztés eredményezte, amelynek a stratégiáját korábban a vármegye közgyűlése kezdeményezte és a központi kormányzat támogatásban részesítette. Jelesen a tégla- és cserépgyártás háziipari keretek közötti, hosszú távú művelését teremtették meg, olyan települések hagyományaira alapozva, mint Nagybacon vagy Bodok. A középítkezések fellendülésének hatására és a városok tűzvédelmi rendszabályainak eredményeként – amelyek kötelezővé tették a gyúlékony anyagok mellőzését – olyan kereslet lépett fel, amit a hagyományos termelési keretek már nem tudtak biztosítani. Így az építtetők nagy része kénytelen volt magát Brassó vármegyéből tégla és cserépanyaggal ellátni, meglehetősen magas áron. Az épületasztalos munkák esetében is hasonló volt a helyzet, a fában gazdag Háromszéken alig lehetett fedezni

---

[44] KML. Fond 9. állag 1. köt. 75. 37–38. lap. 1895/ 10/ 12/ 476 np.
[45] KML. Fond 9. állag 1. köt. 130. 31. lap. 1909/ 07/ 15/ 318 np.; *Jelentése Dr. Király Aladár, Háromszék vármegye alispánjának a vármegye 1908. évi közigazgatási állapotáról*. Sepsiszentgyörgy, 1909.
[46] KML. Fond 9. állag 34. 1905/ 8703 asz.

a szükségletet, mert a nagy erdőkitermelő cégek majdnem kizárólag megyén kívüli megrendelőknek szállítottak.[47]

Az 1907-es évre vonatkozóan Elekes Béla Főispán a következőket jelentette a kormánynak: *Az építőipar rohamosan hanyatlik, amelynek fő oka az, hogy az anyaggyárak és napszámbérek fokozatosan emelkednek, miért is a vállalkozási kedv annyira megcsappant, hogy az árlejtések nagyobbrészt meddők maradnak. Az építési munkálatok – ily módon legnagyobb részt csak házi kezelésben hajthatók végre, idegen szakmesterekkel és idegen munkásokkal. Az ipari előhaladás és képzettség érdekében szaktanfolyamok felállítása volna szükséges. Az anyagárak emelkedésének meggátolása céljából pedig az építési anyagok részére szállítási kedvezmény lenne biztosítandó.*[48]

A következő évben pedig a munkaerőhiány okát a kormány azon programjában láttatta, amit éppen a Romániába történő kivándorlás csillapítására hoztak létre: *végeredményben káros intézkedése, hogy székely ifjakat tömegesen szállíttat az ország különböző vidékeire tanoncnak, holott csak a fölösleg volna elszállítható, segédmunkások dolgában még jobban megnehezítette iparosaink helyzetét.*[49]

Miért nem találkozott a kereslet a kínálattal?

Az ellentét feloldására és a kérdés megválaszolására kézenfekvő adatsorokat nyerünk a 15 napos úti igazolványok kvantitatív elemzéséből, ugyanis ezek egy jelentős részét olyan körülmények között kérelmezték a napszámosok, amikor főként az időjárási viszonyok miatt Háromszéken késett az aratás vagy az egyéb mezei munka, és a tétlenség (ezzel együtt a pénztelenség) elkerülése végett Romániában hasznosították munkaerejüket. A háromszéki gazdákra nézve ez jelentős hátrányt jelentett, ugyanis a sokszor nekik elígérkezett (szerződéskötés igen ritka jelenségnek számított) napszámosok a legnagyobb munkaidőben elérhetetlenek voltak. Ennek ellensúlyozására igyekeztek a gazdák a téli időszakban különböző kölcsönöket folyósítani a nélkülöző napszámosoknak, majd a tartozást a mezei munkákkal hajtották be rajtuk. Számos esetben a gazdák a hatóságok segítségét igényelték, hogy napszámosokat hazatoloncoltassanak azzal az indokkal, hogy azok a téli időszakban folyósított kölcsönök fejében nem tettek eleget kötelezettségeiknek. A főszolgabíróságok és a csendőrség, annak ellenére, hogy a gazdák nem tudtak felmutatni erre vonatkozó írásos szerződést, ezeket a felkéréseket teljesítették. A romániai szezonális munkavállalásnak ez az egyik kiváltó oka, mert ily módon a napszámos nem érezte magát biztonságban az ilyenfajta zaklatásoktól a szomszédos Brassó vagy

---

[47] KML. Fond 9. állag 34. 1906/ 8708 asz.
[48] KML. Fond 9. állag 34. 1908/ 3462 asz.
[49] KML. Fond 9. állag 1. köt. 130. 10. lap. 1909/ 07/ 15/ 318 np.; *Jelentése Dr. Király Aladár, Háromszék vármegye alispánjának a vármegye 1908. évi közigazgatási állapotáról.* Sepsiszentgyörgy, 1909.

Nagy Küküllő vármegyékben [50] Ez a gyakorlat sok esetben a gazdák számára terhes volt, amit a vármegyei bürokrácia saját bőrén is megtapasztalhatott, ennek a tehernek a viselésében pedig az államban látott partnert, amikor a téli kereseti lehetőségként a háziipar terjesztését és gyárak létesítésének alternatíváját vázolta fel.[51] 1893-ban a Vármegyei Gazdasági Bizottság kezdeményezésre a törvényhatóság szabályrendeletet fogadott el annak érdekében, hogy a napszámosok illetőségi községén kívüli munkavállalása esetén kötelesek legyenek az elöljáróságtól engedélyt kérni, a munkaadókat pedig idegen munkavállaló felfogadása esetén hatósági bejelentésre kötelezni. A belügyi tárca nem véleményezte ezt pozitívan,[52] három évvel később hasonszellemű szabályrendelettel igyekeztek a romániai munkavállalást szigorítani, a belügyi tárca újfent kedvezőtlen hozzáállása miatt eredménytelenül.[53] Mindkét esetben sem a szakbizottságban nem fogalmazódott meg különvélemény, sem a közgyűlésben nem hangzott ellenvetés a birtokos osztály azon nyilvánvaló szándékával, hogy készenlétben tartsanak nagyszámú munkaerőt. Annak ellenére, hogy a szabálytervezet nem emelkedett jogerőre, a hatóságok de facto alkalmazták azt már a korábbiakban is, amire kizárólag a helyi földbirtokosokhoz nem köthető, nagyobb létszámú háromszéki munkásságot foglalkozató vállalkozók panaszai nyomán derül fény. 1888-ban az erdőkitermelésben érdekelt budapesti vállalkozó, Horn Dávid intézett kérést az alispánhoz, hogy Papolc községben, az erdei magánútjának kiépítésén dolgozó 1000 munkását mentsék fel a községi elöljáróság előtti megjelenés- és községi igazolvány kiváltásának kötelezettsége alól. A vállalkozó értetlenül állt az addig számára ismeretlen gyakorlat előtt, hogy a községi elöljáróság és a csendőrség ezért a munkásokat vegzálták, és kijelentette, hogy méltánytalan munkásaival szemben 1-2 napszámot is kitevő összeget követelni. Úgy értékelte (helytelenül), hogy a rendelkezés a napszámosok távolabbi vidékekről való idevándorlásának meggátolására volt kitalálva, alkalmazásában pedig csak háromszéki, gyakran szomszéd községbeli napszámosok dolgoznak, huzamosan néhány napot nem meghaladó időszakokat.[54]

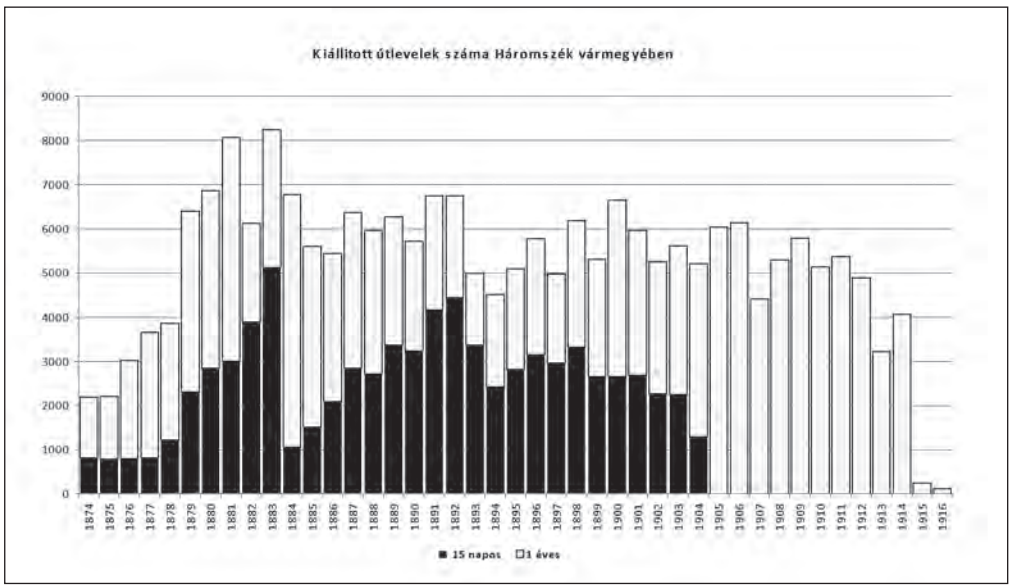
Mindezek arra világítanak rá, hogy a Háromszék vármegye agrárszférájában lezajlott munkaerő ki-, illetve beáramlása egy igen markáns osztályellentétnek következményeként jelentkezett, relatíve nagy tömegek voltak a főszereplői, jellegében pedig évtizedes kifutású sztrájkra emlékeztet.

---

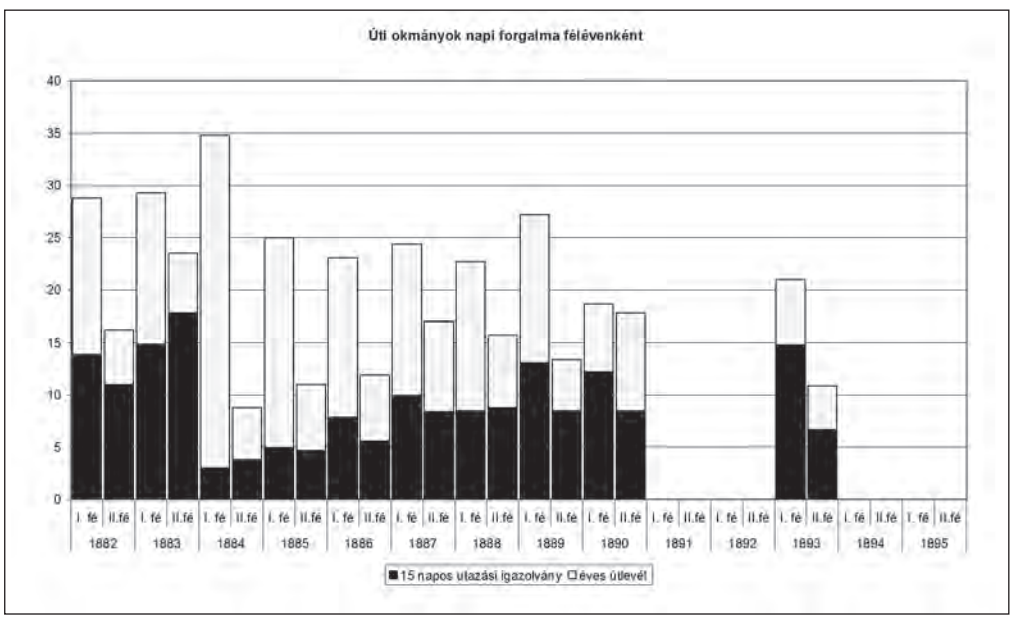
[50] KML. Fond 9. állag 34. 1890/ XVIII. oszt./ 111 cs.
[51] KML. Fond 9. állag 34. 1884/ II. oszt./ 85 cs.
[52] KML. Fond 9. állag 1. köt. 70. 33. lap. 1893/12/22/ 572 np.
[53] KML. Fond 9. állag 1. köt. 78. 65–66. lap. 1896/06/15/ 106 np.
[54] KML. Fond 9. állag 34. 1888/ XIV. oszt./ 127 cs

Irodalom

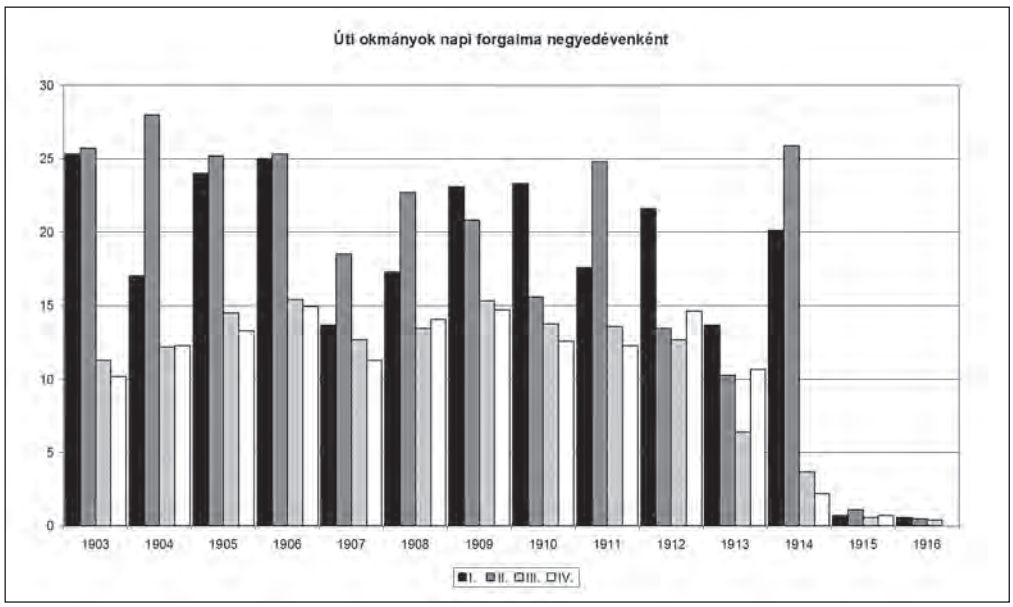
BALATON Petra
2010 A székely társadalom önszerveződése: a székely társaságok (Törekvések Székelyföld felzárkóztatására a XX. század elején). I–II. *Korunk* III. 21. (1) 78–85, (2) 71–78.
EGÁN Ede
1886 *Román szomszédaink*. Budapest
ZANE, Gheorghe
1970 *Industria din România în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*. Editura Academiei, Bucureşti



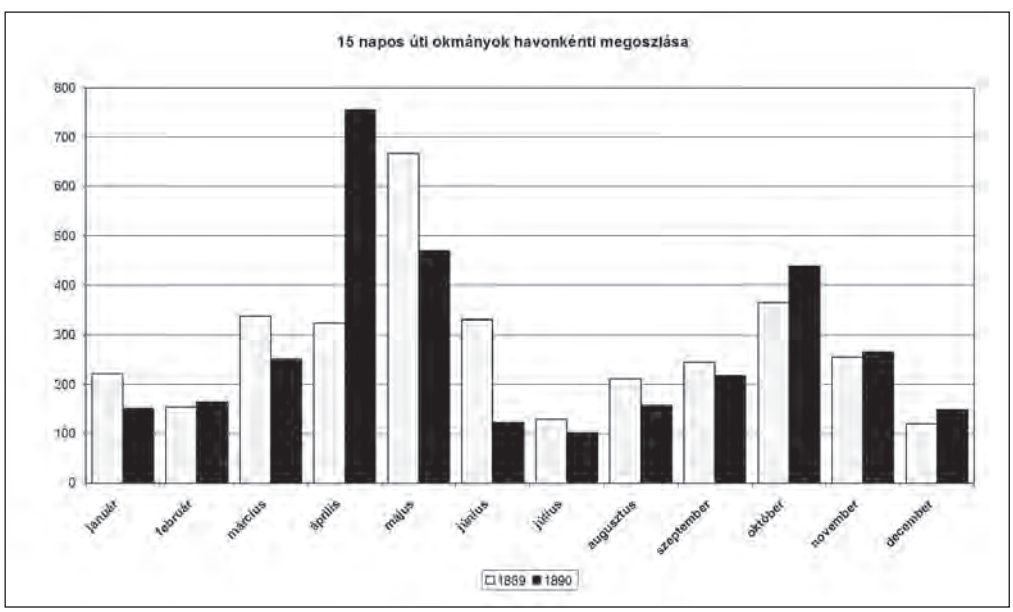
1. sz diagram



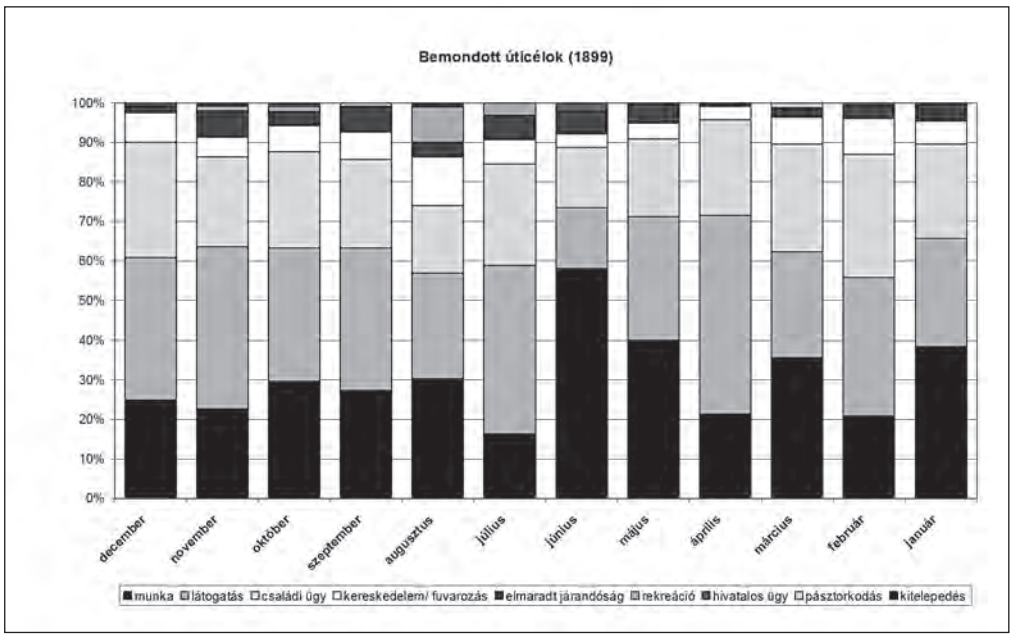
2. sz diagram



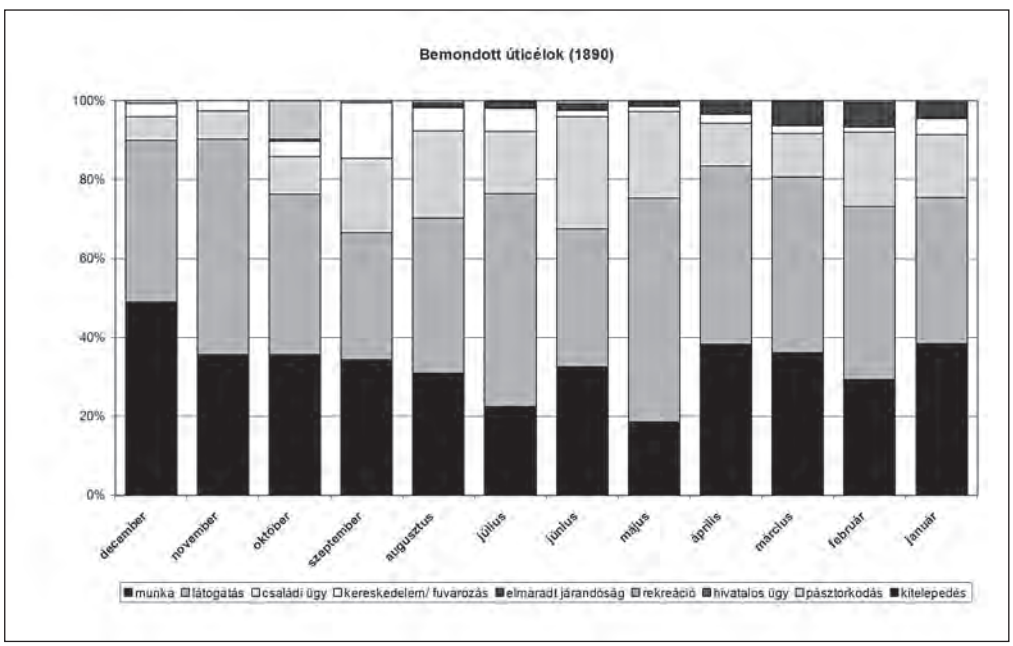
3. sz diagram



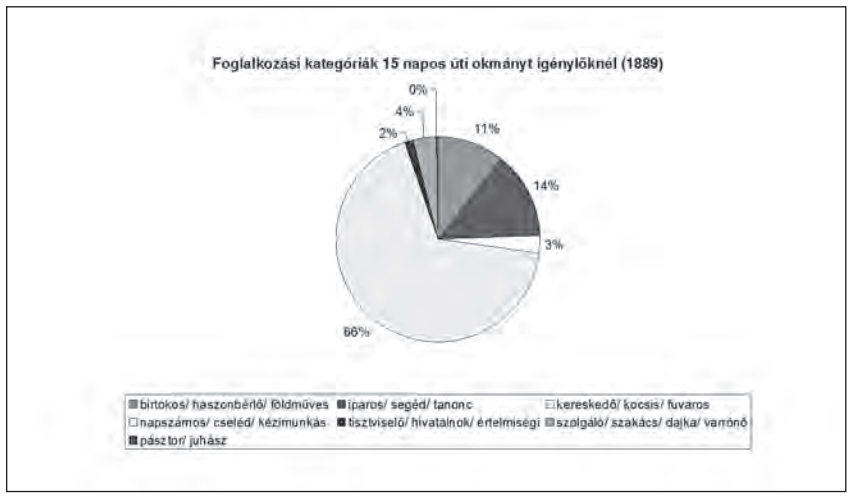
4. sz diagram



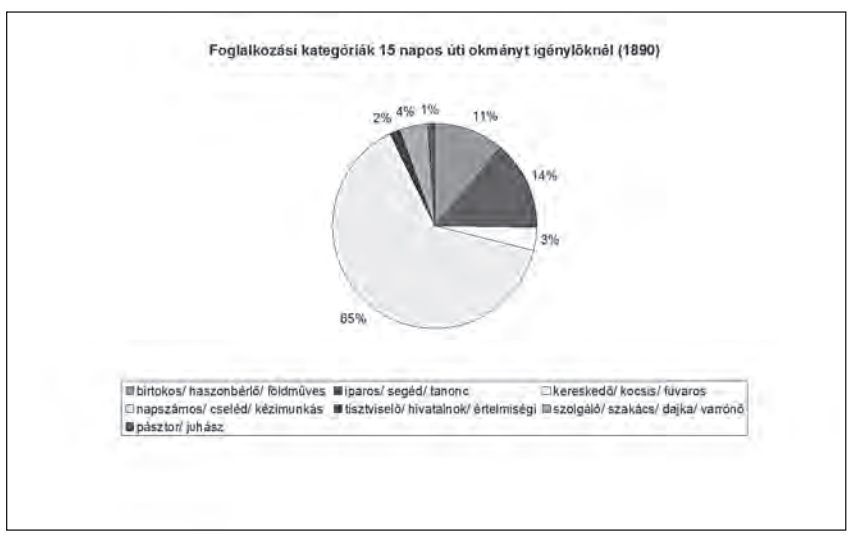
5. sz diagram



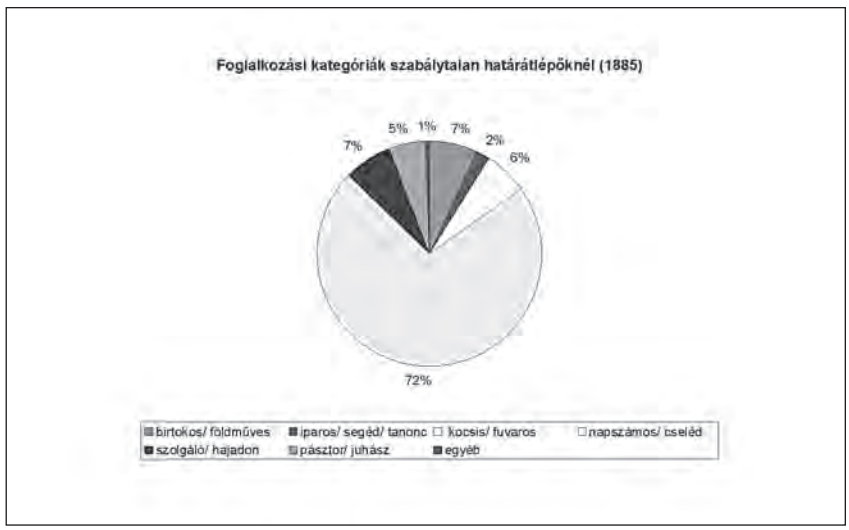
6. sz diagram



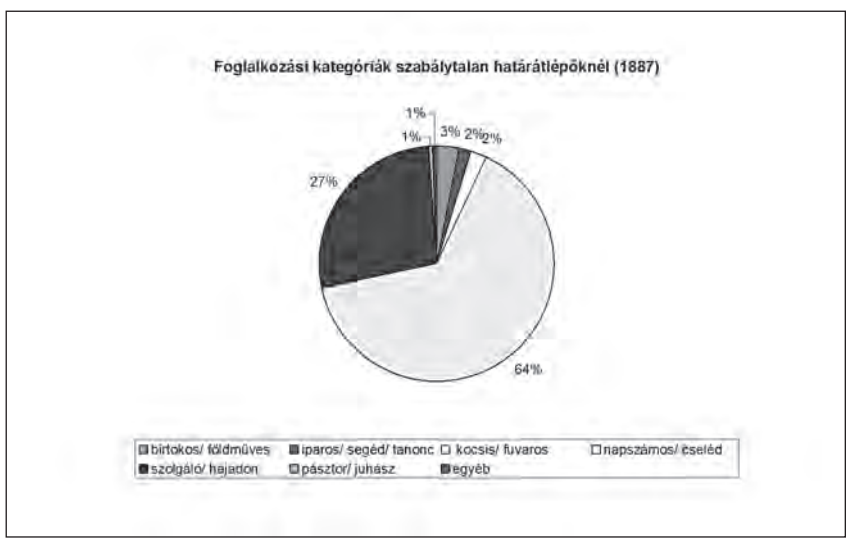
7. sz diagram



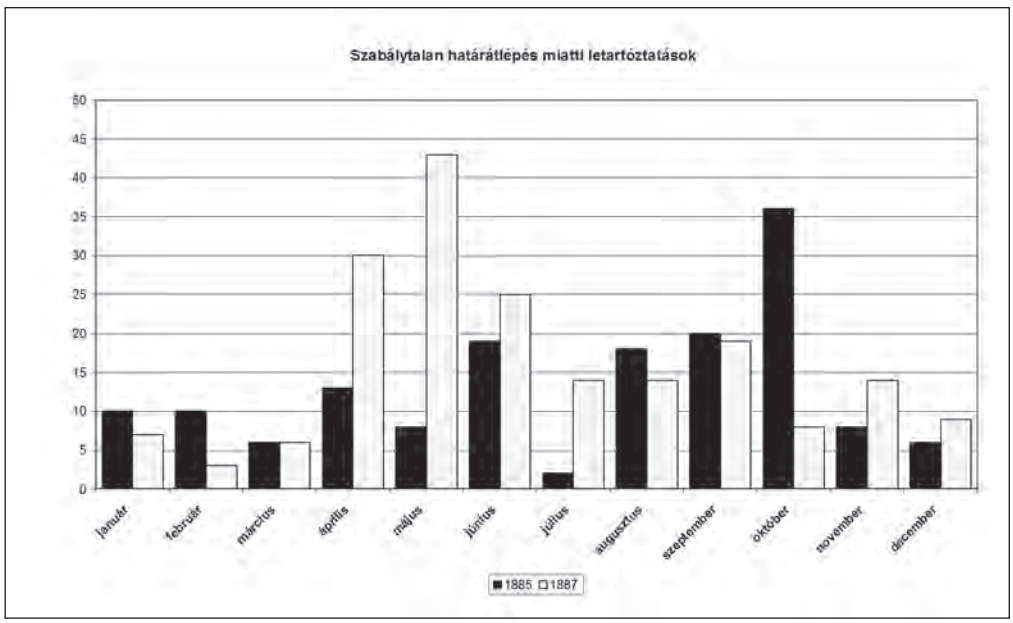
8. sz diagram



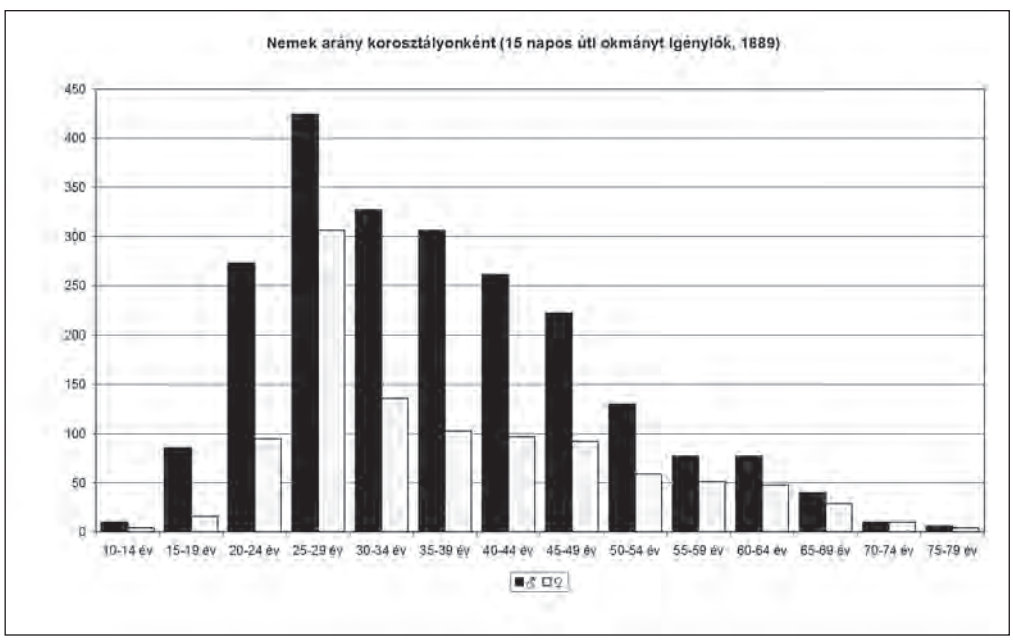
9. sz diagram



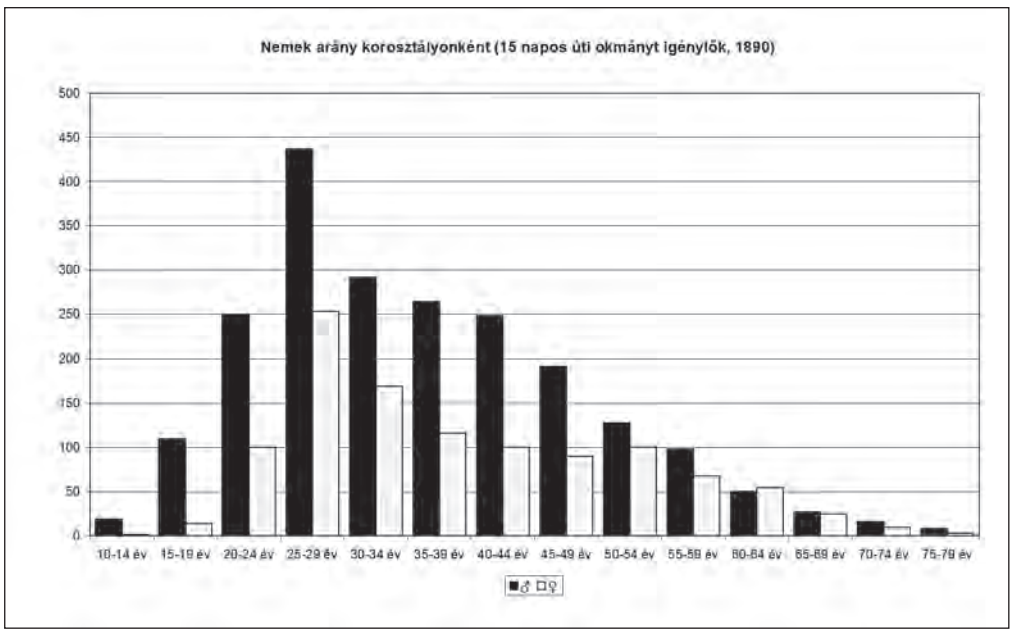
10. sz diagram



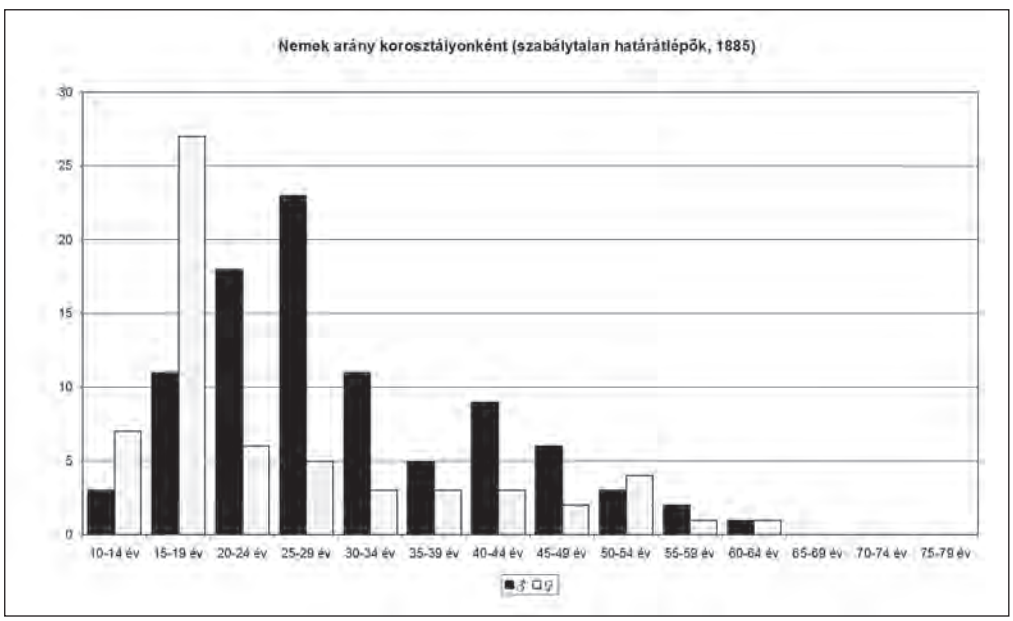
11. sz diagram



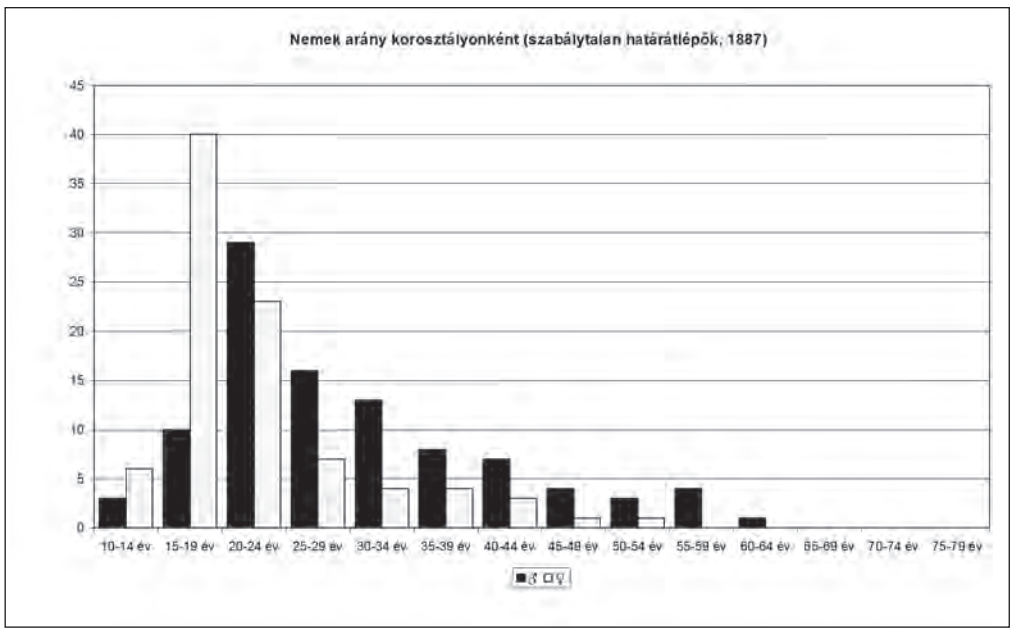
12. sz diagram



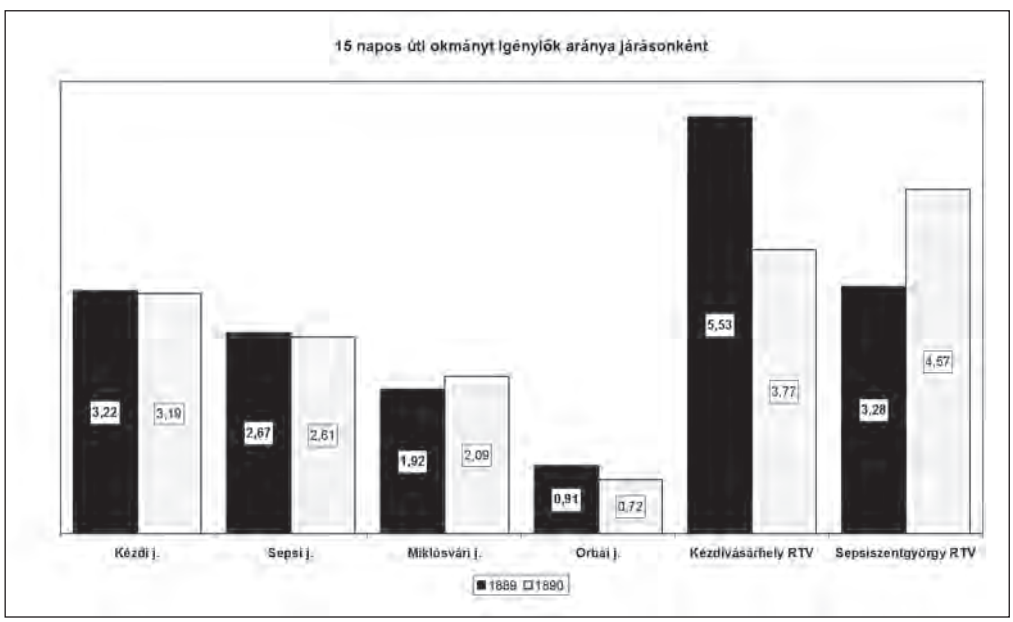
13. sz diagram



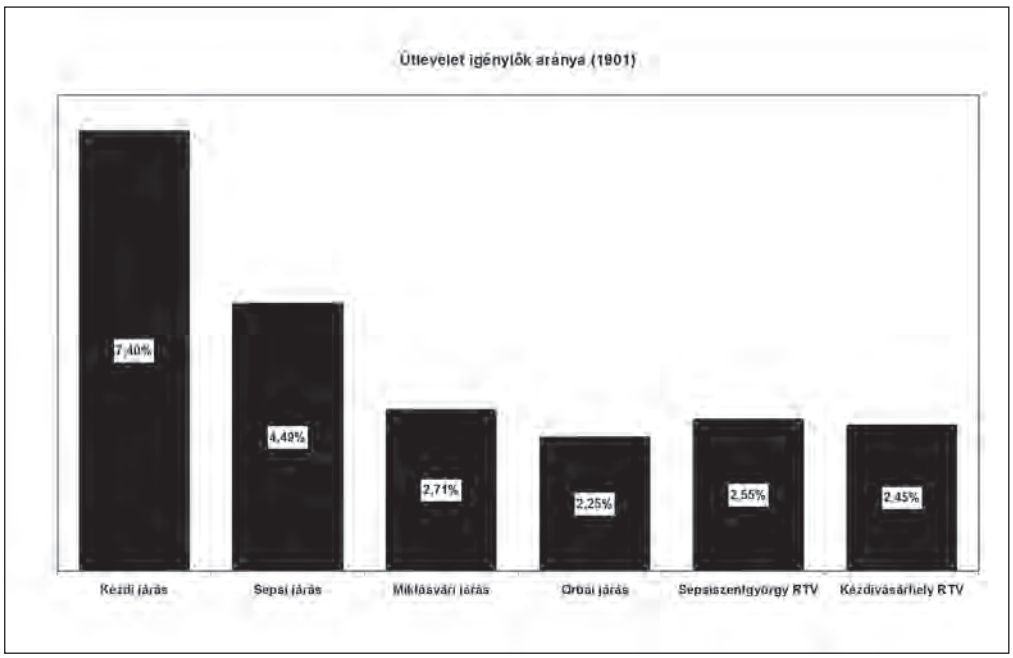
14. sz diagram



15. sz diagram



16. sz diagram



17. sz diagram

BERECZKI Ibolya

A lakáskultúra változásai Homoródalmáson

A Szabadtéri Néprajzi Múzeum munkatársaként az *Erdély néprajzi képe a 19–20. században* című, az OTKA által támogatott kutatási program (K 72428) keretében folytattam kollégáimmal, valamint néprajz szakos és építész egyetemi hallgatókkal néprajzi terepmunkát Homoródalmáson 2007–2010-ben. A program keretében dr. Vass Erika etnográfus és Buzás Miklós építész irányításával történt meg a Szabadtéri Néprajzi Múzeum leendő Erdély tájegysége számára a Homoród mente építészetét, életmódját, lakáskultúráját reprezentáló épület kiválasztása, majd a 2007-es megvásárlást (Vass 2007a: 18–20) követően 2008-ban a lebontása.

A kutatásról, a hozzá kapcsolódó ház- és családtörténeti vizsgálatokról kollégáim tollából több publikáció is megjelent (Vass 2007b), illetve az OTKA kutatási tervnek megfelelően jelentős számú adattári tétel került a Szabadtéri Néprajzi Múzeum adattári gyűjteményeibe[1]. Kutatási programunk részeként több alkalommal pályáztunk és nyertünk a Nemzeti Kulturális Alaptól műtárgyvásárlásra forrásokat, amelynek révén Vass Erika kolléganőm 2007–2009 folyamán az épület leendő berendezéséhez közel 300 db néprajzi tárgyat gyűjtött és leltározott be a gyűjteménybe. Megtörtént a múzeumba került tárgyak konzerválása, tisztítása, és örömteli tény, hogy fiatal restaurátor kollégánk, Jakab Dániel Képzőművészeti Egyetemre készített diplomamunkája témájául egy homoródalmási álló tálas restaurálását választotta[2].

Az Erdélyi épületegyüttes 2006-ban elkészített telepítési koncepciója (Buzás–Vass 2007a, Buzás–Vass 2007b, Buzás–Vass 2010) a Homoród mentét önálló portával kívánta megjeleníteni a tájegységben, két súlypontot emelve ki a bemutatásban: a helyi építőkultúrát ért szász hatást az épülettel, illetve a 19. század helyi lakáskultúráját meghatározó bútorfestést.

A témára vonatkozóan számos néprajzi előtanulmánnyal rendelkezünk. Ezek közül itt csak néhányra utalok: Kardalus János és Oláh Sándor több, a témát érintő munkájára (Kardalus 1995: 60–67, Kardalus 1998, Kardalus 2001, Oláh 1999a: 277–298, Oláh 1999b: 207–225, Oláh 2004a, Oláh 2004b), Bencze Ilona szerkesztette az *Almási bútorfestők nyomában* című, 2005-ben megjelent munkára (Bencze 2005), valamint a

---

[1] SZNM MNÉA A5729–5750., A6179, F84976-85296., DVD 284–287., V/158.

[2] Jakab 2011. A szerző a témát önálló előadás keretében mutatta be a *Megmentett műkincsek* című, a fiatal restaurátorok diplomamunkáit bemutató kiállításhoz kapcsolódó konferencián 2011. január 6-án, Budapesten.

település népéletéről képet adó, *A Homoród füzes partján* című kötetre, Cseke Péter – Hála József szerkesztésében (Cseke–Hála 2000). *Az erdélyi népi építészeti örökség kutatása és védelme* című program keretében Szabó Sámuel 2004-es kutatása, majd Balassa M. Iván és Furu Árpád tanulmánya eredményeként tisztázódott a Homoródalmás 18. sz. ház 1645-ös datált mestergerendájának múltja (Balassa M.–Furu 2007). Önálló elemzést érdemelnek a homoródalmási születésű Szabó Gyula szépirodalmi munkásságának helyi népéleti vonatkozásai, erre remélhetőleg belátható időn belül sor fog kerülni. Jómagam 2008-ban Sepsiszentgyörgyön, a Székely Nemzeti Múzeumban tartott előadásomban mutattam be néprajzi gyűjtésem alapján a helyi táplálkozáskultúra tárgyi világát [3]. A témához szorosan kapcsolódott Hála Józsefnek a sós víz itteni használatáról írott 1995-ös tanulmánya (Hála 1995: 347–365).

A településre vonatkozó korábbi közlések (Márkos 1958) mellett a kutatótáborunk[4], majd az épületbontás során (Buzás–Vass 2010) 2007–2008-ban összegyűjtött jelentős mennyiségű recens anyag mutatott rá a lakásbelsők változásainak jellemző tendenciáira, így a például a 19. századi bútorfestő kultúra jeles darabjainak szórványos fennmaradására. A változási tendenciák, a főbb típusok elemzése mellett a jelenkor rohamos átalakulásának főbb jellegzetességeit, a modernizációs folyamatok jellemző vonásait kívánom előadásomban bemutatni, figyelmet fordítva a táplálkozáskultúra tárgyi világával történő összevetésre is.

Homoródalmásról

A Kis-Homoród völgyében fekvő, egykor Udvarhelyszék második legnépesebb községe jellemzően unitárius vallású, még 1992-ben is gyakorlatilag tisztán magyar népességű volt. Területe 11250 hektár, amely művelési ágak szerinti mintegy 3600 hektár erdőt, 3250 hektár legelőt, 2800 hektár kaszálót és csupán 800 hektár szántóterületet foglal magába. Gazdálkodásában hagyományosan kiemelkedő szerepet játszott a mészégetés. Az almásiak távoli vidékekre, a Nyárád mentére, a Küküllők vidékére, a Mezőségre szekereken vitték értékesíteni, és az itt nehezen termő gabonára cserélték. A jelentős erdővagyonnal rendelkező falut Jánosfalvi Sándor István így jellemezte: „Ezen falu régentén erdők torkában találta magát, inkább lehetett volna Makkosnak vagy Vadalmásnak, mint jóféle, szelíd Almásnak nevezni”[5]. Homoródalmás jelenkori elzártságát nagyban előidézte, egyben hagyományőrzését segítette, hogy 2008-ig igen rossz minőségű kövesút vitt a Székelyudvarhely felé vezető főút és a szomszédos Homoród menti község, Lövéte felé, és a másik közlekedési útvonala, Homoródszentmárton felé sem volt túl könnyen járható. Orbán István 1832-es, Orbán Balázs fél évszázaddal későbbi leírása, majd a későbbi néprajzi közlemények egyaránt kiemelik az itteni bútorasztalosok és -festők szerepét.

---

[3] *A hagyományos táplálkozás tárgyai. Tárgyak és életmódok*. Sepsiszentgyörgy, 2008. november 7.
[4] Erről lásd Vass 2007: 557.
[5] http://www.homorodalmas.ro/homorodalmas.html

Sándor Mózes háza, a Zoltán család lakásbelsője

A Szabadtéri Néprajzi Múzeum által 2007-ben megvásárolt 214. sz. lakóház építtetője 1846-ban Sándor Mózes volt, mint erről az első ház gerendájának felirata tudósít: „1846 DIE 19 AUGUSTI SANDOR MOSES". A háromhelyiséges, nagyház, kisház, eresz (amelyben később kamrát rekesztettek el) építészeti bemutatását, majd a bontás tapasztalatait Vass Erika és Buzás Miklós elvégezték (Vass 2007, Buzás–Vass 2010), ezért itt erre részleteiben nem térek ki. A lakásbelső szempontjából lényeges tárgyaknak, elsősorban a beépített tékáknak, borítékoknak a nyomai mind a falkutatás, mind a bontás során rögzíthetőek voltak. Az első ház vagy nagyház utcai falán a két ablak között az építés korában beépített téka nyomai, fölöttük hosszú tálas fogas, helyi nevén kendőszeg rögzítésnyomait figyeltük meg. A bejárati ajtó mögött nagyobb falitéka helye, illetve falfülke (vakablak) volt. Az ablak mellett szintén volt egy falitéka, amelynek fedőlapja nem, de doboza és polcai a bontáskor is megvoltak.

A felmérési, majd a bontási tapasztalatok egyértelműsítették, hogy építéskor a ház kémény nélküli volt, téglakéménye későbbi, amelybe a nagy- és a kisház utolsó tüzelőjének füstjét bevezették. A nagyházban, az ajtó melletti saroknál kemence nyomait, a kisházban négyszögletes cserepes egykori meglétére utaló födémáttörést sikerült megfigyelni. Egy kemence nyomai az ereszben is felfedezhetőek voltak, amelynek füstje a padlástérbe távozhatott, füstrekesztője lehetett az 1864-es évszámmal datált gerenda (Vass 2007: 560–561).

Vass Erika a Zoltán család tagjai körében végzett családtörténeti kutatásai eredményeként a ház lakóinak életéről az 1930-as évekre vonatkozóan részletes adatokkal rendelkezünk. Az építtető leszármazottja, a később utódok nélkül meghalt Sándor Mária (1859–1935) és a vele 1886-ban házasságot kötött egykori cselédjük, Bencző József (1864–1937) volt. 1927-ben adták el a házat ifjabb Zoltán Józsefnek és feleségének, Beke Juliannának, de halálukig a lakóépület kisházában éltek. A lakóház berendezéséről Vass Erika részletes leírása tudósít, ennek felidézésétől ezúttal eltekinthetek (Vass 2007: 562, 564–565). Ami azonban figyelemre érdemes: a nagyház berendezése tartalmazta Sándor Mária festett bútorait, ugyanakkor elhelyezték benne Beke Julianna hozományába tartalmazó újabb bútorait: üveges kredencet, szekrényt, kétszemélyes hálóágyat, egy kisebb ágyat, vizespadot (kártyapad), asztalt négy székkel, fölötte függőlámpával. A fűtő és az ajtó közötti helyen kisebb asztalt konyhaasztalként és hétköznapi étkezésre használtak. A kisház berendezésének meghatározó darabjai a szobai fal melletti takaréktűzhely, a hátsó falon található festett tálas, a falhoz tolt asztal, mellette három szék, az ajtótól jobbra álló egyik, illetve a *büt*ben (a szoba keskenyebbik falánál) álló másik ágy (Vass 2007: 565).

Berendezési tárgyak – töredékek és analógiák, a házbontás tapasztalatai

A 2007-ben megvásárolt 14. sz. lakóház falkutatására még abban az évben sor került. Sabján Tibor rajza örökítette meg az egykori eresz falán a ház építési periódusainak feltételezett szakaszait. Ugyanekkor az egyébként „üres" házban kisebb használati tárgyakat,

töredékeket, mint például cserépfedőt, tányérperemeket találtunk. Egy évvel később, 2008 nyarán a ház bontása során a padláson, különösen a falak széleinél még további tárgyakra, köztük kisméretű üvegekre, nyomtatványrészletekre, cseréptöredékekre bukkantunk. A legfontosabb „lelet" egy szinte ép, kifelé hajló peremű cserépfazék volt, amelyet a hátsó udvari homlokzat kőfalába – valószínűleg még az építés korában építettek be, úgy, hogy szája a padlástérbe nyílott.

A bontás során óvatosan kibontott edényben mi már csak fa-, ágtörmeléket találtunk, a helyi emlékezet szerint azonban korábban értékek elrejtésére szolgáltak az ily módon beépített edények. A padláson talált üvegcsék némelyikén papírcímkét is találtunk, köztük román és kétnyelvű, roman–magyar feliratúakat is. A készítés időpontját nem könnyű datálni, feltételezésünk szerint többségük a két világháború közötti időszakban került a padlásra. A cseréptöredékek a későbbi berendezés miatt jártak különösen sok tanulsággal, hiszen hitelesítésként szolgálnak: a helyben már nem, de kereskedőknél még elérhető kerámiák helyi használata bizonyítható általuk.

Épület és lakásbelső viszonya napjainkban – porta, alaprajz

Homoródalmás épületállományában a helyszíni kutatás időszakában a település összképének meghatározói már nem a 19. század derekán emelt, gyakran kőoszlopos kapuval az utcára néző, többnyire kétablakos, lakószintjükön többnyire háromhelyiséges kőházak voltak. Ez a típus – amelynek egyik jellegzetes képviselőjét, a 214. számú, 1846-ban épült, 1989 óta lakatlan, pusztuló lakóházat vásárolta meg a Szabadtéri Néprajzi Múzeum –, bár számos darabbal képviselteti magát a faluban, többnyire idős emberek használatában van, akik egyedülállóként nem tudják, nem győzik fenntartását, megőrzését. A lakóépületet, amely legalább az utcai, ún. első ház alatt pincével rendelkezik, gyakran kétszintes, csak igen kis részben használják[6]. A kiindulópont következtében a 20. századi építésű lakóépületek átfogó vizsgálatára a jelen kutatás keretében nem kerülhetett sor.

A porták épületei fogyóban, pusztulóban vannak. Az 1990-es évek eleje, közepe óta főként a melléképületek, színek, disznópajták elbontása történt meg. A jelenleg is állattartással, főként tehéntartással foglalkozó családok állatállományának ellátásához természetesen továbbra is nagy szükség van a szénára. Erre a falu kiterjedt kaszálói lehetőséget biztosítanak, így a *szénacsinálás*t követően magától értetődő, hogy a nagyméretű, napjainkban főként borona- vagy téglacsűrök szénatároló részei, *odor*jai a középgeneráció és a még gazdálkodó idősebb korosztályok telkein megtelnek a behordott szénával.

A falu belső magjában található régi építésű lakóházai rendszerint viszonylag kis méretű, gyakran szabálytalan vonalú portán találhatóak. Az utcafrontra két ablakkal,

[6] Beke Erzsébet 237-es háza vagy Szabó Emma 1827-es építésű háza a 41-es szám alatt.

többnyire előkert nélkül építették a kőházakat, amelyeknek rövid homlokzatai magas kőfallal készültek. A helyi cserépcsűr szolgált a fedésre használt cserép kiégetésére. A porta hátsó felén magasodtak, egy vonalban a kőcsűrök. A porták között – mint ahogyan a 214. sz. ház mezsgyéjén – közös kutak álltak. Az építészeti felmérések során készített helyszínrajzok jelzik a portán belül az egyes melléképületek helyét, köztük a legfontosabbét, a kemencéét – vagy *kuptor*ét, a „majorság" által használt tereket, a veteményeskertet. A veteményeskertet minden esetben kerítés választotta el az udvartól, hogy az időnként kieresztett majorság nem tegyen kárt benne.

Kémény nélküli lakóházzal a kutatás időpontjában alig találkoztunk, napjainkban a korábban is szegénysorban lévő legidősebbeknél fordul elő. Ilyen az 1925-ben született Pál Rebeka 314-es lakóháza is. A ház padlásán terjengő füst teljesen befeketítette a gerendákat, a cserepet tartó léceket, sőt, az ott tárolt régi cserépedényen is rajta hagyta a nyomát.

A bútorok világa – bútorfestők és tárgyaik

Kardalus János 1980-as évektől a témával foglalkozó számos írása után készült összefoglaló könyve, a *Székely festett bútorok* megjelenése kapcsán egy vele készült interjúban mesélte el 1995-ben, hogy 1974-ben felmérést készített Homoródalmáson, és akkor 114 házban talált régi, festett bútorra. Húsz évvel később ez a szám ennek a negyed része volt. „Egy része az enyészet útjára lépett, más része, – s ez a szerencsésebb eset –, múzeumokba került" – mondta a beszélgetés során (Kristó 1995: 4). Bencze Ilona a Kuckó Egyesület által 2001-től Homoródalmáson fiatalok számára szervezett bútorfestő kör tevékenységét bemutatva írta le, hogy 2004-ben egyéves programot indítottak *A homoródalmási bútorfestők nyomában* címmel. Helyi kutatásaik során számba vették a településen még megtalálható festett tárgyakat, majd az összegyűjtött anyagból kifestőkönyvet jelentettek meg gyerekeknek, ezzel is segítve a helyi hagyomány megismerését és fennmaradását.

A gyűjtőmunka eredményeként húsz hozományos láda, hat irattartó láda, egy katonaláda, egy támlás szék, egy kamarásasztal, egy tálas, egy szekrény, tizenkét almárium, három ágyvég, tizenhárom padláda, két pad, tizenegy kendőszeg és nyolc kanáltartó vált ismertté (Bencze 2005: 46). E darabok közül több, különösen értékes tárgy a helyi művelődési házban kialakított helyismereti gyűjteményben volt – bár sajnos nem a legjobb körülmények között – 2007-ben megtalálható, Sziklai Ibolya igazgatónő tájékoztatása szerint az itt lévő darabok többségét még Kardalus János gyűjtötte össze. A tárgyak végleges elhelyezésére a település tájház létesítését határozta el, megvásárolva erre a célra azt az épületet, amely a kutatók véleménye alapján 19. századi építésű, de 1645-ös datálású mestergerendája révén Székelyföld-szerte figyelmet kapott.

2007–2008–2010-es helyszíni terepmunkánk során a 2004-es állapothoz képest jelentős számú családnál találtunk festett bútorokat, talán némileg nagyobb

megbecsüléssel övezve, mint a megelőző évtizedekben[7]. 2007-ben az 1921-es születésű Beke Erzsi néni mesélte el, hogy milyen mértékben eltérő az ő és a leányai értékítélete a dédszülőktől örökölt festett bútorokkal kapcsolatban. A 19. század közepi, a szász hatást tükröző, kőből épült lakóházának első házában, a ma is meglévő, már több kiadványban közölt 1894-es évszámú tékán, helyi nevén *borítékon* kívül a két ablaka között is volt korábban egy almárium, *de a lányaim kivetették... Mikor hazajönnek két hétre, takarítanak, utána fölrakják azt a szőnyeget, amit ők szeretnek, utána vissza kell rakniuk, ami az enyimé.*[8]

Visszatekintés a homoródalmási festett bútor múltjára

Malonyay Dezső már 1909-ben felhívta a figyelmet rá, hogy a Homoród menti bútorfestés legjelentősebb központjából, Abásfalváról indult el és telepedett meg neves Balázs Mózes orgonakészítő testvére, Balázs Pál feleségével, Sándor Máriával 1848-ban Homoródalmáson, akinek 1837-ben született fia, Pál is festő asztalos lett, apjánál tanulva a mesterséget (Malonyay 1909: 188–189, Kardalus 1995: 19). Kettőjük nevéhez köthetjük a homoródalmási virágozott bútorok legnagyobb számú darabját. Kardalus János véleménye szerint az almási a leggazdagabb tárgyi emlékanyaggal rendelkező 19. századi székely bútorfestő központ (Kardalus 1995: 60).

A Balázsok munkamódszerének jellemzője volt, hogy az ebben az időben a településen nagy számban újonnan megépült kőházak bútorainak elkészítésére kapott megrendelés alapján nem külön műhelyben, hanem magában a lakóházban dolgoztak, majd bebútorozva, a belső ablaktokot is virágozottan bocsátották a tulajdonos rendelkezésére[9]. A termékeny Balázs családot Homoródalmáson követő Felföldi Andrásnak (1890.VI.25. – 1915.V.11.) rövid élete miatt is sokkal kevesebb virágozott bútora maradt fenn. Bútorainak domináns alapszíne a világoskék, szerkesztésmódját jellemezte, hogy a bútorok felületét több arányos kazettára, mezőre osztotta, esetenként a szerkezeti díszeket külön színnel emelte ki (Kardalus 1995: 66). Ma még fellelhető munkáinak teljes körű azonosítása tudomásom szerint nem történt meg. Nemcsak a mester korai halála, hanem az I. világháború, majd a festett bútor divatjának itteni háttérbe szorulása is hozzájárult, hogy mesterségének nem lettek közvetlen követői Homoródalmáson.

Jakab Dániel diplomamunkájában összegyűjtötte az általa restaurálásra kiválasztott, 2009.179.1–2. számú, 1861-es festett tálas múzeumokban és magángyűjteményekben fellelhető párhuzamait. Véleménye szerint készítője vagy Balázs Mózes, id. Balázs Pál öcscse, vagy ifjabb Balázs Pál lehetett. Nem kizárható az sem, hogy asztalos készítmény, s a

---

[7] Erről lásd Bencze (szerk.) 2005: 37–42.
[8] Saját gyűjtés
[9] Ilyen volt Szabó Gyula háza, Homoródalmás 213. szám alatt (Kardalus 1995: 60).

mesterek, esetleg Sándor Mária munkája a virágozás volt[10]. Az analógiák közé felsorakoztatható a homoródalmási helyismereti gyűjteményben őrzött álló tálas is.

Változási folyamatok a 20. századi bútorkultúrában

Vásári bútor, helyi és környékbeli asztalosok munkái. Hiányzó kutatások, ugyanakkor a néprajzi kutatóterepen található nagyszámú tárgy – döntően helyi és udvarhelyi asztalosok munkái– történeti stílusok késleltetett hatása, gyári minták helyi, egyszerűsített változata. ***A gyári bútorok megjelenése –*** csak a közép- és legfiatalabb generációnál figyelhető meg.

Modernizációs folyamatok – vízvezeték

A Homoródalmás hagyományos kultúrájában kulcsszerepet játszó, plusz jövedelmet biztosító kereső foglalkozás volt a mészégetés. 1940-től további lehetőséget jelentett a szentkereszti bánya megnyitása, az itt dolgozók már nyugdíjjogosultságot is szereztek, ami életkörülményeiket lényegesen javította[11].

Homoródalmás lakásbelsőit meghatározza, hogy a falusi körülményekhez képest viszonylag hamar, az 1970-es évek második felében megtörtént a vezetékes ivóvízhálózat kiépítése. Ennek egyik kezdeményezője és motorja a helyi születésű, és ma is a településen élő Tódor Albert volt. Napjainkban alig találunk régi építésű lakóépületet, amelynek legalább az *alsóház*ában ne lett volna vezetékes víz. Rendszerint faburkolatot készítettek a mosogató medence és az alatta lévő rész takarására, ezt gyakran élénkzöld színre festették. Más változatokban függönnyel takarják az alsó részét. A mosogató minden esetben a hétköznap használt helyiségben kapott helyet. Számos kétszintes lakóépület kisházában – mint a 237-esben – ugyancsak elhelyezték, de gyakorlatilag nem használják a kézmosó, gyakrabban mosogató medencéket.

Tárgytípusok és tárgyhasználat

A kutatás során felkeresett lakóházak bútorállományában meghatározó tapasztalatunk volt, hogy az idősek és a középkorúak esetében a lakóházak viszonylag nagy alapterülete következtében is több generáció tárgyi világa fért meg egymás mellett. Beke Erzsébet 1890-ben épült lakóházában az első szoba falitékája 1894-es datálású, az alatta lévő

---

[10] A Néprajzi Múzeum, a sepsiszentgyörgyi Múzeum, a székelykeresztúri múzeum és magágyűjteményi darabok mint analógiák alapján (Jakab 2011).

[11] Saját gyűjtés, Beke Erzsébet 1921.

festett láda kora is hasonló. A visszaemlékezés szerint a férj, Beke József dédnagyapja, Beke András és Sándor Mária az építtetők, az ő nevük szerepel a *borítéko*n.

Ugyanebben az első szobában, annak rangosabb, az utcai ablakok felé eső részében látjuk az 1940-es férjhez menetelekor hozományba kapott, székelyudvarhelyi asztalosok által készített bútorgarnitúrát, páros ágyat, két szekrényt, asztalt, kasztent, toalett tükröt, kanapét, asztalt székekkel. A szoba másik, az ajtóhoz közelebbi, „hétköznapi" felében, szinte bútorraktárszerűen őrzi Székelyudvarhelyen, blokklakásban lakó lányának a férjhezmenetelekor vásárolt bútorát. A kis ház ugyanakkor befogadja édesapja 1910-1920 körül készíttetett vagy vásárolt egyszínű barna ágyát, asztalát, székeit, kasztenjét, áttört kanapéját is. A lakótérként, a lakóház alsó szintjén használt lakókonyha, amit *alsóház*nak neveznek, berendezését főként a lánya által hazahozott konyhakredenc, asztal, hokedlik és egy nappali pihenésre és éjszakai alvásra egyaránt használt ágy adja. A *garádicsalját* a gyűjtés időpontján Beke Erzsébet leányainak elhatározására alakították ki fürdőszobaként. Valódi használatba még nem került, a 2007-es gyűjtés idején éppen tyúk ült az odarakott faládában.

Kémény, tüzelőberendezés, külső kemence, kuptor

Pál Rebeka lakóházában a külön bejáratú konyhában sajátos füstelvezetési megoldással találkozunk. A főző-, sütő-, fűtőeszköz egy lemez takaréktűzhely, amelynek füstjét egy függőleges fém kályhacső vezeti át a födém áttörésével a padlástérbe. Ez okozza a tetőléceken látható vastag füst- és koromnyomokat. Ez a ma tapasztalt megoldás nem nélkülözhette a külső kemence megépítését, s korábbi használatát. A kenyérsütés napi gyakorlatból történő kikerülése egyébként jóval hosszadalmasabb folyamat, ma is tart. Funkciója napjainkban elsősorban a távolban – erdélyi városban vagy határon túl – dolgozó családtagok hazaérkezéséhez kötődik. Az idősebbek, otthon maradottak – gyakran már csak férj, feleség vagy özvegy – kizárólag saját maguk számára nem sütnek kenyeret.

A lakóházból a sütőkemence önálló építménybe, az udvarba helyezése a 20. század első harmadától jellegzetes folyamat, s a kutatás időpontjában mind az első ház, mind a kisház fűtését, a főzést érckályhával, fűtővel oldják meg. Az 1940-ben férjhez ment, és a férje házába költözött, 1926-os születésű, leánykori nevén Antónya Erzsébet visszaemlékezése szerint ez az átalakulás a házasságkötés időpontjára már megtörtént. Vass Erika a Zoltán család esetében az 1930-as évekre vonatkozóan ugyanezt az állapotot rögzítette (Vass Erika 2007).

A Homoródalmáson folytatott építészeti felmérések a kis cseréptetővel ellátott, gömbölyű testű udvari sütőkemencék közül többet dokumentáltak. Közöttük több már évtizedek óta használaton kívülre került, már ha a néprajzi gyűjtés során működés közben is megfigyelhettük. Így a 80 évnél idősebb Pálffi Panna egykori főzőasszony udvarán is áll ilyen.

A külső kemence másik típusát Gotthard Ilonáéknál figyelhettük meg. A külön bejáratú nyári konyha melletti szín a háztartáshoz kapcsolódó legtöbb munka helyszíne. A

nagyméretű asztal a hétköznapi családi étkezések színtere, este és reggel itt szűrik a frissen fejt tehéntejet, itt főzik a lekvárt, itt zajlik a befőzés. A kemence szája a szín hátsó, rövid falán található, de használaton kívül áll, a nyílást függöny takarja.

Gotthard Ilona konyhája kenyérsütéskor a legtöbb munkafolyamat helyszíne – a kovácsolástól a lisztszitáláson át a dagasztásig, majd a kelesztésig, míg a sütésre télen is a kinti kemencében kerül sor. A megkelt kenyértésztát a dagasztóteknőből teszik a vetőlapátra, s így vetik a kemencébe. Míg sül a kenyér, ugyancsak a színben mosogatja el a dagasztóteknőt, majd a megsült kenyereket – égett héjuk leverése után – ugyancsak ide rakja kihűlni. A kemence maradék hőjét is hasznosítják: ottjártamkor az előző évben főzött, nagy, ötliteres üvegekben eltett szilvaízt adagolták kisebb befőttes üvegekbe. Lezárásuk után fém tepsiben berakják a kemencébe, másnapig ott hagyják. Előfordul, hogy a már kenyeret nem sütő szomszédasszony lekvárját is itt tartósítják tovább.

Takaréktűzhely, gáztűzhely, rezsó

A szobai tüzelőberendezések változási folyamataiban az ún. cserepes – nyitott tüzelő – 20. század eleji eltűnését figyelhettük meg, helyüket csak kisebb részben töltötték be a belülfűtős rendszerű, négyszögletes cserépkályhák. Az egykori cserepek alkatrészeit töredékeiben, padlásokon találtuk meg. A modernizáció fő irányát ezen a területen az **ércfűtők** széleskörű elterjedése jelentette a 20. század első harmadában. E folyamat elemzését Erdélyre vonatkozóan Sabján Tibor végezte el. A divat abból is adódott, hogy a közelben, Szentkeresztbányán is folyt kályhakészítés, tehát viszonylag könnyen lehetett e kályhákhoz hozzájutni.

A környékbeli erdők biztosította fa lehetővé tette e fűtési mód hosszú távú fennmaradását. A folyamat fontos tényezője, hogy a vezetékes gáz a 20. század végéig nem vált fűtési tényezővé. A konyhai sütő-főző és egyben fűtőberendezések között napjainkig meghatározó az öntött vaslappal ellátott, lemez takaréktűzhely. Az erdélyi, más kutatópontokon végzett kutatásaink is megerősítik azt a tényt, hogy az 1980-as évek második fele óta a legtöbb háztartásban egyidőben, egymás mellett találjuk a 4 rózsás gáztűzhellyel, amelyen palackos gázzal, itteni kifejezéssel aragázzal főznek. Számos helyen – energiatakarékossági okokból – a háziasszonyok ezt az együttest kiegészítik a két főzőrózsás gázrezsóval. Rendszerint nyáron, olyankor alkalmazzák, amikor reggel teát, kávét, puliszkát főznek, vagy egyszerűbb, hétköznapi ételt készítenek, legfeljebb néhány személynek szánt mennyiségben.

Az alsó ház és pince – funkció és berendezés

Ezzel párhuzamosan kap a hétköznapi életben központi szerepet az alsó szint, alapvetően az alsó ház, elsősorban az idősebb generáció élettere, a fiatalabb vagy idősebbekkel folyamatosan együtt élő generáció számára kisebb jelentőségű.

Funkciói: élelmiszer-eldolgozás, ételkészítés, hétköznapi ételfogyasztás, mosogatás, sütés, sajtkészítés, almaecet-készítés.

Egyik alaprajzi változatban ebből nyílik a pince, tároló állványokkal – edény,gyümölcs, pityóka, zöldségfélék, sósvíz, füstölt szalonna és húsfélék, hordó – a tárolás szempontjából lényeges változás.

Az egyedül élő, elöregedett idős asszonyok pincéje kiürül, hasonlóan a különálló nyári konyhákhoz – egyszerű tárolóhellyé válik, funkció nélkül.

Berendezései tárgyak az alsó házban

Az almási festett, 19. század közepi vagy a századvégi pad, padláda együtt a takaréktűzhellyel, gázrezsóval, hűtőszekrénnyel – mosógéppel, villanybojlerrel. Igazi lakó- és munkatér ott, ahol a családi gazdálkodás napjainkban is élő.

Jeles tárgyak kiemelt szerepben

Homoródalmási gyűjtésünk időpontjában több, idős emberek által lakott lakóház első szobájában, rendszerint a szekrény tetején elhelyezett, vesszőből font fedeles kosár hívta fel a figyelmet. A *radináskosolyá*nak nevezett tárgy használata a gyermekágyas anya készétellel való ellátásához volt szükséges. A kiemelt helyen, reprezentatív környezetben tartott tárgy ünnepi alkalmazásához házilag hímzett, csipkés szélű, közel négyzetes formájú kendő kellett. Ezzel terítették le a kétfelé nyíló, egyfülű kosarat, miután beletették a gyermekágyasnak szánt ételt.

Tárgyi világ az esztenán

Márkos András 1947-es gyűjtése alapján rendelkezünk ismeretekkel a homoródalmási szállások épületállományáról, amelynek helyi neve *esztena* volt, abban az esetben is, ha nem a juhtartás igényeit szolgálta ki, hanem a tavaszi, koranyári időszakban a „szénacsinálás”-ra baromfiaikkal, malacokkal, kecskével több napra, esetleg hétre kitelepülő családok alkalmi szállásául szolgált (Márkos 1958). 2007-ben a felmérő tábor résztvevői egy ilyen mezei „tanya”felmérését készítették el.

Magam 2010-ben a tavasztól őszig legelőn tartott juhnyáj legelőjét kereshettem fel Tódor Vilma kalauzolásával. Itt volt lehetőségem a juhász, a *bács* alkalmi lakóhelyének, illetve a sajtkészítés helyének a dokumentálására. A fából készült, nyeregtetős, egyhelyiséges épület berendezése szerény, mindössze egy ágy, fatüzeléses vaskályha, asztal, szék, kisebb faláda a fő berendezési tárgyai. A falon keskeny polc, rajta kisméretű edények, üvegek. A ruhák elhelyezésére a falba vert kampók szolgáltak, nemcsak belül, hanem

kívül is. A bejárat mellett kívül, a falhoz rögzített alkalmi állvány viszont új funkciót elégít ki, edényszárítóként szolgál. Az őrzés feladatát alapvetően a nyáj körül a nagytestű kutyák látják el, nem ritka, hogy medve is megjelenik éjszakánként. A nyáj mellett maradnak azonban a juhászok, akik számára kisméretű, könnyen áthelyezhető, zárt fekvő kunyhót készítenek, amely méreteiből és formájából adódóan kizárólag fekvésre, alvásra szolgál, viszont bezárva megvédi a bent lévőt a medvétől. A juhtartásra szolgáló esztena hasonló formájával Erdély más vidékein – a Mezőségen, Háromszéken, a Sóvidéken – szintén több helyütt találkoztunk.

Összegzés

Hova és miért tűnt el a festett bútor a 20. század elején? Tényezői: A bútorfestő dinasztiák gyors kiválása a faluközösségből , a 20. század eleji gazdasági változások, munkalehetőségek nagyvárosokban, különösen Brassóban. Az ott szolgáló homoródalmási leányok hozománya már nem festett bútor, hanem a gazdasszonyuk által szolgálatuk fejében ajándékozott polgári bútordarab. Jelenleg nem rendelkezünk elegendő kutatási tapasztalattal a Homoródalmáson és környékén a 20. század közepéig dolgozó asztalosok munkáiról, a vásárokon megvásárolt, de ma még lakóházakban fellelhető bútoregyüttesekről. Ugyancsak kevéssé ismert a székelyudvarhelyi asztalosok tevékenysége, ellátási körzete és bútorválasztéka a két világháború közötti, majd az azóta eltelt időszakban.

Homoródalmás ugyanakkor példája annak a jelenségnek is, hogy az idősebb generációk ragaszkodása a száz esztendővel korábban készült bútordarabokhoz segített megtartani az egykori almási bútorfestők emlékét. A ma középkorúak ragaszkodása nagyszüleik tárgyi világához és a modernizációs folyamatok sajátos egymás mellettisége jellemzi ma is a közösség lakáskultúráját, és teszi lehetővé a motívumkincs megismerését a fiatalok számára is.

Irodalom

BENCZE Ilona
2005 Bútorfestés a Kuckó Egyesületben. In: Uő (szerk.): *Almási bútorfestők nyomában*. Udvarhelyszék Kulturális Egyesület, Székelyudvarhely, 45–46.

BENCZE Ilona (szerk.)
2005 *Almási bútorfestők nyomában*. Udvarhelyszék Kulturális Egyesület, Székelyudvarhely

BALASSA M. Iván – FURU Árpád
2007 Homoródalmás 18. sz. ház. Kutatási beszámoló. In: Cseri Miklós – Füzes Endre (szerk.): *Ház és Ember 20*. Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 311–318.

BUZÁS Miklós – VASS Erika
2007a A Szabadtéri Néprajzi Múzeum Erdély épületegyüttesének előzetes telepítési koncepciója. *Ethnographia* 118. (1–4) 227–269.
2007b Az Erdélyi épületegyüttes a Szabadtéri Néprajzi Múzeumban. In: Cseri Miklós – Füzes Endre (szerk.): *Ház és Ember 20*. Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 227–268.
2010 A homoródalmási építészeti kutatások eredményei. In: *Ház és Ember 23. A Szabadtéri Néprajzi Múzeum Évkönyve*. Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 21–52.
CSEKE Péter – HÁLA József (szerk.)
2000 *„A Homoród füzes partján…" Dolgozatok a Székelyföld és a Szászföld határvidékéről.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 225–230.
HÁLA József
1995A sós víz és hasznosítása a Kis- és Nagy-Homoród menti falvakban. In: Uő: Ásványok, kőzetek, hagyományok. Történeti és néprajzi dolgozatok. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 347–365.
JAKAB Dániel
2011 *Homoródalmási két részes tálas restaurálása*. Szakdolgozat a Magyar Képzőművészeti Egyetemen, Budapest (Iparművészeti restaurátor szakirány fa-bútor specializácó. Kézirat)
KARDALUS János
1995 *Székely festett bútorok*. (Magyar Népművészet, XXIII.) Néprajzi Múzeum, Budapest
1998 A homoródalmási mészégetés. In: Uő. (szerk.): *Népélet a Kis-Homoród mentén*. Szentegyháza Város Polgármesteri Hivatala, Szentegyháza, 117–130.
2000 Adalékok a Kis-Homoród menti székely kapuk ismeretéhez. In: Cseke Péter – Hála József (szerk.) *„A Homoród füzes partján…" Dolgozatok a Székelyföld és a Szászföld határvidékéről.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 225–230.
2001 *Utcatér-díszítés a Homoródok mentén*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
KARDALUS János (szerk.)
1998 *Népélet a Kis-Homoród mentén*. Szentegyháza Város Polgármesteri Hivatala, Szentegyháza, 117–130.
KOCSI Márta – CSOMOR Lajos
1982 Festett bútorok a Székelyföldön. Népművelési Propaganda Iroda, Budapest
KRISTÓ Tibor
1995 A virágos bútor üzenete. Beszélgetés Kardalus János néprajzkutatóval. *Hargita Népe*. 1995. november 10. 4.
MALONYAI Dezső
1909 *A székelyföldi, a csángó és a torockói magyar nép művészete*. Franklin Társulat, Budapest
MÁRKOS András
1958 Homoródalmási szállások. *Ethnographia* 69. (3) 437–447.

OLÁH Sándor
1999a Homoródalmás. In: Hermann Gusztáv Mihály (szerk.): *A többség kisebbsége*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 277–298.
1999b Egy székely falu népmozgalma a második világháború után. *Regio* X. (3–4) 207–225.
2004° *Falusi látleletek 1991–2003.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
2004b *Homoródalmás.* Országos Dávid Ferenc Ifjúsági Egylet–Homoródalmási Unitárius Egyházközség, Homoródalmás Önkormányzati Hivatala–Litera Könyvkiadó, Székelyudvarhely
VASS Erika
2007a Ház a Homoród mentéről. Az Erdély épületegyüttes második épület. *Téka* 1. 17–20.
2007b Ház a Homoród mentéről a Szabadtéri Néprajzi Múzeumban. Ház- és családtörténeti kutatás Homoródalmáson. In: *Acta Siculica*. *A Székely Nemzeti Múzeum Évkönyve.* Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 557–569.

BALÁZS Lajos

A paraszti nemi kultúra és nemi erkölcs változásaiból az utóbbi évtizedek gazdasági-társadalmi változásainak kontextusában

Előadásom címében kétszer is szerepel a *változás* szó, jelezve azt, hogy dolgozatom tartalmi felépítésének kulcsszava is ez lesz, összhangban a kongresszus vezérgondolatával.

Előrebocsátom, adatközlőim idézett szövegeiben előfordul néhány triviális kifejezés, amit nem mellőzhetek, mert akkor a változás gondolatát is megsérteném a tárgyalandó kérdéskör egy felületén, hisz maga a szóhasználat is jelzi azt a társadalmi szintű mutációt, amit a címben megfogalmaztam. Adatközlőim tőlem bocsánatot kértek ezekért, hiányukban én ugyanazt teszem Önökkel szemben. Előadásom a paraszti társadalom intim világába nyújt, ha kis résen is, betekintést.

Mintegy négy évtizede folytatott szokáskutatásaim során arra a következtetésre jutottam, hogy Bálint Sándor vélekedésével szemben, „az emberi életnek" nem „három nagy szüksége" van (Bálint 1943: 206), hanem négy: születés, házasság, halál és nemiség. Ezt a felismerést utóbbi könyvem, *Amikor az ember nincs es ezen a világon. Paraszti nemi kultúra és nemi erkölcs Csíkszentdomokoson*[1] támasztja alá, illetve bizonyítja. Rá kellett jönnöm, hogy a születés, házasság, halál, az emberi élet hármas csúcsa nem áll, mert nem állhat önmagában. Köztük munka, vágyak, szenvedélyek, birtokviszonyok, becsület, szégyen, félelem, indulatok, intrikák, szerelmek és gyűlöletek, emberi kapcsolatok, viszonyok zajlanak, mocorognak, gomolyognak, robbannak, csitulnak, füstölögnek, mint egy élő vulkán, amire legalább fél szemmel az emberek mindig odafigyelnek, mert onnan jön a három sorsforduló szellemi, lelki és tényszerű megvalósulásának tüze, melege, szenvedélye, titka, átka, csapása. Valamennyi maga is folytonos változásnak kitett tényező, jelenség és állapot, melyek az élet számtalan területén újabb és újabb változásokat indukálnak. Rá kellet jönnöm, hogy a nemiség és kultúrája – a paraszti lét megkerülhetetlen kötőanyaga. „Annyit nem imádkoztunk, s egyeb dolgainkról annyit nem beszélünk, mint erről", mondja egyik adatközlőm a 35 közül. A nemiségről való beszéd csaknem minden találkozás és munkaalkalommal előjön, mert semmi sem olyan érdekes beszédtéma ebben a társadalomban, kultúrrétegben, mint a szexualitás. A beszédtémának viszont élő

[1] Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda, 2009 I. kiad., 2010. II. kiad.

fedezete van: telítve a fentiekkel összefüggő ellentmondásokkal, dühvel, indulatokkal elutasító, aztán mégis elfogadó viszonyulásokkal.

Ebből a teljesen leegyszerűsített helyzetből adódik, hogy a paraszti lét talán egy területe sem ismer olyan erős és gyakori konfrontációt a hagyomány és változás dialektikájában, mint a nemiség. Mivel kutatásaim nemcsak egy kimerevített normarendszerre irányultak, hanem a nemi kultúra és nemi erkölcs mozgásban levő vetületére is, természetesnek tekinthető, hogy a hagyományos paraszti nemi kultúra és erkölcs normarendszere, bármennyire is szégyen és félelem övezte, érzékenyen és sajátos módon reagálta le az utóbbi évtizedek gazdasági, társadalmi, kulturális stb. életének változásait.

A könyv első része az erotika és nemi élet megjelenésének kultúráját követi, kisgyermekkortól, amikor a gyermek bármit képes elkövetni, hogy valamit elleshessen, lehallgathasson és azt megoszthassa társaival. A nyugtalan kíváncsiságtól tehát a nemi vágy alkonyáig, a nemi vágy és testi tehetetlenség külső és belső konfliktusáig, amikor már „egyre inkább leszegényedik az ember ezen a téren..., amikor az emberem már nem csinál nagy kárt bennem (nyilatkozzák az asszonyok)..., amikor az, amiért érdemes volt élni, má nem kell."

Az óriási anyagból csak felvillantani tudok néhányat, többnyire korról korra.

„A nemi életet nem kell tanulni. Ahhoz se tanár nem kell, se igazgató nem kell, sem tanfelügyelő nem kell...Ez természetes dolog."

Hetven éves férfi adatközlőm négy tagadó és egy állító mondata nem más mint a nemi felvilágosítással, oktatással szemben megfogalmazott paraszti állásfoglalás, mely a természetet és természetest fogadja el tanítómesterének, és csaknem mindent, ami ezen kívül vagy felül van, kritikusan, olykor csúfondárosan szemléli. Ítélete az egész paraszti nemi kultúra sajátos másságát jelezi.

Ezt a viszonylag állóvíz állapotot bolygatta fel talán forradalmian elsőnek a szexfilmek, televízió műsorok kilencvenes években betörő folyama, társulva az iskolában már korábban létező nemi felvilágosítás viszonylagos, tétova, ám mégis valós gyakorlatával a falusi gyermekkor világában is, a hagyományos székely társadalom világában.

Konkrétabban az egyébként hagyományos, de sajátos gyermekkori szexuális kíváncsiság és érdeklődés alakulásában semmihez nem hasonlítható fordulatot hozott a szexfilmek előbb belopakodása, később betörése, a szex és pornólapok behozatalának, terjesztésének felszabadult lehetősége. Mindezek a felnőttek társadalmára is ugyanúgy hatottak: egyfelől kikezdték, de nem a rozsda vagy szú lassúságával (!), hagyományos szexuális szokásaikat, szemléletüket, erkölcsüket másfelől megosztották és konfliktusokat gerjesztettek és gerjesztenek a nemzedékek között a nemiség megítélése, gyakorlása, a nemi kultúra és erkölcs terén. Ebben a jelenségben látom elsődleges társadalmi okát a nemiség, nemi erkölcs, mindennapi szóhasználat és viselkedés zuhanásának. (Középiskolai tanárként feltűnt, hogy főleg a hétfői, de nemcsak, első órák alatt sok az álmos, ásítozó diák. Most nem részletezem, de megtudtam, hogy hétvégi program gyanánt szexfilmeket néznek, pornó kazettákat cserélnek (könyv helyett!), szünetekben ezekről folytatnak eszmecserét, padok alatt küldött cédulákon ezekre hívják fel egymás figyelmét.)

A társasági élet egészen új jelenségeként jegyeztem fel az 1989 előtti időből, amikor az erre alkalmas technikát csak titokban birtokolták néhányan, hogy több házban, ősztől tavaszig, marosvásárhelyi, farkaslaki és székelyudvarhelyi videósok szex- és pornókazettákat vetítettek a téli hónapok idején zártkörű, bizalmas, többé-kevésbé törzsközönség előtt, 100 lejes belépti díjért. (A mozijegy ára akkor még 3-5 lej volt.) Ezeket kisebb-nagyobb eltéréssel, közmegegyezéssel vagy titokban, kíváncsisággal vagy megbotránkozó ellenérzéssel csaknem mind a három nemzedék látta. Ezen jelenségek közvetlen vagy közvetett gyermekszempontú következményeiből idézek:

„Olyant hallottam, itt nem messze, hogy az apja nézi a szexfilmet s a leányka es nézi. Első osztályos."

– „Elmondom, amit nekem egy alkalomkor elmondott.

Azt mondja nekem, hogy »tudja-e keresztanyja, ott vótunk mámánál, a másik onokatestvéreimmel s neztük a pornó filmeket.« Így, szó szerint! Pornófilm. S mondom, tetettem magam, hogy te I. én még ezt nem es hallottam. Az milyen? »Há keresztanyja, maga azt el se tudja képzelni, hogy azok milyenyek.« Hát akkor, méges na, valamit mongyál. S azt mondja nekem, »de azt tudja-e, ez éjjel vót, s mü felebredtünk. Akkor néztük. Met ángyika békapcsolta, s mü es néztük.« S mondom, jó na, de..., milyen vót? Kíváncsi vótam, hogy lám, mit látott. Azt mondja nekem, »tudja-e, mi vót? A néni a bácsinak a petit megszopta, leszopta, s a bácsi a seggibe bédugta.« S erre egyet kacagott. S mondom neki, menj el, az nem lehetett úgy, nem jól láttad. S azt mondja, »de úgy vót. Met én még olyant es láttam, azt mondja, hogy rendesen szexeltek, s csinálták a gyermeket.« Ezt a divatos szót használta, így, ahogy mondom: szexeltek.

A legtöbb szülő megengedi a gyermekeknek, hogy ilyeneket nézzenek. Arra a kiírásra, hogy 12, 14, 16-on alóliaknak nem ajánlott, arra nem adnak semmit.

Én teljesen szükségtelennek tartom az ilyen filmeket, mert ebből alakul ki ez a sok minden, hogy mindent látnak a gyermekek, mindent ki akarnak próbálni igen hamar, hogy ha már láttam, lám milyen. Én azt se tartom helyesnek, hogy az úton mennek, nem bírnak elmenni egy húsz métret anélkül, hogy essze ne álljanak, hogy ne fogják essze a feneküköt, mintha essze vónának ragadva, a szájikba bényomják a nyelvüköt le hasukig, ott az úton tíz percekig, s akkor mejen tovább, s újból. Gusztustalan. Mindennek megvan a maga helye s a maga ideje. Mi ezelőtt ilyent se nem csináltunk, se nem láttunk. Szeretni egymást lehet. De nem így, az úton. Nem tud elmenni száz métret enélkül. Mi ki kellett bírjunk heteket, me hetekig nem találkoztunk. S kibírtuk. De akkor vót érdekesség benne. Most mi van érdekes a házaséletbe, a nászéjszakába? Akkor alig várta mind a kettő". (N. 68)

„Hallom most es, Magyarországról es, hogy miket mutatnak ezek a *barabará*k [ti. parabola antennák]. Hát azt mét kell nézni?! Utálni való!" (N.78)

„Hamarabb es elkezdik a nemi életet. S a beszédjik es olyan mosatlan lesz. A leánykáknak is. Bűntudat nélküliek lesznek a mai fiatalok. S ez a tévé hatására. Ehhez jön a diszkó. Nem tudják, hogy eddig, s nem tovább." (N. 45)

A szexlapok egyedi, alkalomszerű becsempészése időben megelőzte a televízió megjelenését és, meglátásom szerint, egy előzmény nélküli társasági élet, de a falusi perverzió

gerjesztője is volt. Ebben a vendégmunkások játszottak szerepet, akiktől kéz alatt lehetett vásárolni vagy ő maga hozott ajándékba, máskor meg kölcsönözte.

„Valahonnat örökké bészereztek egyet-egyet, s aztán nézték. Egymásnak odaadták, s ott mulattak rajta. Nevetgéltek rajta. Megjegyzéseik vótak: például vótak olyanok is, akik nézték az olyan jeleneteket, hogy ott...[szégyenkezve] szoptak. Most má elnézést, de... Voltak olyanok, hogy azt elítélték. A másik azt mondta, hogy nem hiszi el, hogy ilyen létezik, hogy ilyen megtörténhetik, csak így lerajzolják vagy lefestik... Aztán volt, amelyik mondta még azt es, hogy megpróbálná. Hogy lássuk, ez milyen?" (N. 70)

A változások jelenségeit csak felvillantva, de a teljes kutatás alapján elmondhatom, hogy a paraszti társadalomban a gyermek manapság a nemiség sok vonatkozásában koraérettebb, mint városi társai. A civilizációs hatások, a hagyományos paraszti belenevelődés rendszerébe vegyülve (pl. az állatok párzásának, ellésének közvetlen megfigyelése), a gyermekkori, aztán a serdülőkori nemi kultúra és viselkedés szokatlan elegyét hozták létre. Más úton, más módon, más eredménnyel.

Mindezek hatására a serdülőkben kialakult egyfajta fölényeskedő magatartás az egyre bátortalanabb szülői intéssel, felvilágosítási szándékkal szemben. Ami korábban nem történhetett meg! És ez is erkölcsi változás: a szülők pszichikai terror, zsarolás alá kerülése. A 10-12 éves leánykák „odahajigált szavakkal" válaszolnak az anyjuknak: „Maga a tyúkot tojni ne tanítsa!" Az általános felháborodás ellenére egyre több a szemet hunyó, szemet hunyni kényszerülő szülő.

„A kapuba megáll az a 15 éves lejánka egy gyermekkel [ti. serdülővel], a szülő jár-kel az udvaron, más az úton, s ők esszeállnak, esszebúnak, negyed órát úgy essze vannak ragadva, hogy azt se tudod, hogy hányan vannak egy csoportba, s kimejen a szülő s egymással nem törődnek. A fiú áll a biciklinek háttal, a lejánka felteszi a lábát a biciklire, a vázra, bécsipi a legényt a lába közi, s ott csókolóznak, a 15-16 éves lejánka! Mejen az apja mellette el, semmi kukk. Sőt három napokig elengedi, hogy kihálnak. Hát én, amikor a férjemmel ki vótunk hirdetve, s el akartunk menni piros kokojzáért, el nem engedett édesapám, csak úgy, hogy reggel mész, s este jössz. Ha ki kellett hálni, nem engedett el. Pedig ki vótam hirdetve, mentem férjhez. Na! Ennyire más. Most mennek, nemcsak a 16 éves lejánkák, hanem kisebbek. Elmennek kirándulni fel az erdőre, s kihálnak napokig. Hát elképzeli-e, hogy mit csinálnak ott éjjel. A biztos, nem alusznak. Szivaraznak, az italt es megigyák, s ezt magunkról tuggyuk, hogy ha az ember italt iszik, má szabadul fel. Másabb má gondolkodása, s mindene. Akkor az a tizenéves gyermek, mikor italt fogyaszt, a tévéből emlékszik, hogy mit látott, akkor megpróbálja: lám, kíváncsiságból es, hogy es néz ki?" (N. 69)

„Van olyan szülő, hogy a fijának óvszert veszen. Tizenöt-tizenhat éves gyermeknek. Nem szégyelli azt elmondani egy szülő, hogy óvszert vett a gyermekinek! Más előtt elmondani! Sajnos, így vátozik el minden. Én, ahogy felnőttem, én ezt halálomig viszem. Evvel a szégyenlősséggel." (N. 72)

„Ezt a sok televíziót hibáztatom. S azt, hogy így megengedtek mindent. Az iskoláknál es az, hogy nem szabad a gyermekhez hézanyúlni, nem szabad fegyelmezni, csak szóval,

de finomval (!), me hanem visszaüt a gyermek. Képes a gyermek szembeálljon a tanárával vagy tanyítójával. A tanárok félnek a gyermekektől. Há ez nem volt. Ezek a mindenféle filmek, a sok diszkó. Met a diszkó szülte a legtöbbet. Me lesötétítnek, a világon minden rosszat elkövetnek...Ezek csinálták. A mulatság sem úgy van, mint régen. Minnyá oda vagyunk kerülve, hogy a templomba sem bírnak csendbe ülni." (N. 74)

„Mensz az úton, vagy nyitod ki a kaput, s látod a kotont eldobva. Hát azt nem egy nagy férfi dobja el! Ez csak gyermekmunka az ilyen." (N. 67)

„Most nem szégyellnek abszolút semmit. Sajnos, hogy így van. A legtöbb helyen. Vannak olyanok, hogy ott a szülő megkapja a szobába őköt, s még a szülőre ráordítanak, hogy pucoljon el innet. Ilyenek lettünk, tanár úr. Mü pedig öregekül úgy szégyelljük. Ha megszidja egy szülő vagy nagyszülő, azt mondják, ők most fiatalok, most ez a divat. Az állapotosság, az a divat. Ezelőtt es volt, de gyérebben. Akivel megtörtént, azt a fődig lenézték." (N. 65)

A szüzesség/ tisztaság a mai közfelfogás egy része szerint divatjamúlt, anakronisztikusnak ítélt állapot. A paraszti társadalom még mindig erős családcentrikus, hagyományos erkölcsi normákon nyugvó szemlélete szempontjából azonban a szüzesség kérdése távolról sem ennyire egyszerű, kézlegyintéssel elintézhető probléma. A szüzesség meglétének vagy elvesztésének a házasságkötés tervbe vételében, házasságkötésben, családszervezésben, családi bizalom, béke és harmónia viszonylagos garantálásában, illetve az ebből eredő esetleges viszályok megelőzősében, kivédésében, főleg az első gyermek elfogadásában, együttélésben, társasági, közösségi életben stb. számtalan szövődménye van. Éppen ezért, az előző és mai nemzedékek értékítéletének színét és fonákját is tekintve, a szüzesség elvi és gyakorlati szempontból egyaránt ellentmondásokkal terhelt vetülete része a nemi kultúra, nemi erkölcs, a szexuális élet egészének. Távolról sincs (és valószínű még sokáig nem lesz) konszenzus abban, hogy „ki verje le előbb a harmatot".[2] És jó-e, ha idejekorán leverik? Ebből a szempontból is a paraszti társadalom elkülönül társadalmunk valamennyi kisebb vagy nagyobb rétegétől. Ugyanakkor a paraszti társadalmon belül feszültséget és megosztást, mély ellentmondásokat és meghasonulásokat generáló tényező. Kinek a szava, kinek az igaza, kinek az erkölcse a jobb válasz az igen-re és nem-re?

A fiatalok egy részének szabados viselkedése továbbra is a szülők, az idősebb nemzedék (45-50 évtől felfele) ellenállásába, rosszallásába ütközik. Az egyház tehetetlen az új helyzettel, vagyis a hagyományos erkölcsi normarendszer lazulásával, megszegésével szemben. Az idősebb nemzedék és az egyház képviselői is úgy látják, hogy a hagyományok, elvek oldódása elsősorban a magyarországi példák hatására történik, ám olykor nehéz szívvel hozott kompromisszumokra kényszerülnek.

„Most a fiatalok együtt élnek valamennyit Magyarországon, s akkor hazajőnek, s el kell a szülők miatt járják az útját az esketésnek, s a pap nem akarja, »Eh! Nem számit, menyünk vissza, s ott megesketnek«. Na, így felelnek. S ezért, hogy egy kicsit esszefogják

---

[2] Jóhiszeműen elmosolyodom, hogy mennyire telitalálat ebből a szempontból is Vajda Mária könyvének címe: *Hol a világ közepe?* (1988)

a családokot, ezeket a fellépéseket el kell fogadják. Megesketi, s három-négy hónap múlva keresztel." (N. 67)

Azonban a fiatalok, de a közösség jórészének a felfogása, magatartása, ítélete a nemi tisztasággal szemben egész sor gazdasági, társadalmi, kulturális okokra is visszavezethető:

„– Azután kezdett minden változni, hogy kezdtek a fiatalok elvándorolni.[3] S akkor iskolába, s munkahelyre, s nem voltak szem előtt. S a szülők se kezdtek úgy reafigyelni a gyermekekre. Met a kollektivizálással egyebet se osztottunk, ha kettő esszekerült, hogy most aztán hogy lesz, s mind lesz. S ez a sok jövés-menés a vonatokon, szabadon, s nem volt fegyelem, aztán béjött, hogy megverni sem lehetett a gyermeket, se semmi... S aztán a televíziók még belépótoltak, met abba millió-egyet láttak s látnak. Pedig a szüzesség elvesztésének volt s van következménye. Irgalmazzon az Isten annak a menyecskének, aki az ura előtt nem tud elszámolni a múltjával." (N. 75)

Mi történt tehát ezen a téren az utóbbi évtizedek során és miben mutatkozik egy másfajta nemzedéki konfliktus?

A hagyományos közösségben szokatlan gyorsasággal változott az általános hagyományos értékrend. Az idősebb nemzedék nem tudja feldolgozni – sem mentálisan, sem pszichikailag – azt, amit lát és amit hall szexualitás terén az utcán, a szomszédban, a templomban, a tévében stb. Eddig nem tudott, nem ismert erotikus, szexuális szokások, viselkedések, erkölcsök özönével szembesül[4]: szexualizált test, -öltözködés, ruházat, szemérmetlenség, erotikus helyzetek – hosszan tartó csókolózás – utcára, nyilvánosság elé vitele, a tévében látott nemi aktusok, pornográfia stb.

Radikálisan megváltozott a mai fiatalok nemi viselkedése a mai középkorú szülők, nagyszülők, idősebb nemzedék hagyományos normáihoz viszonyítva. Például az esti, éjszakai kimaradás, elhálás, udvarlási szokások, szemérmetlen testi közeledés, szülői intelem semmibe vétele. Ezekkel szemben jelentkezik az utóbbiak elítélő, bíráló szóáradata, vehemens visszautasítása, megvetése, a verbális undor, belenyugvás, tehetetlenség stb.

Miért viselkednek másképpen a mai fiatalok?

Számtalan tudomány keresi a választ: pszichológia, szexuálpszichológia, pedagógia, szociológia, teológia (pl. Földényi 1991, Graft 1992) stb. Elfogadott, hogy az általános korai nemi érés az egyik oka.

Néprajzos szemmel vizsgálódva a korai társadalmi érésnek, pubertásnak is köze lehet mindehhez, amit szerintem az átmeneti, beavató rítusok túlzott kiterjesztése fokozott fel társadalmi szinten. Az egyházi, vallási, iskolai átmenetek korábbi szerény rítusait ma eltúlzott ünnepséggel, tisztelet- vagy díszebédekkel, költséges, nemre szabott, ahhoz igazított ajándékokkal toldják meg. A gyermeket, a serdülőt hamarabb tekintik a szülők is, a társadalom is felnőttnek, társadalmi szerepét felülértékelik, sőt licitálják, mint ahogy kijárna neki. Ha az

---

[3] Ezek a gazdasági, társadalmi, művelődési folyamatok az 1960-as években indultak. A legnagyobb lökést a kollektivizálás adta.

[4] Jellemző a nemiségre, szexualitásra vonatkozó eddig ismeretlen szavak nem ritkán komikus hangalakja: pl. dénes (DNS) vizsgálat az apaság megállapítására.

egyikben kiváltságot sugallnak a tudatába, a nemiség terén is ugyanaz alakul ki benne, illetve már azt revendikál magának. Minden átmeneti szokás a rítusok idejére (pre- és liminális időszakára) kiváltságokat biztosít az átmenetet megélőnek. Ezek sorába észrevétlenül a nemi tabuk feloldása is belekerül. Belekerül a szülői tehetetlenségből eredő szemet hunyás is.

Azzal is számolnunk kell, hogy nő a nemi, biológiai érés és a házasság, családalapítás közötti időszak. Az első előre jött, a második kitolódik vagy elmarad. Ma arról is beszélnek, hogy a házasságot a párkapcsolat veszi át. A falusi társadalom urbanizálódik, amihez társul az ingázás, a városi iskolába való járás, ami egyben a szülői ház befolyását erodálja, gyengíti.

A fiatalok nemi viselkedése megváltozásának érdekes okát abban is látom, hogy a fiatal szükségét érzi társadalmi fontossága, (ál)maturizációja bizonyításának, amit a korábbi nemzedékek házasságkötéssel, munkavállalással, családalapítással bizonyítottak és fogadtattak el. Ami ma történik, az az idősebb és idős nemzedék szemében társadalmi rendetlenség és felfordulás (vö. Farkas 1975: 291). A serdülő úgy gondolja, illetve bizonyítani akarja, hogy felnőtté, biológiailag, társadalmilag éretté vált. Aztán ki van téve az ámítások özönének, melyek az önámítást sugallják, a nemi teljesítmények kíváncsisága és vágya bűvöletébe kerül.

Az idősebb, idős, még a fiatalabb szülők nagy „kiborulása", hogy a gyermeket, serdülőt, fiatalt családon kívüli környezete irányítja, és ebbe beleértendő szexuális viselkedésük, kapcsolataik is. A szexuális elvek, normák egyre inkább nincsenek összhangban az idősebb korosztályok szexuál-erkölcsi normáival és elveivel.

Lényeges változást tapasztaltam a paraszti erotika és nemi erkölcs alakulása tekintetében a házasélet keretében. A gazdasági, társadalmi stb. változások Csíkszentdomokoson kialakították az eléggé népes „tétlen asszony" kategóriát. Ennek a jelenségnek egyik termékeny előidézője Balánbánya volt: az aktív férfi nemzedék jelentős része itt végzett pénzes, de férfipusztító munkát. Ennek közvetlen társadalmi és gazdasági hozadéka volt, de közvetve a nemi kultúra, nemi szokások, nemi erkölcs irányába is lényegesen kihatott. A szerény családok gazdasági gyarapodásáról, a középkorú férfiak korai, szilikózisban való haláláról van szó! Egyfelől a bányában jól kereső férfiak feleségei felszabadultak a nehéz mezei munka alól, több szabadidőt, több mozgásteret kaptak. Ők Csíkszeredába, Gyergyószentmiklósra kezdtek járni vásárolni. Másfelől gyarapodott a fiatal özvegyek száma. Egy másfajta szexuális stratégia, másfajta szexualizálódás alakult ki. A fiatal özvegyek jelentős száma nem ment újra férjhez, mert magas nyugdíjhoz jutott. A hallgatóságra bízom, gondolják tovább ezt a helyzetet.

1989 után újabb jelentős fordulat következett be. A házastársak közül sokan, kezdetben a férjek, az utóbbi években az asszonyok/feleségek külföldön, elsősorban Magyarországon kezdtek dolgozni. A családi pusztulás gerjesztője lett: ha férfi a vendégmunkás, „neki egykettőre meg van adva a lehetőség a nőkre, a félrelépésekre", amiből gyakran az következik, hogy esztendőbe 2-3-szor látogat haza a feleségéhez, gyermekeihez, „pénzt es nemigen küld". Sok baj van emiatt: féltékenység, veszekedés, válás, és mindezek hátterében az oda-vissza pletyka mint intrika generáló, családi, közösségi békét fertőző tényező. Ha pedig az asszony a munkavállaló, róla „olyan hírek es jőnek, hogy esszefogott egy-egy férfivel..., hogy a bácsi [ti. a gondozott idősebb férfi] megkényszergette a fehérnépet. De jó pénzeket hoznak haza." (N.

72) A férfi–nő viszonyában lényeges fordulat az is, hogy a családok többségében az asszony több pénzt keres, mint a hagyományosan családfenntartó férj. Ezt is tovább kell gondolni.

Ki gondolná, hogy a kollektivizálás, egy másfajta hierarchiára épülő gazdasági, szervezési szerkezet, új és másfajta helyzeteket teremtett a félrelépések megejtésére és a falusi „szocialista" (nemi) korrupció melegágya lett!? A magángazdaság megszűnt, a szezon munkálatokat nem a családfő szervezte, irányította, hanem új gazdasági szereplők: brigádosok, csoportvezetők. Mind férfiak! A munkaerő többnyire nő volt. A csoportvezetők és brigádosok vezették a napi teljesítményt, adták rá a „pontok"-at. Tőlük függött az őszi osztalék. Később a nyugdíj.

„Egy olyan asszont tudok, hogy 16 éve van a kollektívába. Papíron! Ha valaki járt a kollektívába, ejisze én jártam a legtöbbet, de én azt az asszont nem láttam tizszernél többet bent dolgozni. De az es olyan vót, hogy lehetőséget ő tudott adni arra, hogy legyen találka. Úgyhogy a 16 évet az ilyenyekből kapta. S nyugdíjat es erre kap. Vót úgy, hogy egy találkával megvett hat évet, ott az irodába." (N. 76)

A falusi típusú prostitúció egyre modernebb változatban összefonódik a pénzmosással.

„Aztán vannak özvegyasszonyok, akik alkalmi fizetségért megengedték: egy-egy szekerecske tűzi fáért, a kert felszántásáért, valamilyen terménynek a hazahozataláért..." (N. 66)

Az előbbi törlesztési formák mellé felzárkózott az ajándék és a pénz. A tárgyi ajándékokra (ékszerek), többletpénzekre azonban magyarázatot kell adni otthon: ekkor indul be a pénzmosás kifinomult, a falusi társadalmi szerkezetre épülő, a komikumot egyáltalán nem nélkülöző, ám mégis elmés gépezete.

A nemi kultúra változásinak sorában mentális, pszichikai, szóhasználati módosulás következett be a modern óvszerek használata tekintetében is. Kiemelném a leghétköznapibbat, a gumióvszert: beszerzésének, használatának körülményessége, gátlásossága, tolvaj neve két generáció nemi kultúrájának komikus konfliktusát jeleníti meg:

„Most lássa-e, a fiatalok hogy felszabadultak? Milyen szertelen világ lett? Akárki megveheti. Én például a boltba, jaj kell kacagjam!, úgy három éve, egy este ott vótam, s béjő egy legén, s aszongya, hogy »Krisztina néni, kérek egy *gumicsizmát*!« Krisztina erre azt mondja, »csokoládést-e vagy eprest?« Nahát, tanár úr, mondja meg! Az mét kell csokoládés vagy epres legyen?! Gumicsizma!? S a bótos tudta egyből!, hogy mi az a gumicsizma! Dehát azt nem nyalják, ejisze?! Vagy előbb megnyalják? Mitől jó az, na mondja meg, hogy ezek a kottonyok, me magyarul rendesen kottony a neve, epres-e vagy csokoládés? Me aztán a legénynek valami csomagocskát kiadott, s az elment. S kérdem, te Krisztina, ti gumicsizmát es árultok-e? Milyen gumicsizmát kért? Hát ez élelmiszer üzlet! S akkor mondja, hogy »Zsuzsa néni, kotton, csak így kérik a fiatalok, nem mondják, főleg az ilyen öregasszony előtt, mint maga es!« S mondom, de azt kérdezte, »epres-e, vagy csokoládés«, há avval meg van-e tőtve a kottony? Vagy csak olyan illatja van-e? Vagy az valami gerjesztő? Krisztina kacagott úgy, hogy vége vót az életinek. Aztán vót a másik bótos, ott fejjel. Avval nagy barátnő vótam. Mondom, »Mari, gumicsizmája van-e?« S erre azt mondja, »magának kell-e?« Egyből tudta az es, miről van szó. S kérdem, há magától es úgy kérik-e? S azt mondja, »úgy hát! Van vaniliás es, epres es...« Hát ez olyan hülyeség!

Szóval, fel vannak a fiatalok így szabadítva. Most az élelmiszer boltokba mindenféle hülyeséget árulnak." (N. 69)

Az idősek nemi kultúrájának alakulásáról nem szóltam, noha a mai gyermekek, serdülők, fiatalok nemi viselkedésén felháborodó idős nemzedék mentalitásának kétarcúságát, mint változást is megtapasztaltam. Az aludni nem tudó, korábban olvasót morzsolgató, imádkozó asszonyok időtöltő szokásai éjszakai televízió-nézésbe fordul át:

„Most én is azt kitapasztaltam, s az özvegyasszonyok es (!!!), hogy amikor nem tudok aludni, kapcsolom körbe a tévét... A szomszédasszonyok es mondják, hogy milyen mocskos filmeket mutatnak, s miket csinálnak... Hogy a nők es mit csinálnak egymásnak, a férfiak es: masszirozják s nyalják egymást, s úgy. Két fehérnép! Mostanig nem tudtam azt, hogy mi a meleg, s ilyen vagyok s olyan vagyok, na, ott meg lehet tanolni, s látni. Én elszunnyodok, s ha megebredek valamiét, aztán többet nem tudok visszaaludni. Akkor sokszor kénozom a szemeimet, s hordom körbe a tévét. Hát én megmutatom magának, tanár úr, melyiken vannak ezek. Hogy melyik adást nézze maga es. [keresi] Na, ezen vannak az olyan filmek: *Muzik*. Ezen. Tizenkettőkor kezdődnek a csóré menetek. Minden éjen. Kíváncsi vótam, hogy a nők mit tudnak csinálni egymás között. Met a nemi dologhoz ahhoz kell egy férfi s egy nő. Evvel így születtünk. Ez ezelőtt mét nem vót?! Melegek s hidegek!? S ilyen homokosok, s homoktalanyok [indulatosan]. Mét nem vótak?! Ezek hogy lettek most a demokráciába?! Hol vótak mostanig? " (N. 69)

Összegezés helyett megállapítható, hogy a falusi nemi kultúra és nemi erkölcs társadalmilag, kulturálisan, gazdaságilag kiemelten determinált, és ez fordítva is igaz. A nemi kultúra változásai, mint valami szeizmográfok jelzik a gazdasági, társadalmi, kulturális élet rengéseit, rezgéseit. Eme műveltségtükröző képessége tehát kétségtelen.

Irodalom

BALÁZS Lajos
2009 *Amikor az ember nincs es ezen a világon. Paraszti nemi kultúra és nemi erkölcs Csíkeszentdomokoson.* Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda (II. kiad. 2010)
BÁLINT Sándor
1943 *A parasztélet rendje.* Singer és Wolfner Irodalmi Intézet RT Kiadása, Budapest
FARKAS Gyula, dr.
1975 Akceleráció, szexuális nevelés és felvilágosítás. In: Gegesi Kiss Pál (főszerk): *Ifjúság és pszichológia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 283–300.
FÖLDÉNYI F. László
1991 Az elveszett egyensúly (előszó). In: Ortega y Gasset, José: *A szerelemről*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 7–20.
GRAFT, Wilhelm
1992 *Szexualitás – házasság – egyház*. Bencés Kiadó, Pannonhalma

LUKÁCS László

Szent István király a moldvai magyaroknál

Újsághír a közelmúltból: „A moldvai Tázló-patak völgyében fekvő csángó-magyar faluban, Pusztinában augusztus harmadik vasárnapján tartották meg az évi bérmálást a hagyományos szeptember eleji helyett. A iaşi-i (jászvásári) római katolikus püspök ez alkalommal több mint háromszáz helybeli fiatalt bérmált román nyelvű istentiszteleten a magyarságához talán legjobban ragaszkodó csángó faluban, ahol a sorozatos kísérletek ellenére a templom védőszentje napjainkig Szent István király maradt." (*Magyar Nemzet* LIX. 207. 1996. szeptember 5. 11.)

Szent István és Szent László magyar királyok tisztelete erősen gyökerezett a moldvai magyarok emlékezetében (Gunda 1988: 23). Magyarországot a Moldvában élő magyarok Szent István országának nevezték (Gunda 1989: 269). Körükben, a Bákó melletti Lujzikalagorban az 1950-es években Kallós Zoltán egy István királyról szóló balladatöredéket gyűjtött (Kallós 1958: 51; Vargyas 1976: II. 573; Magyar 2000: 165–166). Szövegéből arról értesülünk, hogy az ellenség érkezésének hírére István király napkelet és napszentület, azaz nyugat felől is összetrombitálja katonáit, s indulnak a dusmány, az ellenség elébe:

1. Magyar István király,
Országunk istápja,
Felköté a kardját,
Vevé trombitáját.

2. Kiment zajtójába,
Zudvarába lépett,
Hangozá keletre,
S napszentületére

3. Hogy gyüllyenek össze
Az ő gyermekei,
Az ő gyermekei,
Hadbéli fiai.

4. Össze es gyülének.
Fegyver alá tette
S háboruba indult,
Dusmány eleibe.

A moldvai magyarok farsang végi mulatságának Szent István király napjai, nagykirály napjai a neve (Wichmann 1907: 287–289, Róheim 1925: 207–208, Lükő 1936: 52, Lükő 2002: 77–78, Magyar 1998: 210, Magyar 2000: 100–104, Harangozó 2001: 288). Görögkeleti-ortodox egyházi hagyomány szerint a nagyböjt nem hamvazószerdán, hanem előtte való hétfőn kezdődik. A római katolikus moldvai magyarok farsangjának megnyúlását egy mondával magyarázzák: Szent László a tatárok ellen harcolt, és nem ért haza a

farsang végére. Engedélyt kért a pápától, hogy ő is megünnepelhesse a farsang végét, kapott is két napot. Moldvában a magyarok azóta mindig két nappal később kezdik a böjtöt, mint a románok. Kissé eltér ettől a monda Románvásár környékéről, Szabófalváról és Jugánból ismert változata. Ennek Szent István király a főszereplője, aki nem a pápától, hanem Istentől kéri a farsang meghosszabbítását.[1] Szabófalván Szent István király napjain a fiatalság a mezőn táncolt, álarcba, maskarába öltözve mulatott. Románvásár környékén Szent István igen népszerű volt. E vidék egyik legrégibb faluja, Kickófalva templomának korábbi védőszentje, egyúttal a falu névadója Szent István magyar király. A település neve korábban Steckófalva volt, a Steckó pedig az István név szlávos becéző alakja. Az előszeretettel látogatott kickófalvi Szent István napi búcsúk is hozzájárultak a nagykirály tiszteletének terjedéséhez. Bákó környékén Pusztina és Gajcsána templomát Szent István király tiszteletére szentelték. Így érthető, hogy a főként e két községből 1944-ben a Baranya megyei Egyházaskozárra települt moldvai magyarok körében is Szent István király szerepel a farsang meghosszabbításának mondájában. Az 1920-ban Gajcsánán született Gyurka Mihályné így mondta el:

„Hát István király hosszabbította meg a húshagyatot, mert nem ért haza a családjához vasárnap estére, hanem kedden estére ért haza, úgy, hogy ő vasárnap este kellett vóna megtartsa, de közben kedden este ért haza, és akkor tartotta meg a családjával együtt a húshagyatot, mert katolikus ember vót" (Bosnyák 1971: 182; Bosnyák 1980: 54).

Kelgyeszten (Nemc m.) 1999-ben egy másik változatát Harangozó Imre gyűjtötte, Keláru Agata (szül. 1933) mondta el: „A natykilár hazajütt e verekedészbül . A zasszony, nípe nekie akkor adódik vala. Akkor mondták neki: hiába mencc haza, a zasszony adódik. Akkor elment a kapuhoz sz mondta, küldjön a nyirásza [menyasszony] neki egy pahar bort! Elhozták e pahar bort neki esze ű megitta e bort sz belétette a gyűrűjit. Bétette e paharba! Mondta nekik, vigyétek a nyirjászának! Adjátok el nekie! Eladták nekie, bénézett e paharba sze meglátta a gyűrűt. Akkor lehajtotta a rongyait! Mongya, nekem többet nem még nunta [esküvő] immán, nem még izé, ke eljött a társzam! Sze elrontották a nuntát. Nem még vót nunta. Sze elvevődött eszment a királval, mellik hazajütt a zarmatából, s hazajütt a verekedészbül. Sz ű megkapta a népit, sz akkor kérte ki a zisztentül, kért két napat, hogy kedvelljen ű isz. Sz onnat van ez a két nap. Kedvelt a királ!" (Harangozó 2001: 288).

Kutatóutam első állomásán, 1994 májusában, a Tázló menti Pusztinában Lackó György Katalin (szül. 1931) és László Istvánné Barta Ilona (szül. 1923) templomuk búcsús énekével fogadott:

---

[1] A húshagyat Szent István magyar királyhoz kapcsolódó mondája Lészpedről és Lujzikalagorból: Bosnyák 1993: 7.

Ó, Szent István dicsértessék,
Mennyben s földön tiszteltessék!
De főképpen nálunk ma,
Országoknak oszlopa!
De főképpen nálunk ma,
Mint országunk oszlopa!
Kérünk, mint a pásztorunkat,
És az első királyunkat:
Szent István, nézz mennyből le
A szép magyar népedre!

Sok sánta vette járását,
Sok siket nyerte meg hallását,
Némák kezdtek szólani,
Siketek is hallani.
Némák kezdtek szólani,
Siketek is hallani.
Kérünk, mint a pásztorunkat,
És az első királyunkat:
Szent István, nézz mennyből le
A szép magyar népedre!

Boldogságos Szűzanyánknak,
Mint magyarok asszonyának,
Föláldoztad házunkat,
Szentelted koronánkat.
Föláldoztad házunkat,
Szentelted koronánkat.
Kérünk, mint apostolunkat,
És az első királyunkat:
Szent István, nézz mennyből le
A szép magyar népedre!
Szent István, nézz mennyből le
A szép magyar népedre!

A két pusztinai asszony elmondta, hogy a Szent István király éneket akkor énekelték: *mikor eljártunk Magyarországra. Itt is tudták nálunk is, de régebben. Szokott búcsú lenni, csak nem fújjuk ezeket az énekeket magyarul. Templomunk felszentelve Szent István királynak a nevire. S akkor annak a búcsúját üljük.* Jó hangjukat, szép éneküket dicsértem, mire a válaszuk: *Hang az van, pedig mindenütt kell hallgassunk, nem tudjuk magyarul fújni, csak románul kell. Magyar énekeket, imádságokat tudunk sokat,*

csárdást is, polkát is. Az 1991-es pápalátogatáskor ezer moldvai magyarral együtt énekelték Budapesten. Jáki Sándor Teodóz a Gonosz tettének tulajdonítja, hogy bár a Szentatya látogatására ezt az éneket minden résztvevő magyar megtanulhatta volna, de kimaradt a pápalátogatásra kiadott *Csángómagyar daloskönyv* énekei közül (Jáki 1998: 388). A hatalmas méretű, gazdag tartalmú könyv első éneke az Óh, hol vagy magyarok tündöklő csillaga... kezdetű, közismert Szent István ének, amit Klézsén, Lőrinc Györgyné Hodorog Lucától gyűjtöttek 1987-ben (Seres–Szabó 1991: 31–32). Hodorog Luca tudta az Ó, Szent István dicsértessél... kezdetű népéneket is, ahogy arról Jáki Sándor Teodóz hírt adott: „Mikor Kallós Zoltán az 1980-as években elvitte Kolozsvárra a klézsei Hodorog Luca nénit, és ott megénekeltette, a hallgatók nem tudtak betelni a népének szövegének és dallamának szépségével, hát még remek előadásával...” (Jáki 2003: 102).

Lészpeden a tízéves Estyók Mónika és édesapja, Estyók Anti (szül. 1951) énekelte magnetofonra az Ó, Szent István dicsértessél... népéneket. A kislány édesanyjától, az édesanya pedig, nem kis meglepetésemre a Moldvát járó, fotózó, néprajzi gyűjtést végző Csoma Gergelytől tanulta az éneket: *A könyvből tanultuk meg, a dallamot tanultuk Csoma Gergelytől. Ő énekelte a dallamot. Van nekünk kicsi könyvünk, régi könyvünk, amiben megvan az ének, és nem tudtuk a dallamot. Ott van anyósomnál.* Arra, hogy a folklórgyűjtők visszahatnak az adatközlőkre, egy másik példa ugyanehhez a Szent István énekhez[2] kapcsolódóan: második versszakát Domokos Pál Pétertől kapta a pusztinai Nyisztor Mihályné László Ilona (Jáki 2003: 104).

Brlacun Máriával (szül. 1945) Pusztinában, a Tázló partján beszélgettem. Éppen befejezte a mosást a patakban. Testvére Csíkszeredában lakik, lánya ide ment férjhez egy románhoz, aki megtanult magyarul, fia Sepsiszentgyörgyön él. Kérdésemre, melyik községekből jönnek Pusztinába a Szent István napi búcsúra, Lészpedet, Frumószát, Szaloncot, Szerbeket és Lujzikalagort említette. Vendégségbe rokonok, barátok érkeznek. Árusok is kínálják portékáikat a templom előtt. Brlacun Mária közlése: *Szent István onnan való, magyarországi. Szépeket mond róla a pap. De most errefelé, most mondják, amióta nincs Ceauşescu. A búcsúkor sem énekelnek semmit magyarul Szent István királyról. Tudják mamáink, anyuink a Szent István királyról szóló énekeket. Vannak most is öreg fehérnépek, ők erőst szépen tudják, s úgy szeretem én is magyarul, csak kétszer-háromszor kellene énekelni, s akkor tudnám. A somolyói búcsúra tavaly mikor kimentem igaz, hogy mikor kimentem hamarébb, na erőst nem értettem, na az imádságot tudtam már, megtanította nekem édesanyám magyarul. A testvérem ott van szolgálatban, oda férjhez is ment. Minden esztendőben megyek Csíkszeredába. Az első esztendőben nem értettem jól, de a másodikban aztán kezdtem tanulni, aztán értettem, amit a papok prédikáltak, erőst jól értettem. Szeressük, mert én olyan iskolát is tanultam, én magyar iskolát, de aztán ha felromlott ez az izé, akkor túlmaradt a magyar iskola, s én többet nem*

[2] Diószényben Petrás Mária énekelte: Bosnyák 1993: 8.

mentem az iskolába, apám nem adott az iskolába. Én azt elfelejtettem, megtanultam a románt is, írni is.

Egy korábbi írásomban említettem, hogy Szent István magyar király és Nagy István (Ştefan cel Mare) moldvai vajda személyének a moldvai magyar történeti mondákban való újabb kori felcserélődésével egy külön tanulmányban szeretnék foglalkozni (Lukács 1997: 104). Ehhez a példát Klézsén gyűjtöttem, a történelem iránt érdeklődő, olvasott, 1945-ös születésű Varga András mondta el. Adatközlőmet Szent István magyar királyról kérdeztem. Létezéséről tudott: *magyarföldi nagy István király*nak nevezte, de mindvégig Nagy István moldvai vajdáról beszélt: *Van Muntenia, van Erdelyi, van Dobrodzsia, van Moldova, melyben vagyunk münk itt. Nálunk az István királynak a székje Jásban volt. Legalább a Bokovina a miénk volt le a Nisztruig, hol van most a nagy probléma. Münk országunk volt Moldovaország elé Nisztruig, nem a Prutig. Szeretig volt a Magyarföldnek a határa. István király volt a legnagyobb király mely moldovai, Szucsavában született, Jásban volt a székje. Negyvennégy háborút háborúzott a törökökvel. A törökök próbáltak, ő negyvennégy templomot csinált, negyvennégy verekedést, háborút. Megverte a törököt, s nem tudtak átjönni a Dunán, Dobrudzsán. Ők így jöttek a Dunán keresztül, ők úgyis el akarták foglalni Jást, de akkor nagy volt az ország, mert az egész Bukovina, Nisztruig volt, Chişinau ez a miénk volt, moldovai volt. Moldova nagy volt akkor, Nisztruig volt a határ az oroszokval.* Ők harcoltak, mikor vesztettek, mikor nyertek, de hol nyert ott templomot csinált. Csinált templomot, megindult harcolásba, mikor probléma volt, egyet elvesztett egy nagy harcolásban. *Ekkor azt mondták:*

Pe o stâncă neagră, într-un vechi castel,
Unde cură-n poale un râu mititel,
Plânge şi suspină tânăra domniţă,
Dulce şi suavă ca o garofiţă;
Căci în bătălie soţul ei dorit
A plecat cu oastea şi n-a mai venit.
Ochii săi albaştri ard în lăcrimele
Cum lucesc în rouă două viorele;
Buclele-i de aur cad pe albu-i sân,
Rozele şi crinii pe faţă-i se-ngân.
Însă doamna soacră lângă ea veghează
Şi cu dulci cuvinte o îmbărbătează.

[Éjfekete sziklán az ősi kastélyban,
Melynek sötét ölét apró patak mossa,
Mint kecses virágszál, melyet ringat szellő,
Sír és sóhajtozik a fiatal úrnő;
Hőn szeretett férje véres csatákat vív,
S mióta elment a sereggel, nincsen róla hír.
Égszínkék szemei könnyben izzó fények,
Harmatban fürdőző ibolyát idéznek;
Aranyló tincsei keblére lehullnak,
Rózsák és liliomok arcára borulnak.
Ám az anyós asszony nem mozdul mellőle,
Gyengéd szavakkal önt erőt a lelkébe.

Un orologiu sună noaptea jumătate.
În castel în poartă oare cine bate?
– „Eu sunt, bună maică, fiul tău dorit;
Eu, şi de la oaste mă întorc răniţ.
Soarta noastră fuse crudă astă dată:
Mica mea oştire fuge sfărămată.

Sötét éjszaka, felet üt az óra.
A kastély kapuján vajon ki kopogtat?
„Én vagyok, jó anyám, a szeretett fiad,
Én, ki sebesülten hagytam ott a hadat.
Ezúttal a sorsunk zord arcát mutatta,
Hadamat a szerencse magára hagyta.

Dar deschideţi poarta... Turcii mă-nconjor...
Vântul suflă rece... Rănile mă dor!"
Tânăra domniţă la fereastră sare.
– „Ce faci tu, copilă?" zice doamna mare.
Apoi ea la poartă atunci a ieşit
Şi-n tăcerea nopţii astfel i-a vorbit:
– „Ce spui, tu, străine? Ştefan e departe;
Braţul său prin taberi mii de morţi împarte.
Eu sunt a sa mumă; el e fiul meu;
De eşti tu acela, nu-ţi sunt mumă eu!
Însă dacă cerul, vrând să-ngreuieze
Anii vieţii mele şi să mă-ntristeze,
Nobilul tău suflet astfel l-a schimbat;
Dacă tu eşti Ştefan cu adevărat,
Apoi tu aice fără biruinţă
Nu poţi ca să intri cu a mea voinţă.
Du-te la oştire! Pentru ţara mori!
Şi-ţi va fi mormântul coronat cu flori!"

De nyissatok kaput... A török bekerít...
Jegesen fúj a szél... Fájnak a sebeim!"
A fiatal úrnő szökken az ablakhoz.
„Mit akarsz gyermekem?" Kérdi a nagyasszony.
S azzal el is indul a nagykapu felé.
S éjszaka csendjében szava fájó erély:
„Mit beszélsz, idegen? Istvánunk messze jár,
Karja csatamezőn ezerszám oszt halált.
Én az anyja vagyok; az én fiam ő;
Anyád én nem vagyok, ha te lennél ő!
De ha a magas ég büntetni szeretne,
Fájó teherrel, s szomorúsággal verne,
Ha nemes lelkedet emígy változtatta,
Ha valóban te lennél István, az én fiam,
A kapu előtted addig zárva marad,
Amíg győzelemre nem vezeted hadad.
Térj vissza a hadhoz! Halj, ha kell hazádért!
S virágkorona jár majd dicső tettedért."

Ştefan se întoarce şi din cornu-i sună;
Oastea lui zdrobită de prin văi adună.
Lupta iar începe... Duşmanii zdrobiţi
Cad ca nişte spice, de securi loviţi.

István vissza sem néz, csak a kürtjét fújja;
S szétszéledt seregét összegyűjti újra.
Ismét összecsapnak... S a szétvert ellenség
Hull, mint sarló alatt a holnapi kenyér.]

(Elekes András fordítása)

Varga András az iskolában tanulta a verset. Szerzőjére már nem emlékezett, de a címére igen: *Muma lui Ştefan cel Mare* (Nagy István jóanyja). A szerző Dimitrie Bolintineanu (1819?–1872) román költő. Verse nagymértékben hozzájárulhatott a török elleni harcban sikereket elérő Nagy István (1457–1504) moldvai vajda népszerűségének terjedéséhez.

Varga András arról is beszélt, hogy a magyarok mi módon kerültek Moldvába: *Kicsi íráskám megvan, kicsi könyvem nekem legalább úgy tetszik, megvan. Mikor édesapám tanított, s a könyvet kezembe adta, s azt még megtanultam, nem felejtettem még most is el, hogy honnand származunk, honnand vagyunk? Kértem édesapámat, nekem mondja meg. Nekünk az iskolában, mikor voltunk az első osztályban, akkor tanultunk magyarul, kettedikben, mikor bejött a kommunistaság, akkor leszentült, de még szabadott. István király román volt, nem volt katolikus, ortodox volt. Még éjjel is álmodta, hogy hogy kell harcolni a törökkel.*

Ebbe a Moldovába felibe legalább csak magyarok voltunk, melyikek elmaradtunk István királytól, Attilától. Münk Attilától maradtunk el. Mikor megtérült a háborúból, nem bírt a nép menni vele, melyik hol elmaradt, s azért maradtunk münk a magyarok

itt, szekulyok felé, mert münk nem bírtunk kiérni oda szekulyokhoz. Akkor megmaradt Erdelyben, megmaradt Moldovában. Elmaradtak, mintha tíz pislen [kiscsibe] *van egy kotlónál, s maradnak el, akkor aztán a kotló magára marad, pusztaságra mene. Úgy maradt e probléma velünk is, moldovai magyarokkal.*

Legalább valamikor münk magyarok voltunk, édesapáinknak, az apáik, űk tiszta magyarok voltak, de aztán elromlottunk, nem lehetett többet tanulni magyar iskolát. Egy osztályt én is tanultam magyar iskolát. A templomban akkor szűnt meg a magyar mise, amikor bezárták a pátereket, hogy nem szabad magyarul imádkozni.

Bolintineanu nyilvánvalóan a román népi elbeszélő hagyományból merítette versének témáját. Bákóban a vendéglős, akinél 1836-ban Gegő Elek, a Magyar Tudományos Akadémia kiküldetésében megszállt, így adta elő a történetet[3]: „Nagy István, a' moldvaiak' elfelejthetetlen vajdája, egykor a török ellen vivni szállt, de balszerencsével, 's ezért megmaradott seregével visszatért a' főváros felé. A' szárnyas hír anyjához hamarább eljutván, ez bezáratja a' kapukat, 's egyike felett övéinek körében várja fiát: kit, midőn elérkezett, kezében a' város kulcsait tartván igy szólítá meg: Fiam! menj előbb verd meg a' törököt, aztán kapukat nyit a' te anyád. Erre az elcsüggedtek neki bátorodtván, másodszor rohantak az ellenségre 's győzödelemmel tértek meg" (Gegő 1838: 23). Gegő Elek szobájának falán a Szent Miklós ikon mellett Nagy István fejedelem egyik csatájának képe függött. Gegő említette: ahogy nálunk Mátyás királyról, úgy Moldvában a legutolsó földművelő is tud valamit regélni Nagy István vajdáról. Rubinyi Mózes Forrófalván talált egy mondát, amely „Estyëfán" vajdáig viszi fel a forrófalvi csángók eredetét (Rubinyi 1900: 691–692). Lükő Gábor szerint a moldvai néphagyomány általában minden jelentékenyebb történeti eseményt Nagy Istvánnak tulajdonít, még Pusztina székelyekkel való betelepítését is (Lükő 2002: 191). A szabófalviakat is ő telepítette, ahogy azt Lakatos Demeter költő (1911–1974) megfogalmazta: „Így hallottam a zöregöktűl, sz lehet úgy isz lesz. Sz akkor úgy mondták, mikor vultak a háborúk, Stefán Cselmáré, az a Nagy István, kiért [kért] egyszer szegíccéget a magyaroktúl a törökök ellen. Háború lett, sokan meghaltak ilyen románok, oláhok, akkor elmaradtak ilyen pusztán itt ezek a telekek. S mondta:

– Ezek csak puszták, lehet, maradjatok itt. S románok nagyon haragusznak sokcor ránk, elvettük a fődnek a vaját, hogy a legjobb helyeken, Moldova, Szeret, ezek a legjobb termőhelyek." (Bosnyák 1980: 57)

Nagy István fejedelem Nagypatakon is templomot építtetett, a harangozó lányának aranygyűrűt ajándékozott: „Ott elé erdő vót, mondják, a Zátalon ott nagy erdő vót, apókáink isz alig tudták. 92 esztendősz vót, mikor meghalt, sz ő isz elig érte. Sz akkor mondták, hogy Ştefan cel Mare ment a zúton. Sz ott vót egy harangozó a temetőbe, vót egy ullian harengocska, sz ő húzta ott, mikor vitték a halottakat. Bé vót a harangozó leánya a mezőre oda, ott nagy forrászok vótak, sz éppen onnat vitte – a mezőről a kártyába [fából készített vízhordó edény] – a vizet. Osztán rendecselte [mesélte] apókánk, mind azt mondják,

[3] Töredékes ballada változatát Lujzikalagorból és Lészpedről említette: Vargyas 1976. II. 573–574.

Nagy István ment lóháton a susén [országúton]. Elment, sz odahívta leánkát, hogy mit viszen. Vizet! Adott vizet annak a Nagy Istvánnak, oda a lóra fel. Sz akkor, mikor adott vizet, kihúzta gyűrűt fejedelem a zujjából, aranygyűrűt, sz béeresztette a kártyába, vízbe. Megmondta a leánkának, hogy mikor eljövök én, hogy azt a gyűrűt kivegyem onnat, te esz jösz velem. Úgy esz vót. Gyűrűt tették leánkának kezire, sz akkor leánkát vitte Ştefan cel Mare. Meg van a híre a zírászokba esz. Sz akkor ő csánt [csinált] egy templomot, fából, onnat a Zátalról. Szép templom, vasztag fák, kicsinálva, szépen kifesztve. Fából van csálva, de szép. Sz harangot iszt tet rivája [reája]. Így rendecselte, adikö [azaz] mondta, mondogatta nekem apókám, hogy ni, hogy történt. A kutkák nagy csutakokból vótak, oda a fődbe bevájva, vagy egy mart, osztán van négy kút, bément oda leánka, villegette a vizet a temetőhöz, sz mikor jött ki a gödörből, akkor történt azval az úrval, béeresztette a gyűrűskét a vízbe, a kártyába. (Elmondta Kósa Antal, szül. 1912)" (Gazda 1993: 11)

A monda másik változata szerint a lovasnak vizet adó lány később a fejedelem felesége lesz. Gelencsér József gyűjtötte Forrófalván 1990-ben a 75 éves Bálint Csurál Antaltól: „Forró János kapált Zátolon, a mezőbe. S lányát elküldte a vízre, kicsi kártecskával [faedény], mivel régebben jártok. Úgy mondták, hogy Kálom kútja, hogy hozzon onnan vizet. Mikor jött visszafelé, akkor összegyűlt valami nagyobb [vezető] emberek, szép kocsik, lovak. Egy közülük asz monta: Mondjátok annak a lányecskának, adja ide a kártecskát, igyom belülle. Elvették a kártát, s odaadták annak a közülük valónak, Nagy Istvánnak. Iutt [ivott] belülle, s mikor iutt, kihúzott egy gyűrűt az ujjából, kieresztette [belétette] a kártecskába. Evvel hazament az apjához [t.i. a lány]. Kapáltak. Asz mondja: Nézze csak apa, mit láttam. Mentek egy csokor ember lovakval, szép lovak vót. Egy közülük aszonta, adjam oda a kártecskát, hogy igyék belülle. Iutt, de né mit adott belülle, bé kártyába. – Aa, leányom! – aszonta az apja – ezér a gyűrűér megkeres, aki eresztette a kártyába. Mikor üt feltették királnak, fejedelemnek, akkor jöt, elvitte a lyányt oda magához, feleségnek. Örökké beszélték az öregek. Vót nyám miénk [rokonunk], még asz monta, szekretár [titkár] vót: Hej, Antal, ügyes embernek kell tartsuk magunkat, mer mi nemzetségünkből vagyon Szent Istvánnak egy asszonya, innét való Forrófalvából. Ez a leán Borbuc nemzetség vót." (Gelencsér 1992: 7; Móser 1997: 46–52). Gelencsér József is Szent István királyról kérdezte adatközlőjét aki tudta, hogy Szent István „királ vót Magyarországon", történetei viszont Nagy István moldvai fejedelemről szóltak.

A Vadrózsa-pör (1864) óta köztudott, hogy a magyar és a román népi elbeszélő hagyomány nagymértékben hat egymásra az erdélyi, s tegyük hozzá, a moldvai szomszédságban. Történetek, motívumok kerülnek át egyik néptől a másikhoz. Így kerülhetett számos, Nagy István fejedelemmel kapcsolatos monda a moldvai magyarok elbeszélő hagyományába. Magyar Zoltán utalt rá, hogy a moldvai Szent István-mondák egy része már csak Nagy István vajda hagyománykörében lelhető fel, melynek okai között a szóhagyomány spontán önmozgásán kívül egyfajta tudatos kulturális expanziót is feltételez (Magyar 2000: 104). Turai Tünde Szent István magyar királynak Ştefan cel Mare moldvai fejedelemmel való összetévesztése eredőiről írta: „A hagyományozódás során továbbadódó ismeretek mellé beszivárog a román kultúrát képviselő iskolai nevelés hatása, a román

nemzeti ideológia, illetve az asszimilációs propaganda által manipulált történetszemlélet." (Turai 1999: 137)

A klézsei Varga András közlésével azonos Gunda Béla egyik újfalui (Satu Nou, Bákó m.) adatközlőjének véleménye 1957-ből: a magyarokat Attila telepítette le (Gunda 1990: 52–54).

Nagy István moldvai vajdának a görögkeleti-ortodox egyházban történt szentté avatása még inkább hozzájárul a Szent István magyar királlyal való felcserélhetőségéhez. Kérdésemre (*István király szent volt?*) a friss eseményről is jól tájékozott Varga András így válaszolt: *István királyt felszentelték szentnek tavaly* [1993], *az ortodoxok központjában Konstantinopolban, Turcsiában*. Szent István királyunkat a görögkeleti-ortodox egyházban már korábban kanonizálták. Görögországból 2003-ban egy ikont kaptam ajándékba, amely Szent István magyar királyt ábrázolja. (Harangozó 2000: 32; 2001: 40; Magyar 2000: 212; Borbély 1999: 117).

Korábban négy moldvai magyar település: Kickófalva, Pusztina, Gajcsána és Szőlőhegy templomának védőszentje Szent István magyar király volt, ma már csak a pusztinaié. A Szent István napi búcsút a magyar egyházban elfogadott naptári ünnepén (augusztus 20.) ülték meg, amely a környék magyar híveit is vonzotta. Templomaikat Szent István királyt ábrázoló szobrok, képek díszítették. Kickófalva temploma már a XVI. században, a másik három a madéfalvi veszedelem (1764) után kapta titulusát. Szabófalván 1990-ben a 73 éves Erdős Szeszka Péter szólt a kickófalvi templomról, búcsújáról, a korábbi állapotokról és a bekövetkezett változásokról: „Vót itt templum, mondják neki Kickófalva. Vótam dzsermek [gyermek] ot tartaták Szent István napján a bucsut, űszvel [ősszel]. Erefelé [napjaink felé] megváltoták [megváltoztatták] a búcsút vala. Most csánják [csinálják] Teréza napja. Csántak templum kübül [kőből]. Vót misze [templom] doszkábul csánva, fábul. Anak monták, anak a miszének, Szent István miszéje. Az vót a pátrónyik [védőszent]. Akor vót a bucsu. István bucsut tartották." (Gelencsér 1990: 8). Domokos Pál Péter 1932-ben a kickófalvi templomban még látta a főoltár főszobrát és egy elég nagy festményt: mindkettő Szent István magyar királyt ábrázolta. Jancsó Lajos öregdeák (kántor) örömmel mutatta meg neki magyar nyelvű énekeskönyvét, Kájoni János *Cantionale Catholicum*ának harmadik kiadását (1805). El is énekelte belőle a Szent István napján szokásos éneket: „Ah, hol vagy magyarok tündöklő csillaga..." (Domokos 1987: 250). Kickófalván ekkor már csak ő beszélt magyarul, ezért románra fordította a „Szent István, Magyarok első királyáról" szóló éneket. A kickófalviak buzgón énekelték, ám a falu papjai így sem hallgatták szívesen, pedig a fordításban a „Magyaroknak" helyére a hivatalos egyházi személyek számára kevésbé zavaró „Catholicilor" került. Az ének magyar nyelven így hangzik (Lükő 2002: 137–139):

1. Ez a nap melly nevezetes
S melly igen örvendetes
Magyaroknak.
Ünnepét midőn üllik,
Ditső hamvát tisztelik
Szent Istvánnak.

2. Óh, ég melly kegyes voltál
Midőn illy Királyt adtál
Magyaroknak.
Kik bálványt megvetették,
Hogy nyomdokát követték
Szent Istvánnak.

3. Nem már a pogány jelek,
Hanem kettős keresztek
Magyaroknak.
Zászlóikon lobognak
Érdemi így ragyognak
Szent Istvánnak.

4. Isten maga Nevekre
Vigyáz ditsőségekre
Magyaroknak.
A midőn örömökre
Koronát küld fejére
Szent Istvánnak.

5. Hogy fundálván országát
Nyerné állandóságot
Magyaroknak,
Máriának szentelé
S ez igen jeles tette
Szent Istvánnak.

6. Szent István mint jó atya
Ügyét most is folytattya
Magyaroknak.
Legyünk mi is fiai
Tisztelő hív Szolgái
Szent Istvánnak.[4]

Kickófalva 1930-as évek végén épült, már nem Szent István magyar király, hanem Kis Szent Teréz tiszteletére szentelt, új templomában még elhelyezték a régi képeket, szobrokat. Feltehetően az 1980-as évek elején viszont már kidobták őket onnan: Szent István királyunk szobra lomtárban porosodott Szent Péter és Szent Pál társaságában az 1990-es romániai rendszerváltásig. Ekkor Dim Petru nyugdíjas közgazdász, a falu talán utolsó magyarul tudó embere az egykori kickófalvi templom helyén elkerített egy 5x5 méteres részt, kövekből barlangfélét épített, abban elhelyezte a szépen átfestett szobrokat. A Szent István-kertet beültette virágokkal, rendszeresen gondozta. Önérzetesen említette: *Ijén hosztam ki Szentisztánt a temlecből!* Szent István napján, amely a világegyház naptára szerint szeptember 2-ára esik, ezt használja a moldvai katolikus egyház is, misézni szoktak a szobrokat rejtő emlékhelyen, a Szent István-kertben (Halász 1997: 8).

Gajcsána templomának főoltárán 1932-ben Domokos Pál Péter már új képet talált: Szent István vértanúét. Fölötte körírásban ezt olvashatta: *St. Stefan roaga-te pentru noi!* (Szent István, imádkozzál érettünk!). A kórusban nagy meglepetésére megtalálta a régi oltárképet, a Szent István magyar királyt ábrázoló festményt (Domokos 1987: 234–235). Hat évtized múltán Magyar Zoltán egy régi templomi zászlón fedezte fel Szent István király képét (Magyar 2000: 214). A gajcsánai templom védőszentje 1945 után Szent István vértanú lett, újabban Kisboldogasszony (Halász 1981: 9; Harangozó 2001: 40). E változásokkal kapcsolatban jegyzi meg Magyar Zoltán: „Érdekes lenne tanulmányozni azt a folyamatot, amely a tiltásig eljut ugyan – nyilván felsőbb sugallatra –, de a tagadást vagy a megsemmisítést már nem tartja vállalhatónak, hiszen idővel a nemzeti céllal megfestett szent király egyházi vonatkozásai kerülnek előtérbe. Akkorra azonban már csak kevesen tudják-tudhatják, hogy kit is ábrázol a kép, kinek a nevét viseli a templom valójában...” (Magyar 2000: 214).

---

[4] Az ének szövegét Lükő Gábor a *Cantionale Catholicum* 1842. évi kiadásának 275. oldaláról, Jancsó Lajos példányáról Kickófalván másolta le.

Szőlőhegy Szent István király fatemplomát 1791-ben építették. Az egyetlen vasszög felhasználása nélkül ácsolt templom és harangláb építése során, a helyi elbeszélő hagyomány szerint, az ácsok elrágtak hat zsák tubákot, megittak rá hat hordó bort. Az 1940-es földrengéskor megsérült templomot a 80-as évek derekán, a haranglábat a 90-es évek elején lebontották. Helyére hatalmas új templom épült Mária királynő tiszteletére. A harangláb nagyobbik harangja az új templom tornyába került, ahol most a legkisebb harang. Felirata szerint Szent István tiszteletére öntették: AJÁLJA POSTA MIHÁJNÉ A NAGY ISTEN DICSÉRETÉRE ÉS SZ. ISTVÁN TISZTELETÉRE HOGY SZOLGÁLJON LELKE ÜDVÉRE. SZÖLLŐHEGY 1886. Az ötvenkilós, 1009-es (!) évszámot viselő középső harangot 1985-ben beöntötték az új háromszázkilós középső harangba. Gál András öregdeák mindezt így kommentálta: „Itt Szőlőhegyen a templomot esszetörték. Még a harangot is beléöntötték más harangba. El vót repedve az üdőtől, de ojan szép szóllása vót! Fijatal kántor vótam, s felmentem. Atyaúristen, ezerkilenc! S nem vót hogy belé legyen vésve vaj írva! Hanem öntve vót. Értsük meg jól! Az egész öntve vót!" (Tánczos 1996: 125–133). Szőlőhegy Szent István napi búcsújáról tudósított a *Katholikus Néplap* 1871-ben: „Szöllőhegyen nagy gyülekezet van Szent Istvánkor, mindenféle itt élő emberekből a katholikus magyar rokonokon kívül" (Magyar 2000: 213). Szőlőhegy búcsús ünnepén még az 1970-es években is felhangzott a templomban az *Ah, hol vagy magyarok tündöklő csillaga…* kezdetű Szent István-ének. Egy Háromszékből beszármazott asszony így emlékezett ezekre az alkalmakra Tánczos Vilmosnak: „Bizon istenemre mondom, ezt az éneket örökké elénekelték! Eljött a sógorom eccer a bócsuba ide hozzánk, s sírva jött haza a templomból! Há hogyne! Ceauşescu üdejibe hol hallotta ő otthon ezt az éneket?" (Tánczos 1996: 125)

Ma már csak Pusztinában ülik meg a Szent István-búcsút, de itt sem augusztus 20-án, hanem a világegyház naptárához igazodva, szeptember 2-án. Magyar nyelvű szentmise nélkül, nem hangzik fel a templomban a magyar Szent István-ének sem. A másik három templomban a világegyház egy-egy, a magyarsághoz nem kapcsolódó, semleges védőszent (Kis Szent Teréz, Kisboldogasszony, Mária királynő) foglalta el Szent István királyunk helyét.[5]

Gelencsér Józsefnek Klézsén 1990-ben az 1914-es születésű, még vászoninget és katrincát viselő Borus Rózsa a Szent István-ének négysoros változatát énekelte egy régi, fedél és címlap nélküli könyvből (Gelencsér 1990: 8):

„Ah, hol vagy magyarok tündöklő csillaga,
Dicsért István királ, hazánknak oszlopja?
Hozzád buzgó szívvel mindnyájan járulunk,
Ki voltál mindenkor ügyünkben gyámolunk.

[5] A Szent István nap megünneplését eredeti, a magyar egyház számára biztosított időpontjában (augusztus 20.) Romániában 1945 után zavarta az augusztus 23-ai állami ünnep közelsége is.

Szent hit terjesztéje buzgóságod vala,
Közöttünk magyarok, a nagy aposotola.
S mint a virágoskert, hazánk úgy újula,
Általad pogánság szépen kitisztula.

De hirvadni kezdett országunk virága,
Megsértetett annak régi boldogsága.
Midőn elterjedett a sok eretnekség,
S közünkbe férkezett már a hitetlenség.

Reménségünk benned van és Máriában,
Mint magyar hazánknak nagy pátrónájában.
Kinek még életedben münket ajánlottál,
És szent koronáddal együtt bémutattál.

Hogy már mennyekbe vagy, szívből örvendezünk,
S mindnyájan néked buzgón esedezünk.
Szegény országodra fordítsd szemeidet,
Hogy Isten töltse bé jókval hiveidet!

Hazánkban, óh Atyánk, nyersz szent békességet,
Távoztasd el tőlünk minden ellenséget!
Nevekedjen néped hit egyességibe,
Részeltessen végre ég dicsőségibe!
Ámen!”

Szent István-népénekünk első teljes, nyolcversszakos szövege a *Dőri Énekeskönyv*-ben tűnt fel, amelynek összeállítója Kováts István dőri (Győr m.) iskolamester volt. Közölte Kájoni *Cantionale*jának harmadik kiadásában, amit a moldvai magyarok még a 20. század második felében is használtak. Nyolcsoros változata bekerült a *Szent vagy, Uram!* népénektárba (1931), amely elterjedését a trianoni Magyarországon nagymértékben elősegítette. Moldvában kizárólag a régi négysoros változat élt tovább, ahol a templomokból kiűzték, de a családi otthonokból nem. Népének variánsok születtek, amelyeket rögzítettek a néprajzi gyűjtők (Schramm 1957: 243, Volly 1989: 4, Szentmártoni Szabó 2006: 280–291, Jáki 2002: 105). Változatait Klézsén kívül Külsőrekecsinből és Trunkból is ismerjük (Seres–Szabó 1991: 31–32, Pozsony 1994: 138, 262, Jáki 2002: 105–108; Szegő 1988: 211–212). Turai Tünde a klézseiek történeti tudatának vizsgálata kapcsán megállapította: „[Szent István király] nevének fennmaradása nagyrészt a hozzá fűződő éneknek tulajdonítható, amely vallásos kontextust idéz a Szűz Mária és Istenre való hivatkozás révén, az azt követő áldásnak köszönhetően, illetve az éneklés alkalmának az egyházi évben való elhelyezettsége által. A megkérdezettek közül csak kevesen tudtak részletesebben

beszélni Szent Istvánról, viszont jórészük jelezte, hogy hallotta vagy tudja a »Hol vattok magyarok, tündöklő csillagok« kezdetű éneket... »Énekeltük az ablakok alatt, kicsikén. « »Szent István nálunk megmaradt az énekbe. Éneklő magyarok. Karácsonyi énekbe vót. Jön, hogy sírjak. Énekelnek, karácsonyi énekekbe éneklik Szent Istvánt.«" (Turai 1999: 133)

Klézsén december 25-e estétől másnap hajnalig–reggelig tart az éneklés. Nemenként és korosztályonként elkülönülve 20-25 fős csoportokat alkotnak, így mennek az ablakok alá. Karácsonyi énekekkel köszöntenek, de a névnapjukat tartó Istvánokat Szent István magyar király énekével. Szent István protomártír ünnepének előestéjén *A mennyei szép koszorú* című énekeskönyvből a Szent István-ének hangzik fel. Valamennyi strófát eléneklik, majd *elajájják*. Ha kisebb gyermekek a köszöntők, akkor „egy Jézustól való beszéddel":

„Lippangós erdőbe kőtött galembecska,
Világ váltságáér meghalt bárányecska,
Mink kicsikék vagyunk,
Szóllani sem tudunk,
Mégis Istennek dicséretet mondunk.
Dicséret az égbe a szent Jézusnak!
Szállásikra!"

Ha komák vagy barátok a felköszöntők, akkor tréfás mondatokkal ajánlják el:

„Tudom, komecskámnak
Vagyon borecskája.
Tudom mibe tartsa,
Csere putyinába [Cserfa hordócskában].
Ha nem ad belőlle,
Jövő esztendőre,
Asszon megdongálja,
Mint a kecske szarva!
Szállásikra!"

A házigazda behívja a köszöntőket: *Hájjatok bé!* Bort tölt nekik, a felesége tésztával kínálja őket. Rövid vendégeskedés után továbbmennek, rendszerint magukkal viszik a házigazdát is (Gelencsér 1990: 8).

Nagypatakon (Bákó m.) Csurár Antiné Barbócz Madi (szül. 1919) emlékezett a karácsonyi éneklésre: „A zelső eszte mentek Nagypatakon a leányocskák, mászodik eszte mentek a fiak. Mind csak a leányokhoz. Mentek a zasszonyok első eszte. Aztán kettedik eszte mentek a zemberek esz. Mentek énekelni Szűzmáriát, osztán kettődik eszte mentek Szent Isztván énekivel, mellik akart, elment a zasszonyokhoz. Mellik akart, ment a zemberekhez. Hol vagy, István király,/ Téged magyar kíván,/ Gyászos öltözetben,/ Teelőtted szírván. Mentem én isz kettedik eszte, mentem a zénekvel. Mentünk leányocskák, ott énekeltünk a zablak

alatt, sz a gazda hozott kalácsot. Egy helyt behíttak, megdicsértek, megtiszteltek, sz adtak kalácsot, nagy kalácsot adtak mind a két eszte. Osztán hol nem vót, hogy adjanak, nem híttak bé. Mász még nem szereti az illieneket, de mi úgyisz elmentünk." (Gazda 1993: 73)

Az 1991-es pápalátogatásra érkezett moldvai magyarok Budapesten a Magyar Nemzeti Múzeumban templomi áhitattal állták körül a Magyar Szent Koronát és a koronázási jelvényeket. Egy miatyánkot és egy üdvözlégyet imádkoztak előtte. *Szent István király, könyörögj a moldvai magyarságért!* kéréssel köszöntek el tőle. Útban hazafelé egy 62 éves, nyolcgyerekes szitási (Bákó m.) asszony így beszélt öröméről: „Mikor ott, tudja-e kend, abba a nagy palotába néztük a Szent Istán koronáját, higgye el kend, én sok koronát láttam, úgy folytak a könnyeim a szememből. A boldogságos örömből többször es sírva fakadtam." (Ősz Erőss 1991: 43, 46)

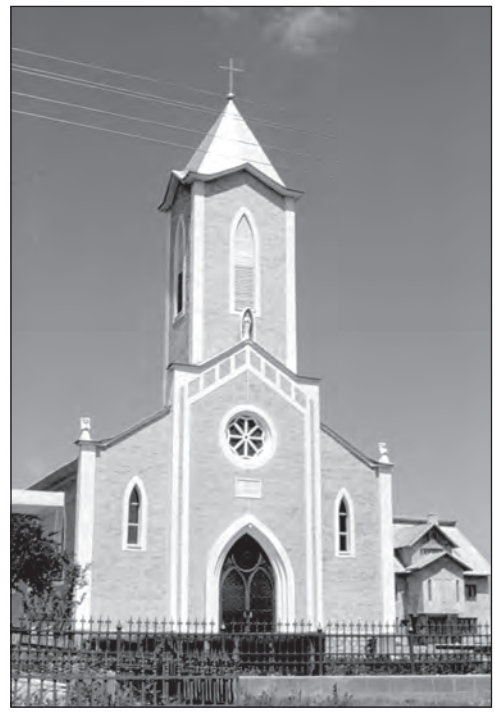
Moldvai- és gyimesi csángómagyarok 50 fős csoportjának Szent István király székesfehérvári sírhelyéhez vezetett zarándoklására 2012. augusztus 18–21. között került sor. A magyar nemzeti identitásuk erősítését szolgáló zarándokút során Ópusztaszeren a Feszty-körképben gyönyörködtek. Augusztus 20-án a székesfehérvári Bazilikában részt vettek az ünnepi misén, a körmenetben zászlóik alatt Szent István király fejereklyéjét kísérve érkeztek meg a nagykirály sírhelyéhez. Délután Szent István király szarkofágjánál imádkozva, énekelve tisztelegtek. Augusztus 21-én Budapesten a Parlamentben a Szent Koronát, a Bazilikában a Szent Jobbot látogatták meg.

Irodalom

BOSNYÁK Sándor
1971 A moldvai csángók mondáiból. In: Dankó Imre – Mándoki László (szerk.): *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 13. Janus Pannonius Múzeum, Pécs, 168–183.
1980 *A moldvai magyarok hitvilága.* (Folklór Archívum, XII.) MTA Néprajzi Kutatócsoportja, Budapest
1993 A magyarok krónikája napjaink szájhagyományában. *Örökség*. (2) 1–61.
BORBÉLY Éva
1999 Templombúcsúk Moldvában. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors. A moldvai csángók a változó időben.* Teleki László Alapítvány, Budapest, 113–119.
DOMOKOS Pál Péter
1987 *A moldvai magyarság.* Magvető Kiadó, Budapest
GAZDA József
1993 *Hát én hogyne siratnám. Csángók a sodró időben.* Szent István Társulat, Budapest
GEGŐ Elek
1838 *A' moldvai magyar telepkről*. Buda
GELENCSÉR József
1990 Moldvai magyar hagyományok. Szent István a csángóknál. *Fejér Megyei Hírlap* XLVI. (194) 8.
1992 A moldvai magyarok Istvánjai. *Fejér Megyei Hírlap* XLVIII. (196) 7.

GUNDA Béla
1988 A moldvai magyarok eredete. *Magyar Nyelv* LXXXIV. 12–24.
1989 *A rostaforgató asszony*. Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest
1990 A moldvai magyar népi műveltség jellegéhez: néprajzi gyűjtőúton a moldvai magyaroknál. In: Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XV. Akadémiai Kiadó, Budapest, 37–87.
HALÁSZ Péter
1981 *Magyarfalu helynevei*. (Magyar Névtani Dolgozatok, 19.) ELTE Magyar Nyelvészeti Tanszékcsoport Névkutató Munkaközössége, Budapest
1997 A kickófalvi Szent István szobor. *Honismeret* XXV. (4) 8.
HARANGOZÓ Imre
2000 „Elmentem a Szent Están templomába...” Szent királyaink tisztelete a moldvai magyarság körében. *Honismeret* XXVIII. (2) 32–35.
2001a *„Ott hul éltek vala magyarok...” Válogatás az észak-moldvai magyarság népi emlékezetének kincsestárából.* Ipolyi Arnold Népfőiskola, Újkígyós
2001b *Elmentem Szent Están templomába. Kalandozások népi hitvilágunk forrásainál.* I. Masszi Kiadó, Budapest
JÁKI Sándor Teodóz
1998 Szempontok az egyházzenei áhitat műsorának kialakításához: In: Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Néprajzi Tanszék, Szeged, 383–392.
2023 *Csángókról, igaz tudósítások*. Való Világ Alapítvány, Budapest
KALLÓS Zoltán
1958 Ismeretlen balladák Moldvából. *Néprajzi Közlemények* III. (1–2) 51–70.
LUKÁCS László
1997 Szent István király a néphagyományban. *Ethnographia* CVIII. (1–2) 99–110.
LÜKŐ Gábor
1936 Moldva alapításának mondáihoz. *Ethnographia* XLVII. (1–2) 48–56.
2002 *A moldvai csángók. A csángók kapcsolatai az erdélyi magyarsággal.* Táton Kiadó, Budapest
MAGYAR Zoltán
1998 A „húshagyat.” Adalékok egy csángó Szent László-mondához. *Ethnographia* CIX. 205–213.
2000 *Szent István a néphagyományban*. Osiris Kiadó, Budapest
MÓSER Zoltán
1997 Melyik István, melyik király? Egy vértanúról, egy királyról és fejedelemről. In: Uő: Álmodik a múlt. Pro-Print Könyvkiadó–Fejér Megyei Pedagógiai Szolgáltató Intézet, Csíkszereda–Székesfehérvár, 46–52.
ŐSZ ERŐSS Péter
1992 Ezer moldvai csángómagyar a Szentatya előtt. In: *Moldvai csángómagyar kalendárium az 1992-es esztendőre*. Trisedes Press, Sepsiszentgyörgy, 43–47.

POZSONY Ferenc
1994 *Szeret vize martján. Moldvai csángómagyar népköltészet*. (Kriza János Társaság Könyvtára, 2.)Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
RÓHEIM Géza
1925 *Magyar néphit és népszokások*. Athenaeum Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, Budapest
RUBINYI Mózes
1900 A moldvai csángókról. *Vasárnapi Ujság* XLVII. (42) 691–692.
SCHRAMM Ferenc
1957 A Dőri Énekeskönyv. *Néprajzi Közlemények* II. (1–2) 235–254.
SERES András – SZABÓ Csaba
1991 *Csángómagyar daloskönyv. Moldva 1972–1988*. Héttorony Kiadó, Budapest
SZEGŐ Júlia
1988 *Ismeretlen moldvai nótafák. Csángó falvak énekközlőinek szöveg- és dalamkincse*. Európa Könyvkiadó, Budapest
SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza
2006 „Hol vagy István király?" István király alakja a liturgikus énekektől a népénekig. In: Bene Sándor (szerk.): *„Hol vagy István király?" A Szent István-hagyomány évszázadai*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 280–291.
TÁNCZOS Vilmos
1996 *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék*. KOMP-PRESS–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár
TURAI Tünde
1999 Történeti tudat vizsgálata Klézsén. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időben*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 131–143.
VARGYAS Lajos
1976 *A magyar népballada és Európa* I–II. Zeneműkiadó, Budapest
VOLLY István
1989 A teljes Szent István-ének. *Magyar Nemzet* LII. (225) 4.
WICHMANN Györgyné
1907 A moldvai csángók szokásaiból. (Szabófalváról). *Ethnographia* XVIII. 287–294.



LAJOS Veronika

Modernizáció-értelmezések. A gyerek társadalmi helyzetének változása a moldvai Lujzikalagorban

Bevezetés

A modernizációra és a globális kulturális folyamatokra adott lokális válaszok kutatása szinkron jelenkorkutatás, vagyis a vizsgált szociokulturális jelenségek a jelen kontextusából nyerik valódi jelentésüket (Bausingert idézi Wilhelm 2002) és nem az emlékezetbe ágyazott tudás feltárása a cél. A modernizációs és globalizációs folyamat-jelenségek a 20. században világszerte radikális módon alakították át és alakítják át napjainkban is a paraszttársadalmak és a bennszülöttek életét. Az általánosan tapasztalható makrotársadalmi változások közül azonban mindössze a lokális szinten kialakuló változatok gyakorolnak közvetlenül hatást a helyiek mindennapjaira, a társadalmi gyakorlatokra és a világértelmezés keretére. Nem történt ez másképp a Románia észak-keleti részén élő moldvai csángók esetében sem.[1]

Tanulmányom célja a kulturálisan kódolt alkalmazkodási képesség mikéntjének vizsgálata a közel egy emberöltő alatt fokozatosan és jelentős mértékben átalakult moldvai csángó életvilágban. Annak a megközelítésnek az érvényessége mellett kívánok érvelni, amely a parasztságot a modernizációs jelenség-folyamatokhoz alkalmazkodni képes társadalmi rétegnek tekinti. Etnográfiai kutatásaimat 2005 óta végzem a moldvai Lujzikalagorban (Luizi-Călugăra, Bákó megye). Megállapításaimat elsősorban a közel egyéves (2006–2007) állomásozó terepmunkára és az élettörténeti módszerrel gyűjtött adatokra alapozom.

A célkitűzés megvalósításához szükségesnek mutatkozik a modernizáció fogalmának rövid meghatározása. Jelen esetben gazdasági, társadalmi, politikai és kulturális változások komplex rendszerét jelenti, amely megkérdőjelezte a hagyományos paraszti

---

[1] A tanulmány a *Modernizációs stratégiák és hagyományos kötődések. A társadalmi átmenet szimbolikus határhelyzetei egy moldvai csángó közösségben – egy lujzikalagori asszony példája* c. doktori disszertációban (http://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/2437/103477/5/Lajos%20Veronika%20ertekezes%20elektronikus-t.pdf) részletesen kifejtett modernizációs folyamatjelenségekhez történő kulturális alkalmazkodás elemzésének egyes részleteit tartalmazza. A munkát az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport és az OTKA 78207 támogatta.

életvilágban honos értékrendet, szokásokat, alkalmazkodási modelleket. A modernizáció nem külső, mindent átható, romboló és pusztító erejű kényszer, hanem a hagyományos paraszti életforma és az aktuális kulturális, társadalmi és gazdasági impulzusok között létrejövő szociokulturális kölcsönhatások összessége (Fejős 1998: 14). A paraszttársadalmak, legyen szó akár a Kárpát-medence parasztságáról vagy az afrikai földművelő közösségekről, eltérő módon reagálnak a modernizáció paradigmatikus kihívásaira. A sokszínű kulturális válaszreakciók különböző alkalmazkodási stratégiákat takarnak, amelyek a csoporttagok aktív közreműködésével az adott paraszti életvilág és a modernizációs hatások sajátos vonásainak függvényében változnak.

A továbbiakban először nagy vonalakban bemutatom Klára életének jelentősebb állomásait és Lujzikalagor falut, majd ezt követi a terepmunka tapasztalatokra épülő elemzés, a kulturális alkalmazkodás moldvai gyakorlatának vizsgálata. A gyerek társadalmi helyzetének változására fókuszáló lujzikalagori példát követően a modernizáció és a klasszikus magyar paraszttársadalom közötti összefüggéseket leíró értelmezéseket tárgyalom.[2]

A lujzikalagori asszony, Klára életének rövid bemutatása

Klára 1947-ben született, a családban és a lokális közösségi térben is egy hagyományosnak tekinthető moldvai csángó életvilágban szocializálódott. Az asszony Lujzikalagorból származó szülei, az 1910-ben született édesapja és a kilenc évvel fiatalabb édesanyja, 1936-ban kötöttek házasságot. Az édesapa részvétele a második világháborúban és az ennek következtében megromlott egészségi állapota nemcsak a férfi személyes életére, hanem a későbbiekben a családi közösség életének menetére is hatást gyakorolt. Klára a második életben maradt gyerek volt a családban, akinek munkáját, koránál fogva, fokozottabban igénybe vették a szülei. Az asszony tizennégy éves koráig rendszeresen járt a piacra, a laktanyához, majd a gyárkapuhoz árulni a bort és a kertben termő gyümölcsöket, valamint vigyázott a fiatalabb testvéreire is. Klára csak a legalapvetőbb írásbeli és számtani ismereteket sajátította el a helyi iskolában, ahol 1953 és 1957 között végezte el a négy osztályt.

Az asszony 1965-ben kötött házasságot édesapja legénykori, *verekedésben* elhunyt barátjának fiával. Amikor a lujzikalagoriak életstratégiái az 1962-es kollektivizálás és a környező városokat érintő szocialista iparosítás és kényszermodenizáció hatására átalakultak, az asszony férje is a bákói gyáriparban vállalt munkát 1967-től 1997-es nyugdíjazásáig. Klára 1966 és 1979 között nyolc gyereknek adott életet, akik közül egy már csecsemőkorában elhunyt. Az asszony főként az 1970–1980-as években dolgozott a *kollektívben*, a helyi termelőszövetkezetben, majd két évig a faluba telepített ruhaipari kisüzemben. A kilencvenes években a család a visszaigényelt földterületek egy részét ismét művelés alá vonta.

---

[2] A gyerek társadalmi helyzetével foglalkozó tanulmány egy átdolgozott változata megjelent a 80 éves Ujváry Zoltán tiszteletére készített debreceni kiadványban.

Kláráék hét gyereke közül ketten a rendszerváltás időszakában alapítottak családot, a többiek az 1990-es évek elején-közepén léptek húszas éveikbe, a felnőttkor küszöbére – amikor is rövidebb-hosszabb ideig külföldön vállaltak munkát. 1997–1998-ban a gyerekek egymás után költöztek Nyugat-Európába, Olaszországba, kivéve a legidősebb fiút, aki már 1990-ben kivándorolt és Németországban alapított családot. Az asszony 1995-ben utazott először Németországba, majd 2007 végéig öt alkalommal látogatta meg külföldön élő gyerekeit.

Klára szülőfaluja, Lujzikalagor a 20. század közepétől az ugyanolyan elnevezésű község (comună) központjaként működik Romániában. A község magában foglalja a korábban önálló faluként létezett Kotont (Osebiţi) is. A település a középkorban keletkezett, eredete a 15. századig vezethető vissza.[3] A moldvai magyar lakosság mellé a 18–19. században székely telepesek költöztek. Lujzikalagor az 1920–1940-es években jelentős egyházi központként működött; a kommunista párt hatalomra jutását követően, különösen az 1960-as évektől, a település gazdasági, társadalmi és kulturális valóságát meghatározó módon befolyásolta földrajzi közelsége a mintegy 8-10 km-re fekvő Bákó (Bacău) városához. A rendszerváltozás után a település a megyeszékhely irányába kezdett terjeszkedni. Egymás után épültek az emeletes házak az Új Negyedben (Cartier Nou), aminek két része a Szent Antal szobor és a falu bejáratának közelében felállított három kereszt után kapta nevét: Szent Antal (Sf. Anton) és Három kereszt (Trei Cruci). 2007-es adatok alapján a település lakóinak száma 4500 főre tehető (Lujzikalagor ~ 2490, Koton ~ 2010).[4]

Életstratégia – család – társas viszonyok. A gyerek helyzete Klára családjában a rendszerváltozás után

A lujzikalagori Klára önmagát elsősorban a kiscsaládi rendszerben jeleníti meg, ahol a női és férfi státuszok, illetve szerepek változása egymástól nem függetleníthető és szervesen kapcsolódik a gyerekek világához (vö. Somlai 1981: 70). Jelen tanulmányban az életstratégia és a családbeli viszonyok összefüggéséből mindössze a gyerekek helyzetének átalakulását mutatom be részletesebben. A továbbiakban egyrészt a gyerekhez fűződő viszonyt, másrészt a gyermeknevelés és a fegyelmezés összefüggéseit tárgyalom.

Klára az 1990-es évek végén Olaszországba költözött lányainak nevelési gyakorlatán keresztül szembesült azzal, hogy napjainkban erőteljesen megváltozott a viszony a gyerekekhez. Az asszony gyermekkorában a gyerek az önellátásra törekvő családi gazdaság működtetésébe kalkulált szereplő volt, vagyis munkaereje kisgyerekkorától a családi gazdaság nélkülözhetetlen elemét képezte. A gyerekek munkavégzése akkoriban egyszerre

---

[3] A falu eredetét 1498-ig vezeti vissza Bogdan 1913 II: 127–129, mások 1409-ig: Gabor 1996: 165, Coşa 2007: 151, Zahariuc 2009: 45.

[4] Lujzikalagor községben 5651 fő (Lujzikalagor – 3125, Koton – 2526) lakott 1999-ben, a 2002-es népszámlálási adatok szerint 4590 lakos élt. Ebből 4527 fő római katolikus (98,62%), 50 ortodox, 11 az adventista közösség tagja, 1 ágostai hitvallású és 1 fő görög katolikus.

volt a paraszti életmóddal összefüggő gyakorlati ismeretek elsajátításának terepe és szolgálta a gazdaságban szükséges munkák elvégzését.

Ugyanakkor a gyerekek a körülményektől függetlenül engedelmességgel tartoztak szüleiknek. Az engedelmesség azonban elsősorban nem kényszerként megélt mindennapi gyakorlat volt, hanem a szülők tiszteletével együtt olyan stratégia, amely a családi egység gazdasági és társadalmi stabilizációját tette lehetővé (Jávor 2000: 605). Az életstratégiaként alkalmazott engedelmesség tehát a családi közösség működését vezérlő elv volt, amit a gyerekek mellett éppúgy gyakoroltak a felnőttek vagy az öregek is (Jávor 1989: 147). A gyermek Klára tehát akkoriban minden bizonnyal természetes módon teljesítette a rárótt gazdasági, háztartási és egyéb feladatokat. Az asszony mindezeket retrospektív módon azonban így fogalmazta meg: *Deci* [tehát], *a gyermek, hogy mondjam, szolga vót a háznál. Akko nem számították a gyereket, hogy mondjam én?... Semminek.*

A tradicionális család, alapjait tekintve, elsősorban tekintélyelveken nyugodott. A szülő és a gyerekek között távolságtartó, lefokozott érzelmi kapcsolat volt, viszonyuk a későbbi időszakokhoz képest kevésbé volt bensőséges és meghitt (Jávor 1989: 147). A gyerekek irányába mutatott szorosabb és a maihoz hasonló érzelmi kötődés kialakulását két tényező is akadályozta. Egyrészt a nagyarányú csecsemőhalandóság, például Klárának hat idősebb testvére közül csak egyetlenegy maradt életben, másrészt a meg nem halt gyerekek nagy száma (vö. Shahar 2000: 259).

Az anyai szeretet sokkal inkább emberi érzelem, a kódolt gondoskodási ösztön kulturális megnyilvánulásának érzelmi oldala, mintsem az öröktől fogva létező női ösztönök egyike. Az anyaság és az anyai szeretet kifejeződése a történelem során számtalan formát öltött. A változatosság rávilágít arra, hogy az anyai viselkedés jellemzőit számos tényező befolyásolja. Például a család gazdasági helyzete, az anyagi javak, a társadalmi normák és az anyai szeretet társadalmi, illetve erkölcsi megítélése (Badinter 1999: 67). A Klára elbeszéléseiben láttatott viszony, amelyben *nem számították a gyereket... semminek*, ugyanúgy árulkodik a kalagori hagyományos paraszti munka világáról, ahogyan a közösségben elfogadott társadalmi normákról és az anyai szeretet mások általi megítéléséről is. A tradicionális kalagori közösség az anyai szeretetet nem tekintette az édesanya, illetve a szülő alapvető kötelességének, így tehát az azt kifejező érzelmi megnyilvánulásokat és „bizonyítékokat" sem követelte meg. Ebben a kontextusban érthető meg Klára édesanyjának viszonylag „érzelemsemleges" kapcsolata a gyerekekkel.

A 2000-es évekre azonban sokat változott a gyerekek helyzete. A kétkeresős családmodell kialakulásával párhuzamosan és annak köszönhetően, hogy a szülők nem vállalnak sok gyereket, hanem rendszerint egyet-kettőt, a gyerekek a család társadalmi rendszerében privilegizált helyen álló szereplőkké váltak. Azaz a hagyományos *szolgai* státuszból a posztszocialista időszakban az *igen növelik* státuszba kerültek. *Igen járnak a kedvébe, igen, hogy mondjam, igen növelik... S akkor a gyermek nem fogad. Tük bajotok, mondom, akármit csántok, de én nem szeretem így!* – hívta fel a figyelmet Klára arra, amivel nem ért egyet lányai gyereknevelési gyakorlatában. Hiszen az asszony unokáit szüleik kényeztetik és igyekeznek vágyaikat kiteljesíteni és nem korlátozni.

Mindazonáltal a gyereknevelés kérdésében maga a lujzikalagori asszony is számtalan esetben került összeütközésbe édesanyjával az 1960-as évek második felétől kezdve. Klára 1965-ben kötött házasságot. Férje két év múlva az egyik bákói gyárban vállalt munkát. Ő maga a központilag szabályozott, de az iparban végzett munkához képest viszonylag rugalmasan alakítható mezőgazdasági szektorban, a kollektívben dolgozott – amennyiben ezt az 1967 és 1979 közötti gyerekszülések lehetővé tették. A szocialista kényszermodernizáció időszakában az életstratégia átalakulásával párhuzamosan megváltozott a gyerekek státusza is. A gyerekek személyének felértékelődését és a nekik tulajdonított társadalmi értékek növekedését számos tényező idézte elő. Többek között az, hogy a férfiak városi gyárakba ingázása növelte az anyák társadalmi szerepét a gyermeknevelésben,[5] vagy az, hogy a gyermekszülés fontosságát propagáló szocialista állam konkrét intézkedéseket vezetett be országszerte. Utóbbihoz sorolható például az, hogy szigorították a terhesség-ellenőrzést és az otthon szülés gyakorlatát fokozatosan felváltotta a kötelezően előírt kórházi szülés.[6] A nőket egyre többször szólították meg személyesen, és felelőssé tették őket a gyerekek egészségéért. Ebben az átalakuló környezetben új „anyatípus" kezdett formálódni, amely az édesanyáktól, és köztük Klárától is, egyre inkább megkövetelte az anyai szeretet „bizonyítékainak" felsorakoztatását. Ezek közé tartozott például a gyerekek felé fordított figyelem (ápolás, gondozás, egészség, tisztaság, higiénia stb.) megnövekedése vagy az anya állandó és a korábbinál intenzívebb jelenléte gyerekei életében (vö. Badinter 1999: 168–177).

A Klára gyermekkorára jellemző gondoskodó szülő típus helyett tehát egyre inkább a szerető anya típusa vált általánosan követett gyakorlattá. A kettő közötti különbség érzékeltetése érdekében a lujzikalagori asszony előbbihez a *hideg*, utóbbihoz a *meleg* jelzőt társítja, a gyerek–szülő kapcsolat minősége, a viszony jellemzői alapján. A meleg szó a melegszívűségre, az odaadásra, a törődésre, az érzelmek kifejeződésére, a szeretetteljes kapcsolatra utal, a hideg pedig a távolságtartást, a reláció kötelességszerűségét, a korlátozott érzelmi töltést szemlélteti.

Klára tizenkilenc éves korában szülte meg első gyermekét, aki tüdőproblémák miatt nem élte túl az egy hónapos kort. Az asszony magát és tapasztalatlanságát okolta, amiért az újszülött belehalt a betegségbe. Napjainkban a történteket úgy értelmezi, hogy a gyors orvosi, kórházi beavatkozás megmenthette volna a csecsemő életét. *Kellett vala* [volna] *szaladjak vele a spitályba* [kórházba]. A különböző népi gyógymódok azonban az 1960-as évek végén a legalapvetőbb és legtermészetesebb eszközei voltak a gyógyításnak, a lokális közösség tagjai rendszerint nem fordultak orvoshoz. Ennek ellenére Klára, saját elmondása szerint, függetlenül attól, hogy a csecsemőt meg lehetett volna-e menteni a kórházban vagy sem, kudarcot vallott az általa is gyakorolt szerető anya szerepében.

---

[5] Például Nagy Olga szerint az ingázó férjek távollétében növekedett meg az anyák társadalmi szerepe, ami a gyermeknevelésben az *érzelmeken alapuló szelídebb bánásmód* kialakulását és a *kicsinyes szigor elmaradását* vonta maga után (Nagy 1989: 55–56).

[6] Vö. egy másik moldvai csángó falu, Csík példájával: Benedek 1997: 63, lásd még Geréb 1979: 256.

A csecsemő halála az asszonyt és férjét is nagyon megrázta. Ezt követően Klára szülői aggodalmának egyik legfontosabb tárgyává a gyerekek egészsége vált. Minden betegség idején szigorúan figyelemmel kísérte a kicsik állapotának változását, és amennyiben úgy találta, hogy súlyosbodott a helyzet, beutalót kért a *spitályba*.

Az 1970-es évek második felében Klára középső fia szamárköhögésben betegedett meg, amit az asszony a lokális gyakorlattal összhangban a népi gyógyászat módszerével igyekezett gyógyítani. A négy év körüli gyerek állapota azonban egyre romlott és Klára végül mentővel vitette a kórházba. Vele együtt befeküdni azonban nem tudott, mivel a kisfiú nagyobb testvérei mellett otthon még két kisgyerek is volt, akiket nem hagyhatott a nagymamára. Csakhogy a beteg állapota a kórházban sem javult, sőt, súlyosbodott, ezért az asszony egy nappal később a két kisebb (egy kétéves és egy hathónapos) testvért is beutaltatta a kórházba, hogy kisfiára állandóan felügyelhessen. Végül elérte, hogy az orvos, annak ellenére, hogy *számát vette* [észrevette], hogy a másik két gyerek nem szorul kórházi ellátásra, külön szobát bocsátott a rendelkezésükre. Klára „küzdelme" azonban a külön szobával sem ért véget, mert a kisfiú gyógyszereiért a nővérrel is szembe kellett szállnia, aki illegális gyógyszereladásból egészítette ki jövedelmét és ezért a kötelezően előírt orvosságokat nem minden alkalommal adta be a gyerekeknek (2007.03.21. Lujzikalagor, terepbejegyzés).

A kórházi történetek egyrészt a nyilvános társadalmi tekintély képviselőivel, a doktorokkal és nővérekkel szembeni ellenállást szemléltetik és Klárának a tekintély felett aratott személyes győzelmét illusztrálják (vö. Portelli 1997: 7–8). Másrészt az anyai szeretet „bizonyítékai", vagyis a gyerekek iránti odaadásról és törődésről tanúskodnak. Az anya–gyerek kapcsolat ebben az időszakban elsősorban nem érzelemdús viszonyt takar. A szerető anya állandó jelenlétével sokkal inkább a gondoskodást, az élelmezést és ruháztatást, az egészség fenntartását kívánja biztosítani. Az elbeszélésekben Klárához a ragaszkodás, az önfeláldozás és az önzetlen segítségnyújtás társul, tetteihez a küzdelem motívuma kapcsolódik. Mindezek a „meleg" anya típusát jellemzik.

Klára hozzáállásából az olvasható ki, hogy alkalmazkodott az anyaképhez társított tényezők szocialista időszakban bekövetkezett változásához és átalakította a szülőktől örökölt, gyerekekre vonatkozó értékmodellt. A hagyományos időszakban a gyerekek aszimmetrikus és hierarchikus viszonyban, lefokozott érzelmi kapcsolatban álltak szüleikkel, ugyanakkor az asszony édesanyja és édesapja is beszélgetett Klárával és testvéreivel, mindketten ismerték a gyerekek természetét, hiszen a családtagok közösen gazdálkodtak és az idő nagy részét együtt töltötték (vö. Kresz 1949: 17). Az asszony azonban a szüleinél érzelemdúsabb viszonyt alakított ki gyerekeivel, náluk ritkábban alkalmazta a testi fenyítést a fegyelmezés eszközeként, az önfeláldozást az anya szerep természetes részeként élte meg és a gyereket a pótolhatatlanság értékével ruházta fel.

A fokozatosan kialakuló gyerekközpontúság tehát elsősorban a gondoskodás látható megnyilvánulásait, az anyai törődésnek és szeretetnek a tettekben kifejeződő jeleit, az odaadást és önfeláldozást, a gyerekek egészségének megőrzését jelentette. Ez azonban napjainkra megváltozott. Klára unokái már kitüntetett társadalmi helyet foglalnak

el a családban és a gyerekközpontúság egyre inkább annak irányába hat, hogy a szülők a gyerekek személyiségéhez, egyéni adottságaihoz igazítják a nevelést. Az asszony egyet nem értését a következőképpen fejezi ki: *Kölyök kell tudjon, meddig kicsike, kell tudjon de frică* [félelemből], *hogy mondják, mikor megnő, kell tudjon de respect* [tiszteletből]. *Respectul părinţilor* [a szülők tisztelete]. *Há hogyne! Respect faţă de parinţi* [a szülők iránti tisztelet], *hogy mondják románul. Nem úgy nevelik, hogy hadd el a kölyköt, csánjon a gyermek mit akar!*

Ezen a ponton mutatkozik meg a hagyományos és a posztszocialista szemlélet közötti értékkonfliktus a gyermeknevelés terén. Klára gyerekkorában engedelmességi stratégiát követett a szülőkkel szemben, amit az élet minden területén meg is követeltek tőle. Jelenleg lányai szabad mozgásteret biztosítanak a gyerekeknek, teret engednek személyes döntéseiknek és támogatják, illetve szorgalmazzák egyéni vágyaik kiteljesítését. *Igen, de kell egy kicsi biztatás, még kell venni egy kicsit hamiskábban* [szigorúbban] *es, mer nem csak, hogy tartsuk a teneren* [a tenyéren a gyereket]. *Egy… hogy csókolják meg a mindenit. Hát értem, én is megcsókolom. De mikor keresi! De mikor nem, akkor kell tenni erővel is.* A szülő és gyerek közötti viszonyban napjainkban végbement változásokkal, vagyis az engedelmesség stratégiájának és a tekintélyelv működésének erőteljes visszaszorulásával az asszony akkor szembesült, amikor a lányai hazalátogattak az unokákkal vagy ő utazott hozzájuk külföldre.

A *hamiskábban venni* egyrészt utal a gyerekkel szembeni szigorúbb bánásmódra, másrészt a testi fenyítés alkalmazására is, amennyiben az elkerülhetetlenné válna. A büntetés és fegyelmezés kérdésében nemcsak Klára nem ért egyet felnőtt gyerekeivel, hanem emiatt korábban ő maga is többször konfliktusba került édesanyjával. Az asszony és édesanyja között a fizikai szankció alkalmazása kapcsán kialakult nézeteltérés rámutat a gyerekek státuszának fokozatos felértékelődésére is.

Klára szülei a verést abban az esetben alkalmazták, ha a gyerekek megkárosították a családi gazdaságot, elszakították a ruhájukat vagy nem teljesítették a rájuk bízott munkát (Kresz 1949: 14). Az asszony édesanyja szerint a testi fenyítés mint a fegyelmezés és a büntetés eszköze feltétlenül szükséges a nevelésben. Hozzájárul ahhoz, hogy a gyerekekben kialakuljon a megfelelő helyzetfelismerő és értékelő képesség, és ahhoz is, hogy megtanuljanak különbséget tenni jó és rossz, helyes és helytelen között. Fizikai szankció híján a felnövekvő nemzedék nem sajátítja el az engedelmességi stratégiát, ebből következően felnőtt korban nem lesz képes eleget tenni a társadalmi kötelességeknek és megfelelni a lokális közösség társadalmi, kulturális elvárásainak. *S édesanyám, jaj, hogy haragudott, hogy nem verem a gyermekeket. Nem és nem! Jaj, de hamis* [szigorú, a verést gyakran alkalmazó] *vót az anyám, jaj! Vót egy varró maşinám* [varrógépem], *jó varró maşina. Elrontotta ez a fiú, a nagyobb… Édesanyám várta, hogy én üssem meg a gyermeket. Mondtam édesanyámnak, mondom imá, ha meg is ütöm, mind annyi, a maşina* [gép] *megcsánódik vissza?* [Mire az édesanya ezt felelte] *Jaj, te* Klára, *meglátod te, hogy de rossz gyermekeket nevelsz te, nem vered őköt! Akkó a verés vót az első izébe, a rendbe, sorba.*

Klára édesanyja, a helyi gyakorlatnak megfelelően, megváltoztathatónak tartotta a gyerekeket a fizikai szankciók alkalmazásával. A testi fenyítés elsődleges célja a félelemkeltés volt a helytelen magatartás következményeivel szemben (vö. Jávor 1989: 150). A közte és a lánya között kialakult konfliktus alapját két fontosabb tényező változása képezte. Egyrészt a normasértés megakadályozása érdekében használt eszközök változtak: az asszony édesanyja rendszerint fizikai szankciót alkalmazott, míg Klára elsősorban verbális eszközökhöz folyamodott. Sokkal többször igyekezett a *szép szó* segítségével megértetni gyerekeivel a helyes és a helytelen viselkedés, a jó és a rossz közötti eltéréseket, mint ahogy azt édesanyja tanácsolta neki. Másrészt az is átalakult, hogy mit tekintettek a családban normasértésnek, büntetendő cselekedetnek, fegyelmezésért kiáltó tettnek.

Értelmezési hagyományok. A modernizáció és a klasszikus magyar paraszttársadalom összefüggései

Tanulmányomban a magyar paraszti közösségek affirmatív értelmű alkalmazkodási gyakorlatának olvasatát egy jelenleg hatvanhat éves lujzikalagori asszony, Klára élettörténete szemléltette.[7] A kulturálisan kódolt képesség és tudás működését, az adaptáció miként-jét megvilágító konkrét elemzések alapját az asszony életvilágából vett példák képezték. A következőkben a modernizáció és a klasszikus magyar paraszttársadalom közötti összefüggéseket és a témára vonatkozó értelmezési hagyományokat mutatom be röviden.

A magyar parasztság azonosítása a saját társadalmon belül élő, szociokulturális tekintetben radikálisan eltérő Másik csoporttal az egzotikum és az idillikus élet jegyeit társította a magyar társadalomtudományokban és a közvélekedésben elfogadott parasztság-képhez. Ennek következtében jelenleg is mindkét területen létjogosultságot élvez az a szemlélet, amely a klasszikus paraszttársadalmak szociokulturális gyakorlatát hagyományosan és kvázi egyezményes módon *konzervatívnak*, *önszegregatívnak* és *introvertáltnak* tételezi.[8] Ebből a megközelítésből kiindulva a modernizálódó paraszttársadalmak elemzésekor rendszerint két opció érvényesül. Az egyik a felszámolódó paraszti kultúra, a másik a sikeresen ellenálló paraszti életvilág értelmezés.

Az első, vagyis a „hagyományos paraszti kultúra felbomlása" narratíva szerint a rurális közösségekre ható kulturális, társadalmi és gazdasági folyamatok, a klasszikus paraszti életforma átalakulása negatív előjelű változás, amelynek során a hagyományos gyakorlat és a felhalmozott „paraszti tudás" jelentős mértékben felszámolódik. A modernizációellenes szemlélet a paraszti közösségek modernizálódását veszteségként értelmezi, ezáltal

---

[7] A nem kényszerként értelmezett alkalmazkodás további lujzikalagori példáit lásd pl. Lajos 2009: 159–171, 2011: 71–83.

[8] A konzervatív jelző itt a következő beállítódásra utal: a változások visszautasítása; a kulturális alkalmazkodásra való képesség hiánya; társadalmi és gazdasági rugalmatlanság. Az introvertáltság az elzárkózást, a befelé fordulást, a külvilágtól való elvonulást fejezi ki. A paraszttársadalomhoz társított önszegregáció a passzivitásra, az elszigetelődésre és az annak tudatos fenntartását célzó törekvésre vonatkozik.

hierarchikus viszonyba helyezi a parasztság szociokulturális életvilágának társadalomtörténeti korszakait és az idill képzetét társítja a tradicionális paraszti életmódhoz.[9] Továbbá hajlamos képtelennek tekinteni azt, hogy a hagyományos világ és a modernizáció kölcsönhatásaiból, a konfliktushelyzetek feloldásából új értékek is születhetnek. A modernizáció „depravációs" olvasata ugyanakkor értékeket társít a hagyományos paraszti és a modern társadalomhoz, ezáltal viszonyukban alá-fölérendeltségi pozíciókat hoz létre, és a modernizációs impulzusokra reagáló közösségi és egyéni alkalmazkodási minták összetett rendszerét leegyszerűsíti, egyoldalú és egyirányú folyamatként ábrázolja.

A veszteségként értelmezett modernizáció mellett a másik megközelítés a paraszti közösség és a modernizáció viszonyát a heroikus küzdelem és a sikeres ellenállás, a mozdulatlanság megőrzésének keretében jeleníti meg. A történeti vonatkozásaitól megfosztott modern fogalom mint elvont szembehelyezkedés a tradíciókkal, a történelem egészével a 19. századi romantika időszakában termelődött ki.[10] Ugyanakkor az értelmezésben végbement fordulat a hagyományost a statikusság állapotába taszította, a hagyományokat kimerevítette, míg a modern hatását, az újat a változás, a dinamikus alkalmazkodás képességével ruházta fel. Értékeket társított egyikhez és másikhoz is, létrehozta a végtelen haladás képzetét, a modernizációt a fejlődéssel, a pozitív irányú változásokkal azonosította.

Mindkét szemlélet a modernizációs folyamatoknak kitett paraszti kultúrát zárt, „tiszta", homogén és időtlen entitásnak tekinti, amelynek komplex rendszerét a nagyarányú kulturális, gazdasági és társadalmi átalakulások vagy felszámolják, vagy érintetlenül hagyják. Az első változat az elveszített, illetve a „huszonnegyedik órában lévő", míg a második az elszigetelt paraszti hagyomány képzetét kelti életre. Mindkét értelmezés hamisan rögzült, idealisztikus képet fest a klasszikus paraszttársadalmakról.

Mindazonáltal a 20. századi modernizációs kihívásokra adott válaszoknak létezik egy harmadik alternatívája is. Ez az értelmezés az archaikus szerkezetű, klasszikus parasztársadalmaktól nem elvitatja a modernizációs készséget és a rugalmas viszonyulás lehetőségét a makroszinten végbemenő változásokhoz, hanem épp ellenkezőleg, a kulturális alkalmazkodás típusait mutatja be. Az adaptáció mikéntjére helyezett hangsúly rávilágít arra, hogy a klasszikus paraszti közösségek ugyan először sok esetben nem akarnak, de igenis képesek alkalmazkodni a modern paradigmatikus kihívásaihoz. Ez a megközelítés olyan kulturális gyakorlatok és technikák működtetését feltételezi, amely feloldja a gyökeres kulturális másság, a modern impulzusok hatására keletkező konfliktusokat. Ugyanakkor nem társít értékítéletet és minősítést az adaptáció következtében kialakuló új gyakorlatokhoz. A gazdasági rugalmasságra és a kulturális alkalmazkodásra képes paraszti hagyomány olvasata hozzájárul az archaikus szerkezetű, klasszikus paraszti közösségek

---

[9] A parasztság idealisztikus képe a romantika időszakában alakult ki Magyarországon, amelyet az etnográfiai kutatások újratermeltek és folyamatosan megerősítettek.

[10] A modern történetileg változó fogalom. A 19. századot megelőző időszakokban a modern kifejezés az antikvitással kialakított kapcsolatot fejezte ki, a régit az újjal helyettesítő átmenet eredményére utalt (Habermas 1993: 153–154).

„varázstalanításához" és a szociokulturális gyakorlatukról alkotott számtalan romantikus, eszményített, tévesen megszilárdult képzet felülvizsgálatához.

A modernizációs impulzusok okozta konfliktusok feloldásában nagyfokú adaptációs készségről tanúbizonyságot tevő paraszttársadalom olvasata nem teljesen ismeretlen a magyar néprajz tudománytörténetében. A kapcsolódó példák részletesebb szemléltetésétől azonban jelenleg eltekintek, mindössze felsorolok közülük néhányat:

1. Az 1930–1940-es években a paraszti életvilág „jelenének", aktuális állapotának felfedezése a magyar társadalomtudományokban és a közvélekedésben. Ide tartoznak a falukutató mozgalom írásai és a szociográfiák, amelyek a gazdasági-társadalmi átalakulások vidékre gyakorolt hatásait vizsgálták, és társadalmi tényként regisztrálták a klasszikus paraszttársadalom és kultúra felbomlását.
2. Az 1970-es években a néprajzi jelenkutatás megindulásával ismét feltűnt az adaptív paraszti hagyomány olvasata,[11] például a varsányi vagy a nógrádsipeki kutatások esetében.[12]
3. A kilencvenes években ismét erőteljesen megélénkült a tradicionalizmus iránti érdeklődés, ám a modernizáció és a hagyományos életvilág kölcsönhatásait vizsgáló, jelenre irányuló kutatások is megfigyelhetők a magyar néprajzban (Fejős 2003: 14). A kulturális alkalmazkodás és a jelenkutatás példáit kiválóan szemléltetik a székelyföldi, a Gyimes-völgyi, vagy a moldvai csángó kutatások.[13]

A következőkben röviden, az általánosság szintjén áttekintem a fejezet elején említett, a klasszikus parasztsághoz társított vonások, a *konzervatív*, *introvertált* és *önszegregatív* tulajdonságok mögött húzódó feltételezéseket.

1. „Homo conservativus" – a *konzervatív* paraszti habitus

Az eszményített hagyományos paraszti életvilág első jellemzője, amit szeretnék röviden felvázolni, a *gazdálkodó „homo conservativus" kép*pel áll összefüggésben. Az archaikus szerkezetű, klasszikus paraszttársadalmaknak tulajdonított *konzervatív habitus* az aktuálisan működő társadalmi berendezkedés és viszonyok, a már létező kulturális

---

[11] 1971-ben az MTA a kutatás egyik főirányaként jelölte meg a falu társadalmi szerkezetének és a falusi életmódnak a változásait. A néprajzi jelenkutatást tárgyaló vitaülés anyagát lásd a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain (1972: 519–532), illetve az *Ethnographiában* (Zsigmond 1972: 378–380). A jelenkutatás történetéről részletesebben: Fejős 2003: 9–10, az 1945–1985 közötti folklorisztikai kutatásokról: Voigt 1987a: 7–65, illetve a jelenkutatásról: Voigt 1987b: 81–89.

[12] Az MTA Néprajzi Kutató Csoport tagjai külső munkatársakkal közösen végeztek kutatást két nógrádi faluban: 1972 és 1974 között folklóranyagot gyűjtöttek Nógrádsipeken, 1971–1974 között a falu társadalmi-kulturális arculatát vizsgálták Varsányban. 1975-ben indultak meg a vizsgálatok Zsombón (lásd Bodrogi 1978, Szemerkényi 1980; Niedermüller 1982). A Kutatóintézet 2000–2001-ben mindhárom települést újabb jelenkutatások helyszínéül választotta.

[13] A székelyföldi vizsgálatok elsősorban a csíkszeredai KAM kutatóihoz kapcsolódnak, a Gyimesben és a Szilágyságban a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszéke végzett jelenorientált kutatásokat, Moldvában pedig a kolozsvári Magyar Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék és a Kriza János Néprajzi Társaság. Lásd részletesebben a kutatóközpontok és tanszékek kiadványait, valamint az ott kutatók munkáit, például Tánczos 1996, Pozsony 2003, 2005, Kinda–Pozsony (szerk.) 2005, Ilyés–Peti–Pozsony (szerk.) 2008, illetve Fejős 2003: 15–16.

rendszer megőrzését tételezi. Továbbá a tudatos szembehelyezkedést a „modern" befogadását célzó kísérletezéssel. Ez a tartózkodást jelenti mindazon gyakorlatoktól, amelyek közvetlenül nem illeszthetők be a lokális hagyományok körébe, a történelmi folyamatok és egyéni tapasztalatok meghatározta világértelmezés kereteibe. További feltételezések például: a mindenkor fennálló a „lehetséges világok legjobbika"; a *megőrzés vágya* vezérli a mindennapi cselekedeteket; a szokások időtlenségének képzete; konzervatív időszemlélet – etnográfiai jelen idő fogalma; a paraszttársadalom kimerevített, statikus képe.

2. A befelé forduló, elzárkózó paraszttársadalom – *introvertált* jelleg

A másik klasszikus vonás, amit a veszteség és a sikeres ellenállás olvasata a modernizálódó paraszttársadalmakhoz társít: az *introvertált szemlélet*. Ez annak feltételezését jelenti, hogy a hagyományos paraszti életvilág alaptermészete szerint zárkózott, és *befelé forduló* emberek természeti és társadalmi valósága. Továbbá azt, hogy a paraszti gazdálkodók tudatosan nem keresik a külső kapcsolatokat, visszavonultan élik mindennapjaikat az *elzárkózás vágyától* vezérelten. Az elzárkózás következtében egyben romlatlanok és tiszták is. Ebben a képben az introvertált jelleg egyaránt érvényes a társadalom, a kultúra és a gazdaság minden területére, vagyis éles és átjárhatatlan határvonalat hoz létre a paraszti közösség és a falu határán kívüli életvilág társadalmi valósága között.

3. Tudatosan fenntartott elszigetelődés – *önszegregatív* vonás

A harmadik feltételezés az, hogy az archaikus szerkezetű, klasszikus paraszttársadalmak *önszegregatív* gyakorlatok sokaságán keresztül szándékosan különülnek el a környezetüktől. Itt a falusi lakosság a gazdasági, társadalmi, politikai és kulturális változások elszenvedőjeként, az átalakulások passzív szereplőjeként tűnik fel. Ebben az összefüggésben a társadalmi-kulturális különállás megvalósítása tudatosan alkalmazott kulturális magatartásforma, amely a közösség mindennapi életében bevett kulturális gyakorlatként működik. A szándékolt elkülönülés gondolata azonban nemcsak földrajzi tekintetben nyer értelmet, hanem kiterjed a gondolkodásmódra és a lokális életvilág hétköznapi gyakorlatára is. Továbbá tudatosságot feltételez a térbeli és kulturális határok kialakításában és fenntartásában. Az elszigetelődést a mikrovilágban kulturálisan kódolt viszonyulásként tételezi. További előfeltevések: a mikrovilág egységességének képzete.

A moldvai terepkutatások feldolgozott eredményei szerint és a lujzikalagori példa alapján a fenti sztereotípiák és elképzelések nem vagy csak igen korlátozott értelemben érvényesek. A gyerek helyzetének változását tárgyaló példában a moldvai csángó asszony életvilágának elemzése összefüggésekben mutatta be a modernizáció és a rendszerváltozás utáni csángó mindennapok kölcsönhatását, az ebből adódó értékkonfliktusokat és azok feloldását, illetve enyhítését vagy elmélyülését, a korántsem kényszerként megélt alkalmazkodási stratégiákat.

Záró gondolatok

A leírtakból látható, hogy az alkalmazkodás nem volt zökkenőmentes a mindennapokban, a szimbolikus és fizikailag érzékelt határhelyzeteket, az átmeneti időszakokat természetszerűen konfliktusok terhelték. Az adaptációs folyamatokat napjainkban is át- meg átszövik a szociokulturális összeütközések. Ezek nemcsak a családi közösségben a generációk közötti egyet nem értésben mutatkoznak meg, hanem a személyiség szintjén az egyéni önellentmondásokban is gyakran megfigyelhetők. Mindezek mellett azonban nagy valószínűséggel kijelenthető, hogy a Lujzikalagorban élő, hatvanas éveiben járó Klára élete során rendszeresen alkalmazott olyan kulturális gyakorlatokat és technikákat, amelyek a modernizációs impulzusok okozta összeütközések feloldásában nagyfokú adaptációs készségről tesznek tanúbizonyságot. A moldvai csángó asszony életvilágából vett példák a modernizáció és a csángó paraszti mindennapok kölcsönhatásait, az ebből adódó értékkonfliktusokat és azok feloldását, a koránt-sem kényszerként megélt alkalmazkodási stratégiákat kívánták szemléltetni.

Irodalom

BADINTER, Elisabeth
1999 *A szerető anya. Az anyai érzés története a 17–20. században*. Artemisz, Debrecen
BENEDEK H. Erika
1997 A terhesség, a szülés, csecsemőgondozás múltja és jelene egy moldvai csángó faluban. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 56–72.
BODROGI Tibor (szerk.)
1978 *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához*. Akadémiai Kiadó, Budapest
BOGDAN, Ion
1913 *Documentele lui Ştefan cel Mare* I–II. Bucureşti
COŞA, Anton
2007 *Catolicii din Moldova în izvoarele Sfântului Scaun (secolele XVII–XVIII)*. Sapientia, Iaşi
FEJŐS Zoltán
1998 Modernizáció és néprajz. In:Szűcs Alexandra (szerk.): *Hagyomány és modernizáció a kultúrában és a néprajzban*. Néprajyi Múzeum, Budapest, 7–19.
2003 Jelenkorkutatás és néprajzi muzeológia. In: FEJŐS Zoltán (szerk.): *Néprajzi jelenkutatás és a múzeumi gyűjtemények változása*. Néprajzi Múzeum, Budapest, 9–24.
GABOR, Iosif
1996 *Dicţionarul comunităţilor catolice din Moldova*. Conexiuni, Bacău
GERÉB Attila
1979 A családok helyzete a Hargita megyei Hodgyában. In: Imreh István (szerk.): *Változó valóság. Szociográfiai tanulmányok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 245–261.

HABERMAS, Jürgen
1993 Egy befejezetlen projektum – a modern kor. In: Habermas, Jürgen – Lyotard, Jean-François – Rorty, Richard (szerk.): *A posztmodern állapot*. Századvég Kiadó, Budapest, 151–178.
HANNERZ, Ulf
1997 Baj van a globális világfaluban. A világ, ahogyan a külföldi tudósítók látják. *Replika* 26. 87–101.
HEGYELI Attila
2005 Esettanulmány egy modern klézsei családról. In: Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizációs a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 226–234.
ILYÉS Sándor – PETI Lehel – POZSONY Ferenc (szerk.)
2008 *Lokális és transznacionális csángó életvilágok*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
JÁVOR Kata
1989 A család, a szerepek és az identitás alakulása falun. In: Váriné Szilágyi Ibolya – Niedermüller Péter (szerk.): *Az identitás – kettős tükörben*. Tudományos Ismeretterjesztő Társulat, Budapest, 141–173.
2000 A magyar paraszti erkölcs és magatartás. In: Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 601–692.
JÓNÁS Levente
2005 „Homo conservativus" – A konzervatív emberkép. In: Békés Márton – Majoros István (szerk.): *A hagyomány elmélete. Tanulmányok a konzervativizmus tárgyköréből*. ELTE BTK, Budapest, 87–96.
KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.)
2005 *Adaptáció és modernizációs a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
KRESZ Mária
1949 *A hagyományba való belenevelődés egy parasztfaluban*. Budapest
LAJOS Veronika
2011 Komplex paraszti tudás és kulturális alkalmazkodás. A moldvai csángó paraszttársadalom „varázstalanítása". In: Pap Levente – Tapodi Zsuzsa (szerk.): *Kapcsolatok, képek. Imagológiai tanulmányok*. Sátus Kiadó, Csíkszereda, 71–83.
2009 Testek – tisztaság – modernitás. Kulturális és társadalmi összefüggések Moldvában a „*báje*" kapcsán. In: Juhász Katalin (szerk): *Tiszta sorok. Tanulmányok a tisztaságról és a tisztálkodásról*. L'Harmattan–MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest, 159–171.
MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE
1972 *Magyar Filozófiai Szemle* XVI. 519–532.
MANNHEIM Károly
1994 *A konzervativizmus. Tanulmány a tudás szociológiájáról*. Cserépfalvi Kiadó, Budapest

NAGY Olga
1989 *A törvény szorításában. Paraszti értékrend és magatartásformák*. Gondolat Kiadó, Budapest
NIEDERMÜLLER Péter (szerk.)
1982 *Életsorsok Zsombón*. (Documentatio Ethnographica, 10.) MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest
OLÁH Sándor
1996 Életformaváltás a Székelyföldön a szocializmus korszakában. In: Bodó Julianna – Oláh Sándor (szerk.): *Elmentünk? Székelyföldi életutak*. KAM–Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 5–32.
PORTELLI, Alessandro
1997 *The Batlle of Valle Giulia. Oral History and the Art of Dialogue*. The University of Wisconsin Press, USA.
POZSONY Ferenc
2003 A moldvai csángó-magyar falvak társadalomszerkezete. *Pro Minoritate* 2003/nyár, 14 –165.
2005 *A moldvai csángó magyarok*. Gondolat Kiadó–Európai Folklór Intézet, Budapest
SHAHAR, Shulamith
2000 *Gyermekek a középkorban*. Osiris Könyvkiadó, Budapest
SOMLAI Péter
1981 A családszerkezet és a településtípus összefüggései. In: Szabó László – Örsi Julianna (szerk.): *Életmódvizsgálatok az Alföldön*. Damjanich János Múzeum, Szolnok, 67–72.
SZEMERKÉNYI Ágnes
1980 *Nógrádsipek. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu mai folklórjáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest
TÁNCZOS Vilmos
1996 *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék*. KOMP-PRESS–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár
VOIGT Vilmos
1987a A magyar folklorisztika 1945-1985. In: Uő (szerk.): *Modern magyar folklorisztikai tanulmányok*. (Folklór és etnográfia, 34.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen, 7–65.
1987b A jelenkutatás a magyar néprajzban. In: Uő (szerk.): *Modern magyar folklorisztikai tanulmányok*. (Folklór és etnográfia, 34.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen, 81–89.
WILHELM Gábor
2002 A jelenkorkutatás dilemmái a néprajzi múzeumokban. *Tabula* 5. (2) 323–334.
ZAHARIUC, Petronel
2009 Evoluţia istorică a satului Călugăra. Contribuţii. In: Ilieş, Antonel-Aurel (coord.): *Monografia comunei Luizi-Călugăra*. Editura Serafica, Roman, 45–110.
ZSIGMOND Gábor
1972 A néprajzi jelenkutatás problémái. *Ethnographia* LXXXIII. (2–3) 378–380.

SILLING Léda

A vajdasági vásárok változó világa

Szakirodalmi bevezető

A Vajdaság területén eddig folyt kutatások kapcsán megjelent magyar néprajzi szakirodalom csak igen kis terjedelemben foglalkozik a térség kereskedelmével, piacaival, vásáraival. A magyar vásárkutatás néprajzi tárgyú dolgozatai leginkább a mai Magyarország területére eső vásárok történetének felderítésével foglalkoznak. A vajdaság egyetlen vásárleírása Kalapis Zoltáné, aki a torontálvásárhelyi vásárt mutatja be. A piacok, vásárok témát érintik még Kovács Endre (Kovács 1995, 2001), Silling István (Silling 1998) és Klamár Zoltán (Klamár 2008) tanulmányaikban. Nagyobb területet felölelő, a térség kereskedelmével foglalkozó tanulmány nem született.

A vajdasági vásárok közül talán a leghíresebb a bánáti Torontálvásárhely vására. A nevében is szerepel a vásár szó, amiben egyedüli a területen. Vásárait Kalapis Zoltán vizsgálta először a *Magyar Szó* hasábjain közétett sorozatban, majd önálló kötetben (Kalapis 1980).

Változott a vásárt tartó települések száma

A történelmi Magyarország déli vármegyéiben leginkább a szabad királyi városok privilégiuma volt a vásártartás. Ezt a jogot a királytól, majd a kereskedelemügyi minisztériumtól kellett kérnie (néha megvásárolnia) a városnak vagy a várost birtokló földesúrnak.

A kiváltságlevelek vagy privilégiumlevelek közül legfontosabbak azok voltak, amelyek vagy köztehervisélés alól adtak felmentést, vagy bizonyos önállóságot, függetlenséget biztosítottak a városnak. Anyagi előnyökhöz jutottak általuk a földesurak, akiknek a tulajdonában volt a település, vagy maguk a települések. Ilyen jogok voltak: a révvámmentesítő, az árumegállító, a vámszedési és a vásártartási jog is (Illésy 1900).

A mai Vajdaság területén lévő települések közül a középkorban privilégiumlevelet hat település és két kerület kapott. A privilégiumlevelekben legtöbbször benne volt a szabad vásártartási jog is.

A kiváltságlevek jegyzékében szereplő települések: Apáti (1528), Nagybecskerek (1804), Nagykikindai kerület: Nagy-Kikinda, Franyova, Melencze, Mokrin, Kis-Kikinda másképp Basahid, Karlova, Kuma, Tarras, Josephova, Keresztur községek, Ferencz, Czernovicz (1817),

Szabadka három alkalommal is kap privilégiumlevelet: 1743, 1779, 1811. Tiszáninneni korona kerület: Martonos, Ó-Kanizsa, Zenta, Osztrova vagyis Ada, Mohol, Petrovoszelo, Ó-Becse, Szent-Tamás, Turja, Földvár városok Ferencz, Bács, 1800. Újvidék 1748, 1804, Zombor 1749 (Illésy 1898).

A mai Vajdaság területére szóló és kifejezetten a vásártartási jog gyakorlásának engedélyezését is tartalmazó, 1526 és 1848 közötti privilégiumleveleket Illésy János vette számba (Illésy 1900).

A mai Vajdaság területére eső vármegyék közül Bács vármegyében található a legtöbb vásáros település: összesen 23 helység azzal a megjegyzéssel, hogy a Tiszáninneni Királyi Koronakerület 10 települése egyszerre kapott vásártartási engedélyt 1800-ban. A legkorábbi privilégiumlevelet a területről 1528-ban keltezték: Apátiról szól, miszerint felmenti a tihanyi apátság jobbágyait a taksák fizetése alól (Illésy 1898: 4).

Pétervárad például 1719-ben kap vásártartási jogot. A vásártartási jog adományozása többször a már meglévő vásárok legalizálását jelentette. Pétervárad, földrajzi fekvése révén, már sokkal korábban vásáros hely volt. Illésy ugyan Bács vármegyéhez sorolja, de Szerémhez tartozik – ekkor a Pétervároadi Sánc megnevezés jelölte a mai Újvidéket.

Bács vármegye két nagy települése, Újvidék és Zombor két egymást követő évben kap vásártartási szabadalmat: 1748-ban és 1749-ben. Szabadka lesz majd a Bácska harmadik szabad királyi városa, de 1743-ban már szabad vásártartási joggal bír.

Ó-Kanizsa, Zenta és Ó-Becse egy időpontban kapott vásártartási jogot: 1751. június 28-án. Apatin 1759-ben kap országos- és hetivásár-tartási jogot. Az 1770-es években Bezdán és Futak, 1799-től Temerin tarthat hivatalosan is országos vásárokat. A mai legnagyobb bácskai vásárt Topolyán tartják, vásártartási jogot azonban csak 1806-ban szerzett. Sztanisics (Őrszállás), Hódság és Kúla az 1810-es évek legelején kaptak vásártartási jogot. Nem sokkal utánuk Zombor 1814-ben is újabb országos vásár tartására szerez engedélyt. Ó-Verbász és Petrovácz 1847-ben, a korszakban utolsóként jutottak vásártartási joghoz.

Bács vármegye területén található a legtöbb település, amelynek hetivásárt tartási joga is volt: Bács, Újvidék, Zombor, Szabadka, Zenta, Apatin, Verbász, Szenttamás és Palánka.

Szerém vármegye területéről Pétervároadot (1719) már említettem. A vármegye területén áthaladó jelentős kereskedelmi útvonalak miatt már korábban is, 1706-ban, két településen is engedélyezték a vásártartást: Ürögön és Gergetegben. Ürög ma is jelentős piacos települése a Szerémségnek. Sremska Mitrovica (Szávaszentdemeter), Jarak és a mai legjelentősebb szerémségi vásáros központ, Ruma 1747-ben kapnak vásártartási jogot. Ruma volt az egyetlen olyan település, amelynek hetivásár-tartási joga is volt a vármegyében. Az 1700-as évek második felében Babszka, Remete, Kamenica szerez privilégiumot. Az 1800-as években Erdővég (1817-ben), Kukujevce és Gibarac (1823-ban) jut vásártartási joghoz.

Temes vármegye területén Versecnek 1804-ben lesz vásártartási joga. Ebben a vármegyében ez a legkorábbi vásártartási jogadományozás, a többi vizsgált vármegyéhez képest mintegy 100 évet késik.

Torontál vármegye területének első hivatalosan bejegyzett vásáros helyei Nagykikinda és Nagybecskerek 1784-től. Becskerek (ma Zrenjanin) 1804-ben újabb vásár tartására szerez jogot. Csóka, Módos, Beodra, Istvánföld, Párdány 1800 és 1810 között kapnak vásártartási privilégiumot csakúgy, ahogy Zichyfalva (Plandište) és Mokrin. Nagybecserek, Zichyfalva, Párdány és Mokrin országos- és hetivásár tartási joggal is rendelkeztek.

A vásártartás engedélyezése a kiegyezés után miniszteri hatáskörbe kerül. Kezdetben a vásártartás jóváhagyása a földművelési és iparügyi miniszter, aztán 1889-től 1945-ig a kereskedelemügyi miniszter hatáskörébe tartozott (Dankó 1991). Új országos és hetivásár tartását a magyar királyi kereskedelemügyi miniszter engedélyezte, aki az állatvásárokkal kapcsolatban a földművelésügyi miniszterrel is konzultált (Diczig 1933: 8).

Az 1800-as évek vége a vásárok virágkorát jelenti. Ekkor – a XIX. század végén és a XX. század elején – a mai Vajdaság területén található vásáros helyek száma nagyon megszaporodott. Például az 1887-ben Szabadkán kiadott bunyevác kalendáriumban több mint 200 vásáros hely szerepel. Ezek közül 78 található a Bácska, a Bánát és a Szerémség területén, valamint a közeli szlavóniai helységekben.

A két világháború jelentősen átalakította – az országhatárok mellett – a vásárt tartó települések számát is.

Az I. majd a II. világháború után, valamint az 1990 utáni eseményeket követően ismét történtek változások a vásáros napok eloszlásában. Mindhárom nagy történelmi fordulat jelentősen lecsökkentette a vásárok számát. A kalendáriumokban található vásárlisták alapján is nyomon lehet ezt követni.

Az évek során bekövetkezett változásokat illusztrálni kell. A csökkenés egyértelmű, csak egyes események jelentősebb, mások kisebb változásokat okoztak.

Az 1990-es évek eseményei nem csak a vásárok számának csökkenését okozták. A háborús események után, 1995 táján már a Vajdaság közepén található Topolya vására jut nagyobb szerephez, ekkor lendül fel forgalma is.

A 21. század eleje nem a vásárok fénykora a területen. A vajdasági vásárok listáján, amely a *Magyar Szó* (vajdasági napilap) éves naptárában jelent meg, mindössze 14 település szerepel, összesen 104 vásárral az évben.

A mai vásárok legtöbbjét már ismét vasárnap tartják. A vásártartás már nem az egyházi ünnepekhez kötődik, és nincs az egyháznak befolyása a vásárok időpontjára, mint ahogyan a vásárok kialakulásának korában volt. A vasárnap ma munkaszüneti nap, a mezőgazdasággal foglalkozók számára is, és a munkaviszonyban levők számára is. Így ez a legalkalmasabb nap arra, hogy vásározni menjenek.

A mai Vajdaság területén található települések közül már csak néhányban tartják az egykor kijelölt s pontosan meghatározott napon a vásárt. Ezek a döntések sem az 1800-as évek végéről származnak. Ilyen Torontálvásárhely, ahol péntekenként van a vásár és Ruma, ahol pedig minden hónap harmadikán tartanak vásárt.

Állatvásárral egybekötött, kalendáriumokban is meghirdetett országos vására ma már csupán 14 településnek van. Ezekre a vásárokra ellátogatva tapasztalhatjuk meg a mai vásárok tényleges képét.

A II. világháború (1939–1945) után a vajdasági vásárosok nem járhattak szabadon a korábbi vásáros helyikre. A vásárok listáján korábban szereplő települések, akkor még a nagy Magyarország települései, immár lekerültek a helyi kalendáriumok vásárlistáiról, csak az új ország területén találhatóak maradtak rajta. A határ menti települések vásárai egyre kisebb szerepet kaptak. Ez volt az oka például annak is, hogy a zombori vásárok fokozatosan, de biztos hanyatlottak, egyre inkább csak helyi érdekűvé váltak.

Az 1990-es évek háborús eseményeinek eredménye lett a csak Szerbiából álló állam. Ezzel az újabb határhúzással a korábbi vásározó körzetből még egy területet lecsíptek. Immár a korábban még néhány alkalommal látogatott boszniai és horvátországi vásárok is kikerültek a határátlépés és a vámkötelezettség nélkül megközelíthető vásárok köréből.

Változott a vásáros napok száma az évben

Különböző időpontban, más-más nyomtatványban megjelent vásárlistákat vizsgálva kaphatunk betekintést a vásáros napok hónapok szerinti eloszlásába.

Időrendbe téve a kalendáriumok vásárlistáját: egy 1847-es szabadkai, egy 1886-os bunyevác Danica és egy 1915-ös szabadkai kalendárium listáját vizsgáltam, hogy aztán a mait melléjük helyezhessem.

Bács-Bodrog, Torontál és Szerém vármegye a mai Vajdaság területére eső településeinek vásáros napjait választottam ki a listából. Kalendáriumonként változik a lista, de az éves eloszlás nagyon hasonló képet mutat.

Minden egyes grafikon megrajzolásával két hónap emelkedik ki a többi közül, amelyekben a vásárok száma a legnagyobb. Ezek pedig a május és az október.

A felsorolásból nagyon jól látszik, hogy januárban, februárban és decemberben nem jelöltek egyetlen országos vásárt sem. A téli hónapokban nincsenek vásárok, ami teljes mértékben illeszkedik a paraszti gazdálkodás éves rendjéhez.

Az évszakos vásárok tavasszal kezdődtek: márciusban és áprilisban még kevés, 8-9 vásárt, májusban viszont már 16 vásárt tartottak a Bácskában a Danica alapján. Ekkor indul meg a mezőgazdasági élet. Ilyenkor eladják a télről megmaradt fölösleget, beszerzik a tavaszi munkálatokhoz szükséges eszközöket, magvakat s a fiatal jószágot.

Júniusban, júliusban és augusztusban a vásárok száma ismét visszaesik – ez a nyári munkák ideje. A betakarítás után, a legeltetés végén jön el újra a vásáros időszak. Amikor már van mit a vásárra vinni, az eladott termény, jószág árából pedig a télre fel lehet készülni.

Október 28., Simon Judás napja az első télkezdő nap, a marhabehajtás végzőnapja, juhászfizető és fogadónap.[1] A Katalin napi vásárban, november 25-én már a „télhez szoktak beruházkodni". A gazdasági év fontos zárónapja volt Márton napja, november 11., ekkor

[1] *Magyarság Néprajza IV*. é.n. 280–281

hajtották be a gulyát telelőre (Penavin 1988: 136). A Márton-nap bérlet és bérfizető határnap volt már az Árpád korban is. [2] Ez a nap után már nemigen tartottak vásárokat sem. Az állatokat nem lehetett vásárra terelni, hideg volt, téli szállásokon voltak.

A mai vásárokat kivétel nélkül március és november között tartják. Ma már nincs akkora jelentősége a hónapoknak, hiszen a vásáros napok március és november között minden hónapban azonos számban vannak elosztva. A téli hónapokban nem tartanak vásárokat. Topolyán néhány éve megpróbálkoztak a téli időszakban is vásárok tartásával, de az eladók és a vásárlók is csak igen kis számban jelentek meg. Télen nem jó állatokat vásárolni, mert megfázhatnak a szállítás során, így ilyenkor nincs értelme állatvásárokat tartani. A hideg idő pedig a kirakodó vásárosok kedvét is elveszi az ácsorgástól, a vevőre várástól, akik ugyancsak szívesebben maradnak a melegben. Két éve Zentán is próbálkoztak a téli vásárok tartásával. Legutóbb Szilveszter másnapját, azaz újév napját ünnepelte néhány sátras (lacikonyhás) vásáros a vásártéren, de forgalmuk igen gyér volt, jókedvük viszont annál nagyobb.[3]

Változás a vásárosok körében

A századfordulók vásárainak képéről levéltári források alapján kaphatunk képet. A szemléltetés végett a három szabad királyi város egyikének vásárosairól és néhány tipikus mai vásározóról szólok.

A vásárosok összetételéről a legkorábbi adatunk az egykori Bács-Bodrog vármegye székhelyéről, Zomborból származik. 1792-ben állították össze, nem sokkal a szabad királyi városi rang elnyerése után az itteni heti- és országos-vásári díjjegyzéket. Ekkor már az országos vásárok híre, azok pontos ideje szélesebb körben is elterjedhetett, ami a vásárosok összetételében is megmutatkozik. Bár a hivatalos vásártartási engedély előtt is tartottak itt vásárokat. A lista készülhetett más, a környéken lévő települések hasonló dokumentuma alapján, de feltételezhetjük, hogy kiegészítették a településre járó vásárosokkal.[4]

A dokumentum igen nehezen olvasható. Az írásmód a három ott használatos nyelv, a szerb, a magyar és a német azonos időben történő használatának a következménye. Szerbül fogalmazták meg a szöveget, de német és magyar betűket is használtak a leíráskor. A felsorakoztatott mesterek a következők: gvosgyar (vasárus), sztaklar (üveges), szaracs (szíjgyártó), kalaicsije (kalajdžije – bádogos), burmucsia (burmudžija – burnótkereskedő)[5], pinter (kádármester), kafanar (kávézó üzemeltető), persat (facsemete árusító), Schessirdsia (kalapos), Liczider (mézesbábos), Tyurcsije (ćurčije - szűcsök), buchbinder (könyvkötők), hauchmacher (ostyakészítők), messerschnit (vásári késélesítők), strangar (köteles),

---

[2] *Magyarság Néprajza IV*. é.n. 281.
[3] Vásárszervezőktől származó adatok.
[4] Történelmi Levéltár Zombor, 5-506/1792.
[5] A burnót vagy tubák finom dohánypor, melyet az orrba szippantanak (Kósa 1977).

strickar (kötöttáru-készítő) és a schuszter (cipész), csizmadia, kolompár[6], szabovszka (szabók), a sto cizme potkive Kovács (csizmapatkoló).

A mesteremberek mellett a kereskedőkről is értesülhetünk a díjjegyzék listájából. A vándorárusok közül a gyolcsos tótok már ekkor jelen vannak a zombori vásárokban. A gyolcsos tótok vándorló körzetéről már a torontálvásárhelyi vásár kapcsán is értesülhetünk. Kalapis Zoltán számol be arról, hogy a gyolcsos tótok közül többen le is telepedtek Debelyacsán (Kalapis 1980: 164).

A mai zombori vásár igen szerény. A vásártér szabályozására kiadott törvényekben leírtaknak eleget tesznek, de sajnos nincs miért, nincs kinek. Az állatvásártér be van kerítve, de állat a hónap utolsó vasárnapján nem érkezik erre a vásártérre. Hetente pénteken tartanak állatpiacot. Az 1950-es években épített mázsaház még ott áll a vásártér sarkán, minden évben hitelesítik, de használatára már alig kerül sor.

Vásáros hétvégék alkalmával a pénteki „ócskapiac", használt és csempészett áruk piaca került át vasárnapra, jobban mondva akkor is megtartják. Ahogyan több régi vásáros településen (például még Kikindán), úgy itt is az idősebb generáció nosztalgiából kimegy a vásártérre, de ott már csak régiséget árusító embereket talál. A régi mesterek, kupecek, állatkereskedők nem járnak erre a vásárra.

A mai zombori vásárban van még ekekovács, bádogos, kosárfonó, sétáló élelmiszerárus, Németországból származó használt kerékpárokat árusító, lacikonyhás, ponyváról könyveket áruló. Lehet még kapni egy múzeumra való néprajzi tárgyat, használt ruhákat, grillkészletet, kottát, festményt, csavarokat, bicikliülőkét, párjavesztett dísztárcsát, kotlát, motorokat, csipkét, használt autógumit, szerszámokat...

A Vajdaság mai legnagyobb vására a rumai vásár. A Bácskában a legjelentősebb azonban a topolyai vásár. Állatvásárain az 1990-es évek elejéig a környék legnagyobb forgalmát bonyolították. A legújabb állategészségügyi törvény miatt azonban ma már csak kirakodó vására a régi.

Befejezés

Több régi vásáros központ elveszítette hajdani vonzáskörzetét, miközben az új körülmények között más vidékekről érkezik az áru és a vásárlóközönség az egykori Jugoszláviában a délszlávok (szerbek, horvátok, bosnyákok) által is látogatott vásárokra. A változó igényeknek megfelelően változnak a vásárok is. A vásárlás, a mezőgazdasági munkák előkészítése helyett a vásárra való látogatásnak egyre fontosabb célja az informálódás, a bámészkodás, a szórakozás.

A legújabb vásártér átalakítások célja már nem az állategészségügyi törvényekben megszabott kitételeknek való megfelelés, hanem – például a magyarkanizsai vásártéren

[6] Vas- vagy fémlemez árusításával foglalkozik.

– a fesztiválok tartására is megfelelő hely biztosítása a városban. Kispiac nevű településünk vásáraiban kézműves foglalkozásokat tartanak, a zentai vásártéren pedig motoros találkozókat szerveznek.

A két világháború, majd a nemrégiben zajlott délszláv háborús események jócskán átszabták az országot, amelyben éltünk/élünk, vagy amiben maradtunk. Nemzetiségileg mindig vegyes volt ez a terület, ilyen szempontból nem történtek nagy változások. Az új határok megvonása jelentette itt a legnagyobb változást. Mivel ez többször is megtörtént, ezért a gazdaság, a kereskedelem, a vásározás is ennek következtében változott.

A levéltári források alapján kerek, jól érthető képet kapunk a századfordulós vásárokról. Az ezredfordulóra a kép változott. A vásárok három funkciója: 1. a gazdasági, a kereskedelem, eladás-vásárlás, 2. a kapcsolatépítési – találkozás szakmabeliekkel, potenciális vásárlókkal, esetleg rokonokkal, ismerősökkel, 3. a szórakozás. Napjainkban ez utóbbi erősödik meg. A vásárok fesztivál jellege válik egyre hangsúlyosabbá. Az állatvásárok, az új és szigorú állategészségügyi törvény miatt, lassan elhalnak. A kirakodóvásárok felhígulnak a csempész- és műanyagáruk sokaságában.

Irodalom

DANKÓ Imre
1991 *A javak cseréjének néprajza.* (Néprajz egyetemi hallgatóknak, 10.)Kossuth Lajos Tudományegyetem, Debrecen,
1991a A magyar vásárok néprajza. In: Domonkos Ottó (főszerk.): *Magyar Néprajz III. Kézművesség.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 637–702.
DICZIG Alajos
1933 *A vásárok és a vásározás.* Nagy Károly és társai, Debrecen
GYÖRFFY István – BÁTKY Zsigmond – VISKI Károly
é.n. [1933] *Magyarság néprajza.* Budapest
ILLÉSY János
1898 *Községi kiváltságlevelek jegyzéke.* Pátria Irodalmi Részvénytársaság Nyomdája, Budapest
ILLÉSY János (a királyi könyvekből összeállította)
1900 *Vásárszabadalmak jegyzéke.* Pátria Irodalmi Vállalat és Nyomdai Részvénytársaság, Budapest
KALAPIS Zoltán
1980 *Balladaénekesek, mesemondók, vásárosok.* Forum Könyvkiadó, Újvidék
KLAMÁR Zoltán
2008 A fűszerpaprika termesztése és a növényhez kötődő piaci kapcsolatok a Dél-Alföldön. In: Novák László Ferenc (szerk.): *Tradicionális kereskedelem és migráció az Alföldön.* Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága, Nagykőrös, 171–180.

KÓSA László
1977 burnót. In: Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon 1. A–E.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 392.
KOVÁCS Endre
1995 Doroszló népének piaci kapcsolatai. In: Bárth János (szerk.): *Dunáninnen–Tiszáninnen. A Duna–Tisza közén élő népcsoportok hagyományait számba vevő nemzetközi néprajzi tudományos konferencia.* (A kecskeméti Katona József Múzeum közleményei, 7.) Baja, 27–36.
2001 *Állattartás a vajdasági Doroszlón.* Logos, Tóthfalu
PENAVIN Olga
1988 *Népi kalendárium. Az esztendő néprajza a jugoszláviai magyarság körében.* Forum Könyvkiadó, Újvidék
SILLING István
1998 Zombor iparossága a XVIII. század közepén. In: Uő: *Tegnap és ma.* Jugoszláviai Magyar Művelődési Társaság, Újvidék

SIMON András

Megalkotott hagyományok, ünnepek, turizmus a Délnyugat-Dunántúl szőlőhegyein

A néprajz és a kulturális antropológia – különösen az elmúlt néhány évtizedben – fokozott figyelmet szentelt a kultúra olyan új, a jelenben formálódó problémaköreinek vizsgálatára, mint a hagyományőrzés és a hagyományalkotás (*kitalált* vagy *megalkotott hagyomány*) fogalma és folyamata, a kultúra és a turizmus összefüggésrendszere, illetve a *kulturális örökség* feltárásának, védelmének, újraalkotásának a kérdésköre. E fogalmi és elméleti keretben a délnyugat-dunántúli régión belül a dél-zalai szőlőtermő tájon végeztem – korábbi megfigyeléseimből kiindulva – 2009 és 2012 között néprajzi-antropológiai mikrovizsgálatokat.[1] A kutatás földrajzilag Magyarország délnyugati területének, Zala megye déli részének szőlőhegyeit (elsősorban Nagykanizsa környékét) érinti.[2]

A kutatás során és jelen tanulmányban választ keresek arra, hogy a korábban részben gazdálkodási célú, részben hobbikert jellegű szőlőhegyi birtokok milyen mértékben és hogyan alakulnak át másoknak szabadidős tevékenységeket kínáló területté (szőlőhegyi turizmus). Vizsgálom mindennek a gazdasági hatását és társadalmi hátterét. Számba veszem a terepmunka adatai alapján a szőlőhegyi hagyományőrző és hagyományteremtő szándékú ünnepeket, rendezvényeket és turisztikai lehetőségeket gazdasági, társadalmi és kulturális funkcióik szerint.

Választ keresek arra, hogy a régió kulturális és turisztikai életében milyen szerepet töltenek be a vizsgált szőlőhegyi események. A folyamatokat és jelenségeket konkrét esettanulmányok formájában dokumentáltam és értelmeztem, majd ezek alapján igyekeztem az általános tendenciákat megfogalmazni.

Fogalmi keretek

A *hagyomány* fogalma, közösségi-társadalmi működése és annak jellemzői – mint a tudományos vizsgálat tárgya – az elmúlt két évtizedben került hangsúlyosan a társadalomtudományok, így a néprajz és a kulturális antropológia érdeklődésének homlokterébe,

---

[1] A kutatást a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (2009–2012) keretében és támogatásával végeztem.

[2] A régióban 1995-től folytattam néprajzi kutatásokat a szőlő- és borkultúra témakörében, az eredmények összefoglalást (bő angol nyelvű összefoglalóval) lásd: Simon 2012.

mind idehaza, mind pedig nemzetközi viszonylatban (vö. Hofer–Niedermüller 1987). A hagyomány fogalmának számos, a különböző tudományágak művelői által megfogalmazott értelmezése látott már napvilágot (vö. Halász 2000: 52–57). A hagyomány nem örökletes közösségi magatartásformák, szimbolizált jelrendszerek összessége, jelenléte az emberi közösségek létének feltétele. A megtanulás-elsajátítás folyamatában válik a különféle közösségek tagjainak birtokává és szervezi ezek viselkedését (Istvánovits 1979: 393). A hagyomány a földrajzi, társadalmi, politikai alkalmazkodás során nemzedékről nemzedékre adott és felhalmozódott ismeret, tapasztalat, emlékezet. Befogadja azt, ami a közösség, a nemzet fennmaradása szempontjából fontos, és kiejti a lényegtelent, a haszontalant. A hagyomány és a közösség viszonya szempontjából megkülönböztethetjük a családi hagyomány, a csoporthagyomány és a nemzeti hagyomány szintjét (Halász 2000: 53). A hagyomány a kultúra jellegzetes mintáinak és értékeinek továbbadása a nemzedékek között, a közösség kulturális memóriája, egy olyan emlékezettár, amely önazonosításához szükséges információkat tárolja. Ez az információ éppen a kultúra újratermeléséhez, az azonosító minták létrehozásához szükséges (Hoppál 2008: 12).

A II. világháború után a szocialista rendszert adaptálni kénytelen kelet- és közép-európai országokban bekövetkezett társadalmi-politikai-gazdasági változások, s ezek hatására a hagyományos paraszti közösségek felbomlása, a természetes hagyományozódás gyengülését, sok esetben megszűnését okozták. A hagyományokból való kilépés és a kulturális kiegyenlítődés ellensúlyozásaként központilag irányított és ellenőrzött hagyományőrző, honismereti mozgalmak indultak és működtek. Ezek helyi közösségteremtő erőt jelentettek, ugyanakkor feleleventették és újraértékelték a hagyományok egy részét is (Karácsony Molnár–Tátrai 2000: 646, vö. Andrásfalvy 1978: 22–27 és Nagy 2000: 118–120).

Új terminusként használja Fejős Zoltán a hagyomány és újítás fogalmához is sok szállal kapcsolódó *kultúraőrzés* kifejezést: „Lényegében a kultúra (szűkebben a folklór) jelenségeinek, de egyben egészének is fenntartását, megmaradását, mint folyamatot és annak végeredményét tekintjük itt központi problémának.”–írja. A fogalomban két tartalmi aspektust: a spontán és a tudatos elemet különbözteti meg (Fejős 1981: 14–15).

Témánk szempontjából fontos a *kitalált hagyomány* fogalma. Ezt Eric Hobsbawm angol történész vezette be és magyarázta a társadalomtudományi kutatásokban. Meghatározása szerint a kitalált hagyományt olyan, szabályok által irányított, ismétlések során bevésett, rituális vagy szimbolikus gyakorlatok, cselekvések együtteseként értelmezi, amelyek a múlttal való folyamatosság megteremtésére törekszenek. Mivel a kitalált hagyomány a történelmet használja legitimációs eszközként és a csoportkohézió létrehozójaként, elemzése rávilágít az egyes korok múlthoz való viszonyára. Sok esetben előfordul az is, hogy régi nyersanyagot használnak fel új típusú hagyományok kitalálására (Hobsbawm 1983: 1–14). Létük kezdeti szakaszában ezek még nem tekinthetők hagyománynak, mivel a működtetésükben részt vevők még azok, akik meghonosították a rítust. Legalább két-három generációs továbbadásra, folyamatos életben tartásra van szükség ahhoz, hogy a tradíció hagyományláncot alkosson, s már valóban hagyománynak mondhassuk (Hofer–Niedermüller 1987: 35–36).

A vidéki, paraszti mentalitás új korszakában, a 20. század második felében a rítusok az örökölt formáknak az új szükségletekhez való alkalmazkodásával, valamint az egyes elemeknek a társadalom új funkcionális egységébe történő beilleszkedésével jelennek meg. E folyamat következtében fokozatosan növekszik a *szórakozás* és az *ünnep* elemeinek súlya, a mulatság, a játék, a társadalmi ünneplés és ünnepélyesség külsődleges elemei nyernek teret, a rituális elemeket ezek háttérbe szorítják, eredeti mágikus jelentéseiket megváltoztatják (Cuceu 1998: 102–106).

A *kulturális örökség* fogalomköre napjainkban eléggé tág keretet jelent, témánk szempontjából azonban a kulturális örökségnek a néprajz és a kulturális antropológia által vizsgált jelenségköre tanulmányozandó (vö. Erdős–Sonkoly 2004, György–Kiss–Monok 2005, Csonka-Takács 2008, Hoppál 2010, Felföldi 2010, Mód–Simon 2011). „Az örökséget önálló kulturális terméknek kell tekinteni, amely a késő modern jelen kulturális újrakonfigurációját szolgálja és azt jeleníti meg. Ebben a kulturális szerveződésnek a tudatos, szervezett elemei és mechanizmusai vannak túlsúlyban a spontaneitás felett. Jóllehet a múlttal kapcsolatos kötelékei tagadhatatlanok, az örökség mégsem annyira a múltról szól, hanem a jelenről" (Fejős 2005: 73). E megállapítást saját vizsgálataink szempontjából, esettanulmányaink példáján is helytállónak véljük.

Esettanulmányaink alapján úgy látjuk, hogy mind a hagyomány és a hagyományteremtés, mind pedig az örökség fogalmaival szoros összefüggésben jelenik meg a *turizmus*. A hagyománynak és az örökségnek az adott közösség „belső" formálása, megerősítése mellett a „kívülállók" csalogatása, számukra a helyi közösség egyedi, „autentikus" mivoltának megmutatása is célja lehet (vö. Pusztai 2003: 17–18. és Pusztai 2007: 12–18).

A közép- és kelet-európai rendszerváltozás elmúlt bő két évtizede a kisközösségek, a helyi társadalom újjászervezését, újjászerveződését tette szükségessé. Jogilag is lehetővé vált olyan civil szervezetek, egyesületek megalakítása, amelyek a hagyományápolás vagy hagyományteremtés által létrehozott szokásrenddel igyekeztek saját csoportjukat meghatározni, összetartani, vagy éppen sajátos kultúrájukat másokkal megismertetni. A társadalmi önszerveződés egy adott település, közösség, helyi társadalom szervezettségének, működőképességének egyik mértékegysége, és a közösségi igény egyik megnyilvánulási formája. „A társadalmi önszerveződés emberek olyan formális és intézményes csoportját jelenti, amelyet a szerveződést alkotó egyének a maguk által megfogalmazott és elfogadott célok érdekében önként, a már meglévő társadalmi kapcsolathálózataik mellett (ritkább esetben mentén) szerveznek meg" (Piróth 1998: 56).

A rendszerváltást követően, az 1990-es évektől Magyarországon egyre több település, helyi közösség igyekezett megfogalmazni és megjeleníteni sajátos önképét. Ennek egyik eszköze olyan helyi rendezvények, ünnepek, fesztiválok újraalkotása, illetve „kitalálása", amelyek lehetőséget nyújtottak valamiféle eredeti vagy egyéni jelleg megmutatására. A lokalitás hangsúlyozásában fontos szerepet játszhatnak a gasztronómiai sajátságok is. Mindezzel az adott csoportok saját identitásukat kívánták megerősíteni, s egyben más helyi közösségektől való különbözőségüket igyekeztek kifejezni.

A helyi hagyományokhoz mindig erős identitásérzés társul. „Ez a lokális identitás jelenti elsősorban a környezet tiszteletét, az ahhoz való közvetlen függő-óvó ragaszkodást. [...] Ebben a kontextusban a hagyomány az önazonosságtudat folyamatos újratermelését jelenti, az azonosulás jelképes fogódzóinak megkeresését az emlékezés számára" (Hoppál 2008: 13). A helyi kultúra számos elemének megőrzése nélkülözhetetlennek tekinthető a helyi életstratégiák megfogalmazásához, a helyi identitástudat magőrzéséhez (Felföldi 2010: 8).

A szőlőhegyek hagyományos képe és használata

A vizsgált dél-zalai térségben a szőlőhegyek a településektől néhány kilométernyire fekvő, észak–déli irányú, gazdagon tagolt, 300 m tengerszint feletti magasság körüli dombsorokon jöttek létre. A legkorábbi, szőlőterületekre vonatkozó írásos (okleveles) adatok a 13–14. századból valók (Holub 1960, Mód–Simon 2002: 20–21, Tantalics 2005: 14–16). Területünk a legutóbbi időkig nem volt része egyetlen történelmi borvidéknek sem, a szőlőhegyeken zajló paraszti szőlő- és borkultúrát többnyire nem jellemezte minőségi és árutermelő borkészítés (vö. Kecskés 1992: 167). E tény jelen kutatásunk szempontjából azért is fontos, mert általában a történelmi borvidékek határain kívül eső szőlőtermő helyeken a táj a művelés felhagyása miatt az ott lévő értékekkel, tudással és hagyománnyal együtt gyorsabban és könnyebben hanyatlásnak indulhat (Hudák–Horváth 2003: 1).

A vizsgált terület a középkortól kezdve a 20. század derekáig a jobbágy-paraszti birtoklású szőlőterületek zónájába tartozott. A szőlőhegyeken nem kizárólagosan szőlőtermesztés, hanem vegyes gazdálkodás folyt. A szőlőhegyi parcellák a dombtetőtől a völgy talpáig nyúló szalagtelkek, melyek a keleti vagy nyugati domboldalon fekszenek. A gazdák az egyes művelési ágak területeit övezetesen alakították ki. Ez az övezetesség több évszázados tapasztalat során alakulhatott ki és rögzülhetett. Általános sémája a következő: a szőlőhegy gerincén futó út, ennek mentén sorakoznak a présházak, mögöttük a szőlőterület, aljában a gyümölcsfák, ezt követik a szántók, kaszálók, a völgytalpban pedig rét, legelő, forrás található (Simon 2007: 72–74 és Simon 2012: 146–153). A gazdálkodás ezen módja elsősorban azokat a lakó- és gazdasági épületekkel is ellátott szőlőbirtokokat jellemezte, amelyek állandóan vagy időszakosan lakottak voltak, s önellátó jellegű vagy a helyi piaci igényeket ellátni képes paraszti kisüzemként működtek (Égető 2004: 64, vö. még Kovács 1985: 331 és Cseke 1998: 17). A szőlőhegyen való tartózkodás (lakás és gazdálkodás) ideje és módja (állandó, időszakos) határozta meg elsősorban a birtokon emelkedő épületállományt mind nagyság és alaprajzi differenciáltság, mind pedig funkció szerint. Tudunk egyszerű, kétosztatú hajlékokról (asztallal, ággyal ellátott helyiség és boroskamra), illetve épület nélküli birtoktestekről. Általánosak voltak azonban a háromosztatú présházpicék is, esetenként földpincével kiegészülve, nagyobb gazdáknál istállóval, kocsiszínnel bővítve (Simon 2007: 74–78 és Simon 2012: 153–169).

A második világháborút követő szocialista átalakulás, kollektivizálás a szőlőhegyi birtokon lévő kisebb, néhány száz négyszögöles szőlőket nem érintette. E területeken tovább folytatódott a zömmel saját, családi fogyasztásra vagy csak kis mértékben eladásra szánt borok készítése. A szőlőparcellán és gyümölcsösön alul elhelyezkedő szántó, legelő, rét övezetét viszont, amit egy tagban, gépesítve is lehetett művelni, több helyütt szövetkezeti tulajdonba vonták. Főleg az 1970-es évek végétől indult meg a szőlőhegyek paraszti gazdaságainak aprózódása, hobbikertekké alakulása.

Mindez összefügg egy generáció- és életmódváltással. A szőlőhegyen termelő munkát végző, a 20. század első évtizedeiben született parasztgazdák generációja az 1970–1980-as évekre többségében megöregedett, munkaképtelenné vált vagy elhalt, s bár gyermekeik még belenevelődhettek ebbe a munkába és életformába, ők már többnyire városi munkahelyen dolgoztak, s a szőlőhegyi birtokot csak emellett tudták művelni, gondozni. A birtokaprózódás a területnek a több gyermek között való öröklése kapcsán vette kezdetét. Az aktív, munkába járó korosztály a jóval kisebb parcellákon már nem gyakorolhatta a gazdálkodás egy generációval korábbi formáját és módját, sőt egyes birtokrészeket el is adtak. A korábban egységes birtoktest azon darabjain, ahol korábban épület nem állt, az örökös vagy az új tulajdonos – a terület használati céljának megfelelően – többnyire már hétvégi házat épített, mely alatt általában földpince is volt a zöldségfélék és a bor tárolására. A birtokon a szőlők és a gyümölcsfák mellett házikertet műveltek, s főként a városban tömbházban lakó tulajdonosoknak az aktív pihenés színtere lett a szőlőhegy. Más volt a helyzet a faluban lakó birtokosokkal. Esetükben a szőlőhegyi terület továbbra is a falusi gazdaság külső, gazdálkodási célú tartozékaként működött.

Fontosnak vélek még egy szempontot kiemelni. Akik családjuk révén generációkra visszatekintve a szőlőhegyhez kötődtek, azok többségénél – legyenek falusi vagy városi lakosok – az érzelmi alapon való ragaszkodás a hegyhez mindig erősnek bizonyult. Mára már egy újabb generációváltás tanúi lehetünk, hiszen a korábban említett második nemzedék (az 1940-es évtizedben született korosztály) is nyugdíjba vonult. Éppen körükből említhetünk olyan példát, hogy a ma már nyugdíjas korú, egykor a szőlőhegyen élő sokgyermekes családban nevelkedett leszármazott, aki a szülői örökség 20-25 évvel ezelőtti felosztásakor valamelyik testvére javára lemondott részéről, most a tudatos „visszatalálás” bevallott szándékával vásárol szőlőbirtokot, lehetőség szerint a közben már a családi kötelékből kikerült szülői birtok közvetlen közelében. Több olyan esetet is dokumentáltunk, amikor a család tulajdonában maradt, de az öröklés során megosztott birtokon kezdett újra gazdálkodni a ma már nyugdíjas korú utód, tavasztól őszig vagy szinte egész esztendőben ott lakva, tartózkodva. Az így berendezkedett gazdaságok elsősorban önellátó jellegűek: a család számára megteremtik az éves fogyasztásra elegendő zöldségféléket, a szőlő bort, a gyümölcsfák befőtthöz, lekvárhoz és pálinkához való alapanyagot biztosítanak, a fagyasztóládát pedig a helyben nevelt baromfi, nyúl és sertés húsa tölti meg. A művelt terület nagysága általában lehetővé teszi a jószág tartásához szükséges takarmány (kukorica, gabona, széna) legalább egy részének megtermelését is.

Az elmúlt egy–másfél évtized fejleménye, hogy a családi kötelékből kiszakadó, vagyis eladásra kerülő szőlőhegyi birtokok egy részét az ország távolabbi pontjairól (pl. Vác, Budapest) érkezők vásárolják meg. Őket már nem a gazdálkodásból remélt haszon vagy kiegészítő jövedelem, hanem a pihenés, a nyugodt környezet, a természet közelsége, vagyis a szőlőhegyi táj, a szőlőhegy őrizte természeti örökség vonzza.

Megalkotott hagyományok, szőlőhegyi ünnepek

A népszokások nemcsak az archaikus emberi közösségek jellemzői, hanem behálózzák a modern ember életvilágát is, így kulturális és egyben szociális jelenségekként is értelmezhetők. A szokások szorosan összekapcsolódnak az ünnepekkel, melyek sűrűsödési pontjai egy-egy közösség, csoport életének (Pozsony 1998: 125).

A szőlőhöz, a borhoz és a szőlőhegyhez kapcsolódó hagyományteremtő célú ünnepek, rítusok részletesebb vizsgálatát és elemzését a területünkkel szomszédos Lendva-vidék (Szlovénia zömmel magyar lakta határsávja) szőlőhegyein végeztük el a közelmúltban. Itt a gazdasági, illetve vegetációs év egészét átszőve követik egymást a közösségszervező, identitásformáló és -erősítő, valamint turisztikai célú és hatású szőlő- és borünnepek. Legtöbbjük *kitalált* vagy *megalkotott hagyomány*nak, átvételnek, *adaptáció*nak tekinthető (Mód–Simon 2002, vö. Prosser-Schell 2009).

Az általunk vizsgált terület szőlőhegyeinek tradicionális, ugyanakkor az utóbbi években átalakuló, megújuló ünnepe a búcsú. A szőlőterületek patrónusai leggyakrabban ún. *fogadott védőszentek* (Csoma 1997: 69). Egy-egy nyári vihar és jégeső a már fejlődő szőlőfürtöket könnyen leverheti, elpusztíthatja. Az ilyen csapás adhatott okot arra, hogy a gazdák fogadalmat tettek a szent tiszteletére, hogy a jövőben védelmezze a szőlőket, s neki szobrot, kápolnát emeltek, kultuszát ápolták (Horváth 1995: 363). Ennek formája a szőlőhegyi búcsú, mely az idősebb adatközlők visszaemlékezései szerint területünkön is szokásban volt a 20. század derekáig. A következő évtizedekben jelentősége elhalványult, majd az elmúlt években, 2006-tól élesztették újjá, szervezték meg és különféle kulturális programokkal színesítették. (1. kép) Az esemény helyszíne a szőlőhegyi kápolna és közvetlen környezete, amely szakrális térként értelmezhető. A búcsú szakrális jellegű előkészületei között a templom kitakarítását, az oltár virággal való díszítését kell említenünk. A profán előkészületek pedig a szőlőhegyi pincéknél zajlanak, ahol részben a saját családi körben elfogyasztandó étkeket, részben pedig a szentmisét követő vigasságon kínálandó ételféleségeket készítik el. (2. kép) A szőlőhegyi búcsú felújítását egyrészt a hagyományápolás fogalmához köthetjük, hiszen egy nagyobb múltra visszatekintő, a közösség életében éves rendszerességgel visszatérő, ismétlődő szokásnak az újraformálásáról van szó. Másrészt viszont olyan új elemek jelennek meg az ünnep struktúrájában, amelyek a hagyományalkotás, a kitalált hagyomány jellemzőivel írhatók le, s többnyire a helyi, ám esetenként a globális kulturális és gasztronómiai elemekből építkeznek. A szőlőhegyi búcsú rendezvényének (cél)közönsége jelenleg még zömmel a helyi közösség, vagyis az adott

szőlőhegyen területet, hobbikertet birtoklók, s azok ismerősi, baráti köre. Megfigyeléseim alapján úgy vélem, hogy ez az alkalom közösségformáló, s hosszabb távon turisztikai szerepű, jelentőségű lehet a szőlőhegy életében.

Vizsgált területünkön jellemző tendenciaként említhetjük, hogy általános gyakorlat az elmúlt évek tekintetében a szőlőhegy kezdetét és végét jelző, valamint a szőlőhegy területén álló, egykor – főként a 19. század végén és a 20. század első évtizedeiben – állított szakrális kisépítmények felújítása, gondozása és rendben tartása a közösség részéről. (3. kép) Ebben a hagyományőrzés és hagyományápolás, s ezzel együtt az épített örökség megóvásának igénye mutatkozik meg a helyiek által használt tér szakrális pontjain. Találunk példát új szakrális objektumok létrehozására is. A Nagykanizsa melletti Cserfő-hegyen 2001-ben állított a gazdaközösség egy fából faragott, kb. másfél méter magas Szent Orbán szobrot. A szőlővédő szent attribútumai jól láthatók: jobb kezében boroskelyhet tart, bal oldalán szőlőtőke áll. (4. kép) Megidézve egykori szerepét, vagyis védelmezendő a szőlőhegyet a május végi fagyoktól, a szőlőhegy kapujában helyezték el. A szakrális teret erősíti és bővíti, hiszen a szőlőhegyi út túloldalán közvetlenül régi útmenti kereszt áll.

A termés betakarításának, vagyis a szüretnek családi, baráti, kisközösségi (szőlőhegyi gazdák közti) kötetlen megünneplése a magyarországi szőlőhegyeken nagy múltra tekint vissza, de már a 20. század elején átalakult: utcai, karneválszerű felvonulások, körmenetek, őszi táncmulatságok formájában szolgálta a városok, falvak fiataljainak szórakozását (vö. Madarassy 1929: 167). A szüreti szokások több ponton hasonlóságot mutattak az aratási szokásokkal, így pl. a felvonulásokat a 19–20. század fordulóján miniszteri rendelettel egységesítették és szabályozták. A szüreti felvonulás és szüreti bál ilyen formáira még idősebb adatközlőink is emlékeztek. Az 1950-es évektől aztán az ünneplés ezen formája is megszűnt. A szüreti szokások rendszerváltás (1989) utáni felújítása a hagyomány ezen fesztivál jellegű rétegéhez nyúlt vissza, további elemekkel bővítve azt. Vizsgált területünkön az ünnep nagyságrendje és célközönsége szempontjából két különböző formát különíthetünk el: a helyi közösség szintjét nem vagy csak kis mértékben átlépő, valamint a kimondottan turisztikai látványosság jelleget képviselő szüreti rendezvényeket. Míg az első forma leginkább a kisebb településekre, falvakra jellemző, addig a nagyobb nyilvánosságot célzó szüreti programok a nagyobb településeken, városokban zajlanak. A szüreti ünnep elmaradhatatlan elemei: a traktorvonta, szőlővessző kkel és -fürtökkel, szalagokkal feldíszített utánfutók alkotta felvonulás, a folklórbemutató (néptánccsoportok műsora), a játékos vetélkedők (pl. bor felszívása és üvegbe töltése lopóval), a közös vacsora és a bál. (5–6. kép) E rendezvényeknek fontos a helyi identitást erősítő szerepük.

A Délnyugat-Dunántúl, Zala megye területe a szelídgesztenye egyik jellemző termőhelye. Vizsgált szőlőhegyeinken szinte minden parcellán volt több-kevesebb gesztenyefa, melynek termését ősszel piacra vitte a gazda, de az öregebb példányok egykor épületfát is szolgáltattak a zalai szőlőhegyek boronapincéihez (vö. Andrásfalvy 2001: 503–504). Őszi estéken, így szőlőszüret idején is, fellobbantak a présház előtt a tüzek, melyek fölött drótrostélyban rázogatva készült a ropogós sült gesztenye. Kiváló csemege és borkorcsolya a baráti beszélgetéseknél.

A szelídgesztenye effajta szerepe, jelentősége – s mint a természeti környezetben jelenlévő, meghatározó növénykultúra – adta az ötletet a Nagykanizsa melletti, Nagyrécse falu határában fekvő Bacónak-hegyi gesztenyeünnep megrendezéséhez, első alkalommal 2011-ben. A program a „Dél-zalai hagyományok" rendezvénysorozatba illeszkedik. A rendezvény elemei között megtaláljuk a versenyeket, a folklórprogramokat, a kötetlen szórakozást, valamint a gasztronómiai hagyományok előtérbe helyezését. Ez utóbbi elem keretbe foglalja a rendezvényt. A résztvevőket reggel helyi pálinkával, zsíros kenyérrel, hozzá teával és forralt borral fogadták a szervezők. Ez volt a „munka" előtti „paraszti" reggeli. A játékos versenyként zajló gesztenyeszedés közben friss pogácsával és borral kínálták a versenyzőket. Ebédkor kemencében készült malacpecsenye, mákos és diós kalács, gesztenyés kifli és helyi bor került az asztalra. (7–8. kép) A vacsora – melynek helyszíne már a szőlőhegyi kápolnával szembeni rendezvénytér volt – bográcsban főzött birkapaprikás volt. Előtte szabadtűzön sütött gesztenyét kóstolhattak a vendégek. Az első alkalommal megrendezett szőlőhegyi ünnepen a helyi közösség tagjai és külső csoportok egyaránt részt vettek. A külső résztvevők számára sem volt azonban teljesen idegen a „terep", hiszen a nagykanizsai természetbarát kör 18 tagja korábban már a szőlőhegyen át vezető különböző turisztikai útvonalakat járva megismerte e tájat. A programban ők a természetjárás és a gasztronómia élményét keresték és találták meg, egyfajta olyan turisztikai élményt, ami nem az ismeretlen felfedezését, hanem a már ismert tájban való újabb és újabb élményszerzést célozza. A résztvevők között – bár kisebb számban – voltak helyi szőlőtulajdonosok is. Nekik sem a táj, sem a gesztenye szedése nem jelentett újdonságnak számító különleges programot. Számukra az együttlét, a kikapcsolódás, s végső soron a helyi közösséghez tartozás „élménye" és érzése szempontjából volt fontos az esemény. Egyetlen alkalom megfigyelése és értelmezése alapján messzemenő következtetéseket levonni természetesen nem igazán lehet. A rendezvény további nyomon követése után volna világosabban látható, hogy a „Gesztenye Napja" képes-e egyre nyitottabbá válni, turisztikai programmá alakulni. A rendezők szándéka erre irányul. Annyi talán bizton állítható, hogy a helyi közösség erősítése szempontjából – mint egy újabb rendszeres ünnep az adott szőlőhegyen – szerepe megmarad, amennyiben maga a rendezvény is életképesnek bizonyul, vagyis a kitalált hagyomány gyökeret tud ereszteni helyben s regionális szinten egyaránt.

Szőlőhegyi turizmus, borturizmus

A szőlőhegyi turizmus egy példáját a gesztenyeünnep kapcsán már emlegetett Nagyrécse melletti Bacónaki-hegyről villantjuk fel a következőkben. A szőlőhegy idegenforgalmi szempontból korábban „felfedezetlen" terület volt. Két évtizede indult meg az a folyamat, hogy előbb egy, majd idővel több eladó birtokot – rajta régi présházzal, termő szőlővel – egy budapesti család vásárolt meg. Az épületeket – megtartva eredeti, hagyományos formájukat, arculatukat – felújították, a víz, a villany bevezetésével, fürdőszoba és

mellékhelyiség kialakításával komfortossá tették, régi stílusú bútorokkal rendezték be, szálláshellyé alakították. A szőlőhegyi birtokokat művelik, gondozzák, s így újra élő „gazdasággá" alakították, jószágokat is tartanak (ló, szarvasmarha, sertés, baromfi), s a friss tej és a belőle készülő tejtermékek a vendégek számára is készülnek. A szőlőhegyi turizmus alapja, vonzereje itt is a természeti és az épített örökségen, a helyi boron és ételeken, valamint más, részben helyben, részben pedig a közelben (10–20 km-es körzet) elérhető kapcsolódó programlehetőségeken alapul (pl. lovaglás, gyógyfürdő). A szőlőhegyen túraútvonal és nordic walking útvonal vezet keresztül. A vendégfogadást és szálláslehetőséget idényszerűen veszik igénybe hazai és külföldi (főként német) vendégek. A családnak a szőlőhegy közművesítésének szorgalmazásában, valamint a korábban már említett szőlőhegyi búcsú megújításában, programjainak szervezésében is előremozdító szerepe volt.

A vizsgált régióban a borturizmus működésének egyik fontos mozgatórugója a *Zalai Borút*, melynek egyik „ága" a Nagykanizsa–Letenye–Lenti vonalon halad. A Zalai Borút olyan *regionális tematikus út* s egyben *kulturális út*, mely a helyi bor, gasztronómia és táj vonzerejére alapozva kínál kulturális élményeket és programokat. Mint ilyen, jó példáját jelenti a kultúra és a turizmus összekapcsolódásának, együttműködésének (vö. Rátz–Puczkó 2002 és Sugataghy 2010). Átmenetet vagy hidat alkot az Alpokalja vörösbortermő régiója, a Balaton környékének főként fehérboros történelmi borvidékei, valamint a szlovén és horvát borrégiók között. Működtetője az 1999-ben megalakult Zalai Borút Egyesület. A borút településein falusi szálláshelyek, szőlőhegyi pincék, termálfürdők nyújtanak turisztikai és kulturális szolgáltatásokat a vendégeknek. Néhány kilométer távolságra, a határ szlovén oldalán, a Lendva-hegyen is borházak sorakoznak az ottani borút mentén. A borturizmus alapja a szőlőhegyi vendégfogadás, a borkóstolás, a helyi gasztronómia megismertetése (pl. hajdina, köles, tökmagolaj), s mindehhez kapcsolódhat a természeti, az épített és a szellemi kulturális örökség bemutatása, vagyis végső soron egy komplex kulturális-turisztikai szolgáltatás lehetőségének kialakítása. A határokon átnyúló együttműködési lehetőségek leginkább Szlovénia és Magyarország között élénkültek meg a határok átjárhatóvá válása (2007) óta, illetve már az azt közvetlenül megelőző esztendőkben. Ennek egyik példája a *Muránia Idegenforgalmi Övezet*, melynek tevékenysége a borturizmus területére is kiterjed (vö. Bence 2007: 189–195). Formálódnak azonban az együttműködés tervei a borutak kialakítása kapcsán magyar–horvát viszonylatban is.

Összegzés

„Társadalmi gyakorlatok, rítusok és ünnepi események azok a szokásos bevett tevékenységek, amelyek strukturálják és tagolják a közösségek/csoportok életét, és melyek nagy részük számára fontosnak számítanak. Jelentésüket az a tény adja, hogy csoportonként vagy közösségenként újra megerősítik gyakorlóik, végrehajtóik identitását. Ezen nyilvánosan vagy egyedül/privát végrehajtott társadalmi, szertartásos és ünnepélyes

gyakorlatok egyaránt kapcsolódhatnak egyéni és közösségi életciklusokhoz, mezőgazdasági naptárhoz, évszakok sorához vagy más időbeli rendszerekhez" (Hoppál 2010: 17).

Kutatásaink azt mutatják, hogy a vizsgált dél-zalai régióban e rendezvényeknek igen gazdag és sokrétű formája alakult ki. Az egyes alkalmak bemutatásánál, értelmezésénél minden esetben igyekeztünk a tanulmány elején ismertetett fogalmi rendszerben elhelyezni az adott jelenséget. Anélkül, hogy ezeket itt újra ismételnénk, csupán arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy a hagyományőrzés és hagyományalkotás mai folyamataiban igen nagy szerepe van a kreatív egyéni vagy kisközösségi kezdeményezéseknek, a megvalósuló rendezvényeket azonban csakis a közösségi elfogadás tarthatja életben (vö. Pusztai 2003: 17).

A szőlőhegyek miliőjét vizsgálva messzemenően egyetérthetünk a következő megállapítással: „A szőlőhegyek sajátos emberi-természeti kapcsolatrendszerről beszélnek, egyedi hangulatot árasztanak, egy különös viszonyrendszert képviselnek, amelyben a természet és az ember egymásra talált. A hétköznapi nyelvben azonban gyakran csak mint jellegzetes kultúrtájak jelennek meg, melyen olyan tájat értenek, ahol a habitusban és a működésben is meghatározó az ember szerepe. Az általunk elfogadott értelmezésben azonban a természeti, társadalmi és gazdasági folyamatok együttes determinációja az, amit kultúrtájként értelmezünk" (Hudák–Horváth 2003: 3–4).

Irodalom

ANDRÁSFALVY Bertalan

1978 Hagyományőrző együttesek közösségteremtő szerepéről. In: Verebélyi Kincső (szerk.): *Folklór, társadalom, művészet* 2–3. Bács-Kiskun megyei Művelődési Központ, Kecskemét, 22–27.

2001 Gyümölcskultúra. In: Szilágyi Miklós (szerk.): *Magyar Néprajz II. Gazdálkodás*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 493–527.

BENCE Lajos (szerk.)

2007 *Zala vármegye bortörténete. A zalai bortermelés múltja és jelene*. Lenti Város Önkormányzata, Lenti

CUCEU, Maria

1998 Ritualul agrar al cununii la seceriş. In: Eperjessy Ernő – Grin, Igor – Krupa András (szerk.): *Az együttélés évezrede a Kárpát-medencében*. Magyar Néprajzi Társaság, Békéscsaba–Debrecen, 102–107.

CSEKE Ferenc

1998 *Hogyan befolyásolja a tengerszint feletti magasság néhány időjárási tényező érvényesülését a Nagykanizsa környéki szőlőtermesztésben?* Régi szőlőhegyi gazdálkodás Nagykanizsa környékén. (Nagykanizsai Honismereti Füzetek, 19.) Nagykanizsai Városvédő Egyesület Honismereti Köre, Nagykanizsa

CSOMA Zsigmond
1997 Történeti rétegek és kultúrantropológiai megfigyelések a kárpát-medencei szőlővédő szentek tiszteletében. Népi vallásosság egy művelési ágon belül. In: S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* II. Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság Laczkó Dezső Múzeuma–KLTE Néprajzi Tanszék, Veszprém–Debrecen, 68–85.
CSONKA-TAKÁCS Eszter (szerk.)
2008 *Szellemi kulturális örökség – a megőrzés útjai. Tanulmányok a szellemi kulturális örökség megőrzéséről.* Európai Folklór Intézet, Budapest
ERDŐS Péter – SONKOLY Gábor
2004 *A kulturális örökség*. L'Harmattan Kiadó, Budapest
ÉGETŐ Melinda
2004 *Vagyon szép szőlőhegyünk... Történeti-néprajzi elemzések közép- és nyugat-dunántúli magyar nyelvű hegytörvények körében 1629–1846.* (Documentatio Ethnographica, 21.) L'Harmattan Kiadó, Budapest
FEJŐS Zoltán
1981 A kultúraőrzés és folklórizmus. In: Verebélyi Kincső (szerk.): *Folklór, társadalom, művészet 9*. Kecskemét, 13–25.
2005 A néprajz, antropológia – a kulturális örökség és az emlékezet kategóriái. In: György Péter – Kiss Barbara – Monok István (szerk.): *Kulturális örökség – társadalmi képzelet*. OSZK–Akadémiai Kiadó–Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Gazdaság- és Társadalomtudományi Kar Szociológia és Kommunikáció Tanszék Média Oktató és Kutató Központ, Budapest, 69–76.
FELFÖLDI László
2010 *Örökségünk van. Mit kell tudni róla? A szellemi kulturális örökségvédelemről.* Muharay Elemér Népművészeti Szövetség, Budapest
GYÖRGY Péter – KISS Barbara – MONOK István (szerk.)
2005 *Kulturális örökség – társadalmi képzelet*. OSZK–Akadémiai Kiadó–Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Gazdaság- és Társadalomtudományi Kar Szociológia és Kommunikáció Tanszék Média Oktató és Kutató Központ, Budapest
HALÁSZ Péter
2000 Szükségünk van-e a hagyományra a harmadik évezredben? *Honismeret* XXVIII. (6) 52–57.
HOBSBAWM, Eric
1983 Introduction: Inventing Tradition. In: Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1–14.
HOFER Tamás – NIEDERMÜLLER Péter (szerk.)
1987 *Hagyomány és hagyományalkotás.* (Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák, 1.) Budapest
HOLUB József
1960 *A bortermelés Zala megyében 1526 előtt*. (Klny. a Göcseji Múzeum Jubileumi Évkönyvéből.) Göcseji Múzeum, Zalaegerszeg

HOPPÁL Mihály
2008 Hagyomány és identitás. In: Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Szellemi kulturális örökség – a megőrzés útjai. Tanulmányok a szellemi kulturális örökség megőrzéséről*. Európai Folklór Intézet, Budapest, 12–18.
2010 *A szellemi kulturális örökség megőrzése*. (EFI Communicationes, 23.) Európai Folklór Intézet, Budapest
HORVÁTH Gyula
1995 A délnyugat-dunántúli szőlőhegyek szakrális építményeinek gazdaság- és kultúrtörténeti vonatkozásai. In: Cseri Miklós (szerk.): *A Nyugat-Dunántúl népi építészete*. Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum–Szombathelyi Savaria Múzeum, Szentendre–Szombathely, 363–380.
HUDÁK Katalin – HORVÁTH Benő
2003 *Koncepció kidolgozása a szőlőhegyek táji értékelésének egységesítéséhez*. www.kep.taki.iif.hu/file/Hudak_szolohegy.doc (Letöltés: 2011. 10. 10.)
ISTVÁNOVICS Márton
1979 Hagyomány. In: Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 2. Akadémiai Kiadó, Budapest, 393.
KARÁCSONY MOLNÁR Erika – TÁTRAI Zsuzsanna
2000 Adalékok a hagyományőrzés lehetőségeihez és módjaihoz a 21. század küszöbén. In: Cseri Miklós – Kósa László – T. Bereczki Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. Szabadtéri Néprajzi Múzeum–Magyar Néprajzi Társaság, Szentendre, 645–676.
KECSKÉS Péter
1992 Présházak és pincék a Dél–Dunántúlon. In: *Ház és Ember 8. A Szabadtéri Néprajzi Múzeum Évkönyve*. Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 167–203.
KOVÁCS Katalin
1985 A dunántúli szőlőhegyek betelepülése Zalaszántó példája alapján. *Ethnographia* XCVI. (2–3) 329–336.
MADARASSY László
1929 Magyar szüreti szokások. *Ethnographia* XL. (4) 161–167.
MÓD László – SIMON András
2002 *A hajtástól az újborig. A szőlő és bor ünnepei Lendva-vidéken*. Lendvai Magyar Nemzetiségi Művelődési Intézet, Lendva
2005 A szőlő- és borgazdálkodás helyzete a Lendva-vidéken az 1990-es évektől. In: Schwarcz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós (szerk.): *Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken*. MTA Néprajzi Kutatóintézete–MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 363–378.
MÓD László – SIMON András (szerk.)
2011 *Nemzeti identitás, kulturális örökség, emlékezet és az Ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékpark / National Identity, Cultural Heritage, Memory and the Ópusztaszer National Heritage Park*. Solymossy Sándor Közhasznú Egyesület–SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged

NAGY Veronika
2000 A hagyomány ápolása és változása a mohai tikverőzésben. *Ethnica* II. (4) 118–120.
PIRÓTH István
1998 Köz-ségi szellem a palackban, avagy modernizációs vonások a helyi társadalom önszerveződő folyamatában. In: Szűcs Alexandra (szerk.): *Hagyomány és modernizáció a kultúrában és a néprajzban*. Néprajzi Múzeum, Budapest, 55–66.
POZSONY Ferenc
1998 Turizmus és népszokások. In: Fejős Zoltán (szerk.): *A turizmus mint kulturális rendszer*. Néprajzi Múzeum, Budapest, 125–129.
PROSSER-SCHELL, Michael
2009 *Vom „dies sancti Urbani" zum „Orbán-napi borünnep" in Hajós. Geschichte und Transformationen des Urbanfestes aus volkskundlicher Perspektive*. (Schriftenreiche des Johannes-Künzig-Instituts) Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde, Freiburg
PUSZTAI Bertalan
2003 Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. In: Uő (szerk.): *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset*. SZTE BTK Néprajzi Tanszék, Szeged, 9–21.
2007 „Bajászlé". Identitás, kanonizáció és márkázás a bajai népünnepélyen. In: Pusztai Bertalan – Neill, Martin (szerk.): *Turizmus, fesztiválok és helyi identitás. Halászléfőzés Baján*. University of Edinburgh–SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Edinburgh–Szeged, 7–24.
RÁTZ Tamara – PUTZKÓ László
2002 *Goethe, Humbert és Odüsszeusz nyomában, avagy kulturális utak a turizmusban*. http://itthon.hu/site/upload/mtrt/Turizmus_Bulletin/02_03/Sz3.htm (Letöltés: 2011. 08.18.)
SIMON András
2007 A település, a népi építészet és a gazdálkodás néhány vonása a dél-zalai szőlőhegyeken. *Zalai Múzeum* 16. 71–84.
2012 *Hagyomány, újítás, minőség. A szőlőfeldolgozás-mustnyerés technológiája. A délzalai példa*. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék–Solymossy Sándor Közhasznú Egyesület, Szeged
SUGATAGHY Anikó
2010 *Mi a közös Máriában, a palócokban és a pálinkában? Tematikus utak Magyarországon*. http://www.turizmusonline.hu/tt_itthon/cikk/tematikus_utak_magyarorszagon (Letöltés: augusztus 18.)
TANTALICS Béla
2005 *Szőlő- és borkultúra Lenti–Lendva térségében*. Lenti Honismereti Egyesület, Lenti

1. Szentmise és zenei műsor a szőlőhegyi kápolnában búcsúkor, Bacónaki-hegy, 2011.

2. A profán tér: ételkóstolás és nótázás búcsúkor, Bacónaki-hegy, 2011.

3. Felújított kereszt a cserfői „hegykapunál”

4. Szent Orbán 2001-ben állított fa szobra a cserfői szőlőhegy bejáratánál

5. Szüreti felvonulás, Nagyrécse, 2011.

6. Játékos verseny a szüreti ünnepen, Nagyrécse, 2011.

7. Pihenő gesztenyeszedés közben pogácsával és forraltborral, Bacónaki-hegy, 2011.

8. Ebéd a gesztenyeünnepen, Bacónaki-hegy, 2011.

MÓD László

„Bármit, csak Chardonnay-t ne!”[1] Borkóstoló társaságok Szeged környékén[2]

Magyarországon a rendszerváltás óta a minőségi borok iránt egyre fokozódó érdeklődés bontakozik ki, melynek eredményeként borkóstolók, tanfolyamok szerveződnek, az éttermek, vendéglátóhelyek kínálatában pedig megjelennek az egy-egy alkalomhoz kötött borvacsorák, az internetes oldalakon évről évre több és több borfogyasztó teszi közzé egy-egy bor ízlelése során szerzett tapasztalatait, benyomásait. Egyre inkább bővül az ún. borturisták köre, akik az autentikusság megtalálása, felfedezése reményében ellátogatnak egy-egy borvidékre, ahol lehetőségük nyílik közvetlen kapcsolatba kerülni az általuk fogyasztott borok termelőivel, előállítóival.

Tanulmányomban elsősorban arra vállalkozom, hogy néhány olyan közösség tevékenységét elemezzem, amelyek a modern borkultúrában a borok kóstolása, elmélyült érzékszervi vizsgálata köré szerveződnek, és olyan borfogyasztókat tömörítenek főként, akik nem vesznek részt a borok előállításában. A hegyközségek, szőlészeti-borászati egyesületek ezzel szemben elsősorban a termeléshez kapcsolódnak, tagságukat pedig szőlőbirtokosok és bortermelők alkotják, akik számára ezek a szervezetek esetenként kedvezőbb értékesítési lehetőségeket biztosíthatnak vagy elősegíthetik a szőlő- és borágazat modernizációját, fejlődését.

A továbbiakban egy megkezdett kutatás részeredményeit szeretném felvázolni, amelyek természetesen a későbbiek során bővülhetnek, átértelmeződhetnek, ahogyan az interjúalanyok, illetve a vizsgálatba bevont közösségek száma is növekedni fog. Algyői, szentesi és szegedi borkóstoló társaságokat[3] próbáltam bevonni, amelyek úgy vélem, lokális szinten kiváló lehetőséget kínálnak arra vonatkozóan, hogy bepillanthassunk a modern borkultúra fogyasztói csoportjainak ebbe a sajátos típusába. Elsősorban arra kere-

---

[1] Nem véletlenül választottam tanulmányom főcímeül azt a szófordulatot, amely a modern borfogyasztók elfordulását jelzi az azonos stílusban készült boroktól. A *chardonnay* vagy éppen a *cabernet sauvignon* világfajtaként megfelelő módon szimbolizálja azt a folyamatot, ahogyan a bor globalizált termékké vált, amelyet gyakran illetnek a „Mcwine” kifejezéssel (Torrés 2006: 1–12).

[2] A tanulmány elkészítését a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatta.

[3] A vizsgálat négy közösségre terjedt ki, amelyeknek a tagságát csak és kizárólag férfiak alkotják. Szegeden és Szeged környékén léteznek olyan társaságok is, amelyek a női borkedvelők tevékenységét hangolják össze. A jövőben több szempontból is tanulságos vállalkozás lehet a férfiak és a nők által működtetett közösségek összehasonlítása.

sem a választ, hogy a bor miképpen tölthet be közösségszervező szerepet, a társaságok miképpen szerkesztik meg saját identitásukat, jelképeiket és rituáléikat? Másodsorban annak vizsgálata is tanulságos lehet, hogy ezek a csoportok milyen szerepet játszanak a fogyasztási szokások formálásában, alakításában?

A kutatás keretei között főként olyan borfogyasztókkal készítettem interjúkat, akik valamelyik borkóstoló társaság megszervezésében, működtetésében alapvető szerepet vállalnak. Alkalmam nyílt emellett betekintést nyerni az egyes közösségek tevékenysége során keletkezett iratokba, dokumentumokba, amelyeknek az elemzése számos vonatkozásban mozdította előre vizsgálataimat. Vannak olyan tagok is, akik az összejöveteleiken megkóstolt borokról az interneten leírásokat helyeznek el, amelyekhez mások is hozzáilleszthetik saját megjegyzéseiket.

Felmerülhet a kérdés, hogy képezhetik-e tudományos kutatás tárgyát olyan közösségek, amelyek a szabadidő eltöltése során különböző típusú borokat kóstolnak, benyomásaikat, gondolataikat pedig megosztják egymással? A kérdésre határozott igennel kell válaszolnunk, mivel ezek a társaságok a modern borkultúra szereplői. Tagjaik használják és alkalmazzák a borleíró nyelvezetet, illetve olyan ismeretek birtokában vannak, amelyek egyértelműen megkülönböztetik őket az átlagos borfogyasztóktól. Szimbólumokat és rituálékat alkothatnak meg, amelyek révén láthatóvá válnak az adott közösség határai, ugyanakkor saját identitásuk is kifejeződik. Meggyőződésem, hogy az általam vizsgált társaságok egy sajátos csoportkultúrához tartoznak, amelynek a részletes vizsgálata a jövőben számos izgalmas kérdést fog felvetni a kutatók körében.

A bor- illetve alkoholfogyasztás értelmezésének lehetőségei

A kulturális antropológiában az alkoholfogyasztás iránti érdeklődés az elmúlt három évtized során bontakozott ki, amely általánosságban a szeszes italokra, és nem speciálisan a borra fókuszál. Mary Douglas szerint az ivás főként társas cselekvésként értelmezhető, és háromféle módon működik. Ünnepi funkciója elsősorban arra irányul, hogy társadalmi kötelékeket erősítsen meg. Másodsorban az ital kézzelfogható struktúrát szolgáltathat társadalmi világunk absztrakt szerveződésének. Ily módon például jelezheti a munkaidő és a magánélet közötti választóvonalat, de megrajzolhatja bizonyos csoportok határait is: ki tartozik az adott közösséghez, és ki az, aki nem. Harmadszor, az ital eszköz lehet számunkra arra is, hogy kilépjünk jelen társadalmi világunk keretei közül, és létrehozzunk egy alternatív, jobb világot. (Douglas 1987: 3–15).

A bor élvezete segíti társadalmi helyzetünk kialakítását, és meghatározza azt, hogy mely csoportoknak képezzük részét és melyekből vagyunk kizárva vagy melyekből zárjuk ki önmagunkat. E tekintetben tehát a bor, ahogy azt már korábban megfogalmazták, a „hierarchiák táplálékaként" is felfogható (Charters 2006: 143–144).

A bor a kommunikáció globális tárgyává vált, képessé téve az egyént arra, hogy tudást sajátítson el, hogy kikísérletezze és felfedezze az ízeket egy olyan skálán, amelyen

generációkkal korábban elképzelhetetlen lett volna. Marion Demossier több alkalommal tett kísérletet arra, hogy a francia borkultúra és borfogyasztási szokások társadalmi aspektusait feltárja. Több mint egy évtizedes intenzív terepmunkát követően megállapította, hogy a boriváshoz számos érték és reprezentáció kapcsolódik. A minőségi borok fogyasztása a múltban a társadalmi elithez kötődött, amely az evés és az ivás aktusát kulturális és szociális eseménnyé alakította. A borfogyasztásban bekövetkező alapvető változások szoros összefüggésben állnak az ital táplálkozásban betöltött szerepével, amiről a hangsúly egyre inkább az érzékelésre helyeződött át.

Amikor a modern borkultúrát megpróbáljuk értelmezni, elengedhetetlen, hogy szemügyre vegyük a produktum készítésétől a fogyasztásig vezető utat, hogy teljes képet alkothassunk. Figyelembe kell vennünk a folyamat legfontosabb résztvevőit, a szőlőtermesztőket, a bortermelőket, a kereskedőket, a helyeket amelyek összefüggésbe hozhatóak a fogyasztással, beleértve a pincészeteket, a borszaküzleteket, az éttermeket és bevásárlóközpontokat, illetve a fogyasztók széles skáláját, az egyszerű fogyasztótól a borimádókig, akiknek más és más a kapcsolata a végtermékkel. A bor napjainkban rituálékkal és diskurzusokkal övezett, komplex kulturális termékké vált, amelynek segítségével a fogyasztók kifejezhetik egyéniségüket az óriási választéknak köszönhetően. (Demossier 2010: 71–72.)

A bor kóstolása egyfajta reflexív és interaktív cselekvéssé alakult, amely a fogyasztók számára lehetőséget kínál arra, hogy a fogyasztáson keresztül definiálják saját identitásukat. Az elmúlt években Franciaországban a „borimádóknak” egy speciális csoportja emelkedett ki, akik az új borkultúra megtestesítői, egyúttal sajátos közvetítő szerepet is betöltenek. A borkóstolás segítségével nemcsak a társadalmi helyzetüket fejezik ki, hanem kapcsolathálókat hoznak létre, amelyek adott termelők és borok köré szerveződnek. Tevékenységüknek fontos eleme a borfogyasztás művészetén keresztül mások tanítása, amely új formákat öltött az internet elterjedésével (Demossier 2010: 75, 176).

A borklubok típusai

Szükségesnek ítélem röviden áttekinteni a modern borkultúra kontextusában a borfogyasztás köré szerveződő sajátos közösség különböző formáit, amelyeket gyakran a „borklub” elnevezéssel illetnek. Annak ellenére, hogy célkitűzéseik gyakran gyökeresen eltérnek az általam vizsgált társaságokétól, érdemes bemutatni tevékenységüket, amely megteremtheti az esetleges összevetés lehetőségét.

Amint a bor alapvető fogyasztási cikké vált, az újabb és újabb ismeretek utáni vágy arra sarkallta a borkedvelőket, hogy ne csak olvassanak, hanem kóstolási képességüket megalapozva és fejlesztve minél szélesebb körben ismerkedjenek meg a választékkal (Charters 2006: 211).

A borklub elnevezés többféle csoportosulást foglalhat magában, amelyek különböző elvek alapján szerveződnek, illetve sajátos arculattal rendelkeznek. Napjainkban sokféle

formában léteznek és szinte minden társadalmi csoport számára nyitottá váltak. Szervezettségüket tekintve meglehetősen változatosak lehetnek. A tagok havonta, negyedévente találkoznak egymással valamelyikük otthonában vagy egy étteremben. Mindegyik összejövetel meghatározott céllal rendelkezik, egy szőlőfajta, bortípus megkóstolása vagy különböző évjáratú borok összehasonlítása áll a középpontban. A kiadásokat a tagdíjakból fedezik vagy a találkozók költségeit osztják szét egymás között. A legtöbb borklub megalakulásának hátterében sokszor az az egyszerű momentum húzódik meg, hogy a tagok viszonylag olcsó áron kóstolhassanak drága borokat. Bizonyos közösségek figyelemfelkeltő elnevezésekkel rendelkeznek, mint például a *Nemes Rothadás* vagy a *Fekete Pohár Társaság* (Hood 2009: 257–258).

A társadalmi alapon formálódó közösségek először Angliában a 19. század folyamán alakultak meg az elithez tartozó személyekből, akik meghívás útján nyerhettek felvételt. Az ún. *Wine Society* (*International Exhibition Co-operative Wine Society*) 1874-ben jött létre egy Londonban rendezett gasztronómiai és borászati kiállítást követően. A jelöltek a tagok támogatásával és egy bizottság döntése nyomán kerülhetnek be a társaságba. Pincéik Londonban a Palladium színház és a London Bridge vasútállomás alatt helyezkedtek el mindaddig, ameddig 1965-ben kiköltöztek az angol fővárosból (Robinson 2006: 771).

Az elmúlt években jelentek meg és váltak népszerűvé az internetes borklubok, amelyek rendszerint valamilyen termékre specializálódnak (pl. francia, kaliforniai vagy ausztrál borok). Közülük számos kínál olyan válogatásokat, amelyek nem érhetőek el a kereskedelemben. A borászatok szintén létrehozhatnak saját vevőkörük számára borklubokat, amelyek fontos részét képezhetik értékesítési stratégiáiknak. Meghatározott időszakonként 2-4, esetleg 6 palackból összeállított válogatásokat küldhetnek tagjaiknak, akik különböző kedvezményekben részesülhetnek, mint például árengedményekben vagy bekapcsolódhatnak a borászat tevékenységébe (Hood 2009: 258).

Steve Charters szerint a borfogyasztók által megalakított és működtetett borklubok olyan borkedvelőket tömörítenek, akik az átlagosnál több időt töltenek a borok kóstolásával és gyakran szenvedélyes gyűjtőtevékenységet is folytatnak. Más társaságokat azért hoznak létre, hogy kedvezőbb vásárlási feltételeket alakítsanak ki. A fogyasztók például megegyeznek egy kereskedővel arra vonatkozóan, hogy nagy tételben vesznek különböző típusú borokat kedvezményes áron. Ezen az elven működik például a *Wine Society* Ausztráliában és Angliában, amelyeket a tagok közösen birtokolnak, miközben nagy mennyiségben vásárolnak borokat. Külön típusba sorolhatóak azok a borklubok, amelyeket kereskedők működtetnek. Ebben az esetben egyértelmű cél a minél nagyobb profit szerzése (Charters 2006: 211–212).

David Kamp és David Lynch a „Borsznobok szótára” című munkájában a borklubokat előfizetői tagsággal működő programként határozta meg, amelynek keretei között a borfogyasztók adott pénzösszeget fizetnek egy kereskedőnek vagy termelőnek azért, hogy havonta gondosan összeválogatott borokhoz és a hozzájuk kapcsolódó borleírásokhoz jussanak (Kamp–Lynch 2010: 34).

A kulináris asztaltársaságok múltja

A borfogyasztókat tömörítő közösségek tevékenysége nem tekinthető teljes mértékben újkeletűnek Magyarországon, hiszen vidéki viszonylatban már a 18–19. század folyamán működtek olyan asztaltársaságok, amelyek elsősorban a szabadidő közös eltöltését állították a középpontba, miközben több fogásból álló ebédeket, vacsorákat és természetesen bort is fogyasztottak. A rendelkezésre álló források elemzése azonban rávilágít arra, hogy esetükben a borok elmélyült, érzékszervi bírálatának, analízisének, összehasonlításának nem jutott különösebb szerep.

Az asztaltársaságok a 18. század végétől a különböző típusú vendéglátóhelyek ismert személyiségeiből jöttek létre, és sajátos rítusokat, szimbólumokat illetve szabályokat alkottak meg, amelyek alapvetően meghatározták a szabadidő eltöltésének ezen formáját. Bizonyos közösségek vezetői egy falon függő, fából készített bicskán lógó harang megszólaltatásával ítélték szimbolikusan halálra a békétlenkedő tagokat, akiknek büntetésként egy liter bort vagy egy „rundó” sört kellett fizetnie. Az ún. „örök-” vagy „bujdosópohár” alja gömbölyű volt. Ha letették, akkor felborult.

Akadt olyan közösség is, melynek keretei között csak sört vagy csak bort lehetett fogyasztani. „A kedv respublikája” névre hallgató asztaltársaság például szigorúan ügyelt arra, hogy csak borkedvelőket tömörítsen, a sör ivása ezzel szemben főbenjáró bűnnek számított, amiért kizárták soraiból a vétkező tagot. Gundel Imre és Harmath Judit számos elnevezést gyűjtött össze, amelyek közül említést érdemel a *Csak Rogyásig*, a *Kandúrok*, a *Skót Iparosok*, a *Hí a Haza*, a *Cúgos Cipő* vagy éppen a *Daruszőr* (Gundel–Harmath 1982: 118–120).

Csongrád megyéből a fennmaradt források segítségével két közösség tevékenysége rajzolódik ki, amelyek közül a szentesi Jóbarátok Asztaltársasága 1900-ban, a szegedi „Szombatosok” pedig 1895-ben alakultak meg. Szeged több vendéglátóhelyén működtek hasonló csoportosulások, amelyek a kulináris szokások gyakorlásán túl jótékonysági tevékenységet is folytattak. A törzsasztaluknál egy lakattal felszerelt perselyt helyeztek el, ahol a hiányzásért kiszabott bírságot gyűjtötték, amelyet szegény gyermekek felruházására vagy tankönyvekkel történő ellátására fordítottak. A szegedi társaság az 1895-ben megalkotott alapszabálya szerint azzal a célkitűzéssel jött létre, hogy „ a sűrűn előforduló éjfél utáni kimaradások bírság terhe mellett megszoríttassanak” és a „barátság ápolása által” egy „szerves compánia alakíttassék.” Néhány év elteltével ugyan a társaság feloszlott, de 1897 májusában „Szegedi Szombatosok XX. társulata” néven újjáalakult, amely az Árpád-kultusz ápolását igyekezett felvállalni. A tagok elhatározták, hogy minden évben, a szegedi Havi búcsút megelőző vasárnapon felkeresik szervezett formában a pusztaszeri emlékművet. 1902-ben Pusztaszeri Árpád Egyesületté alakultak át hasonló célkitűzésekkel, kiegészítve azokat az istentisztelettel egybekötött országos ünnepség megrendezésével. A szombatosoknál a kulináris szokások fontos szerepet játszottak. A több fogásos ebéd (húsok, pörkölttarhonya, sütemények, gyümölcsök) elfogyasztását követően Kátay Mihály pincéjéből származó fehérbort ittak száz üveg szódavíz kíséretében (Kovács 2006: 23–24).

Cserzy Mihály az Öreg Szeged című kötetében a következőképpen jellemezte szokásaikat: „Tagja az lehetett, akit a törzstagok <begolyóztak> a társaságba. Beiratási dij négy liter bor volt, amit a <büntetés borok>-kal egyetemben a tagok fogyasztották el testvériesen elosztva. Az elosztás ugy történt, hogy az elnök maga előtt sorba rakta a poharakat aszerint, ahogy a tagok ültek és zsinórmértékre teleöntögette őket. Aztán következett a <vezényszó>, mire mindenki a pohara után nyult és ivott. Ez a <kommandóra való ivás> azonban csak a <közös> bornál történt, a többi, ami ez után következett, kinek-kinek a saját <szakállára ment>. Néha három literig is fejenkint." (Cserzy 1922: 47–48) Az asztaltársaság alapszabálya részletesen meghatározta a tagfelvétel, a kilépés illetve a kizárás körülményeit. A belépéshez két alapító tag ajánlására volt szükség amellett, hogy titkos szavazás eredményeként szótöbbség kellett a javaslat elfogadásához. A jelölt számára ezen kívül 3 liter bor befizetését írták elő. A felvételkor az elnök előtt ki kellett jelenteni azt, hogy tisztában van az alapszabályokkal, amelyeket be fog tartani. A tagok az üléseken szavazási és indítványozási jogkörrel rendelkeztek, valamint részt vehettek a bírságokból befolyt, a be- és kilépések alkalmával „befizetett" borok elfogyasztásában. A társaság az összejöveteleit szombati napokon tartotta, amelyeken minden tagnak kötelező volt megjelenni. Az asztaltársaság a távolmaradást, illetve a megszokottól eltérő viselkedést különböző módon szankcionálta. A botrányos magaviseletet az elnöki figyelmeztetést követően 1–5 liter bor befizetésével büntették. Ha valamelyik tagtárs elhalálozott, akkor halotti tort tartottak. Az alapszabályban fontosnak ítélték kikötni azt, hogy „erőltetett" ivásra senkit sem lehetett kényszeríteni, a fogyasztás mértéke a „tagok tetszésétől" függött. Cserzy Mihály megítélése szerint találkozóik színhelyét több szempont határozhatta meg: „A társaság tagjai kötelesek voltak hetenkint minden szombaton megjelenni a <platzon>, vagyis abban a korcsmában, amelyik székhelyül közmegállapodásra kijelöltetett. Ez pedig a bor minősége szerint történt. Ha valahol másik hordó került csapolásra, melynek tartalma nem egyezett az előbbi hordó bor minőségével s ez okból nem izlett a tagoknak, vagy ha a bor kissé ecetes, vagy hordószagu volt, az arcok elfanyarodtak s ebből ki-ki megállapitotta, hogy a hely többé már nem kóser>. A <platz> megváltóztatására az is okul szolgált, ha valamelyik tagnak a felesége megjelent a <platzon> s onnét az urát néha szép szóval, néha erélyes hangon hazaparancsolta." (Cserzy 1922: 48)

A szentesi Jóbarátok Asztaltársasága 1900-ban alakult meg „a jó baráti érzés ápolása, fejlesztése és a jótékonyság" célkitűzéssel. Jeligéjük az „Éljen a barátság" volt. A szombatosokhoz hasonlóan kidolgozták saját alapszabályaikat, amelyek 13 pontban tartalmazták a társaság működésére vonatkozó elveket. A tagok minden hónap első hétfőjén találkoztak. Az összejöveteleken tiltották a kártyázást, a sakkozást, valamint a vallási és a politikai vitákat. Az elfogyasztott italok árát a tagok és a vendégek között egyenlő arányban osztották el. Amennyiben az alapító tagok száma tíz fő alá csökkent, akkor a legrégibb pártoló tagok közül választottak maguk közé újabbat. Az alapítókkal szemben a pártolók csak indítványozhattak vagy javaslatot terjeszthettek elő, szavazati joggal viszont nem rendelkeztek. Az összejöveteleken gyűjtött adományokat jegyzőkönyvben rögzítették, és

jótékony célra fordították. Azokat az alapító illetve pártoló tagokat, akik egymást követő hat alkalommal távol maradtak, kizárták a társaságból.[4]

Borkóstoló társaságok megalakulásának körülményei

Napjainkban a különböző formákat és a szervezettség különböző szintjeit elérő borkóstoló társaságok különböző társadalmi rétegek, csoportok számára nyitottak. Vannak olyanok, amelyek alapszabályokkal rendelkeznek, hivatalos, törvényileg elismert egyesületként tevékenykednek, mások inkább alkalmi kóstolások vagy egy-egy borvidék megismerését célként kitűző bortúrák, kirándulások köré szerveződnek. A szentesi „Fusson, akinek nincs bora” vagy a szegedi „Bor és Hamu” társaság tagjai például nem rögzítették alapszabályaikat írásban, a Borbarátok Szegedi Társasága ezzel szemben 12 pontban határozta meg működési elveit 1998 decemberében. Az egyesületet a Csongrád Megyei Bíróság társadalmi szervezetként 1999. január 27-én vette nyilvántartásba, amely működését hivatalos formába öntve különböző típusú pályázati források igénybe vételére is alkalmassá vált.

Az algyői borbarátok 2007. május 19-én a helyi tájház közösségi termében tartották alakuló közgyűlésüket, amelyen 8 személy vett részt.

A külvilág felé alapvető információkat hordozhat egy-egy közösség elnevezése, amely gyakran spontán módon, ötletszerűen született meg. A tagok sok esetben már nem tartják számon a név megválasztásának előzményeit, konkrét körülményeit. A „Fusson, akinek nincs bora” illetve Ady Endre költeményének a címe, *A fekete zongora* több tag részéről felmerült, majd úgy döntöttek, hogy előbbi fejezi ki legjobban célkitűzéseiket, viszonyulásukat a művészetekhez. A szentesi borkóstoló társaság egyik tagja a következőképpen mutatta be a névválasztás hátterét: *Úgy gondolom kis (félig-meddig) zártkörű borissza társaságunknál a minden tudatosságot nélkülözű névválasztás messze nem a véletlen műve volt. Bizonyos mértékben (,ami tán nem is túl kicsi) mindőnket érdekelnek a művészetek különböző ágai (sőt egy alkotó ember is koccint velünk időről-időre), és nézelődünk, olvasgatunk, gyönyörködünk ezekben az alkotásokban. Azokban, melyek már kiállták az idő próbáját, és örökbecsű darabokká avanzsáltak. Viszont a kíváncsiság is ott motoszkál, ezért szeretnénk felfedezni, megismerni újabb, (akár) kortárs gyöngyszemeket. Így került sor egy filmvetítéssel egybekötött borklubra, ahol talán túl erős lett a két félidő, így elég figyelem nem szentelődött sem a film, sem a borok mély megértésére, de idővel szerintem letisztul(t) a kép mindenkinél, és ismét gyarapodtunk egy komoly élménnyel, és egy komoly tanulsággal is.* (fussonakineknincsbora.blog.hu)

A „Bor és Hamu” az *Ómagyar Mária Siralom*ban szereplő „por és hamu” kifejezés mintájára született meg. A másik szegedi társaság megalakulásakor tudatosan mellőzte

---

[4] A társaság iratai megtalálhatóak a Csongrád Megyei Levéltár Szentesi Levéltárában az alábbi jelzet alatt: X. 219. A Szentesi Jóbarátok Asztaltársaságának iratai.

a humoros hangvételű elnevezéseket, vita igazából csak a körül bontakozott ki, hogy melyik változat legyen a végleges, a Borbarátok Szegedi Társasága vagy a Szegedi Borbarátok Társasága.

Az általam vizsgált borkóstoló társaságok megalakulásában különböző tényezők játszottak szerepet, amelyek között számon tarthatjuk a már korábban létező közösségek mintaadó, motiváló hatását is. Az algyői borbarátok például azt követően hozták létre az ún. „férfi tagozatot", hogy a borbarát hölgyek már korábban megalapították saját társaságukat. A „Bor és Hamu" alapító tagjai 2003-2004 tájékán egy villányi kirándulás kapcsán határozták el azt, hogy szervezett formában folytatják tovább tevékenységüket.

A borkóstoló társaságok létrejötte sok esetben összefüggésbe hozható azzal a törekvéssel, hogy a borkedvelők többféle, magasabb árkategóriába tartozó bort szeretnének megkóstolni viszonylag megfizethető áron. Egyik adatközlőm, a szentesi „Fusson akinek nincs bora" társaság tagja a következőképpen fogalmazott a vele készített interjúban: *Gazdaságossági szempont is vezetett bennünket, hogyha összedobjuk, akkor egy drága bort is meg tudunk kóstolni vagy meg tudunk kóstolni több bort egyszerre.* (Részlet a Kálmán Tiborral készített interjúból)

Alapszabályok, tisztségviselők

Mindegyik közösség szinte kivétel nélkül megalkotta a maga sajátos szabályrendszerét, amely lehetővé teszi a társaságok működését. Ahogyan azt már az előzőekben említettem, a Borbarátok Szegedi Társasága hivatalosan bejegyzett egyesületként írásban is rögzítette alapszabályát, amely 12 pontban foglalja össze az elveket. A célkitűzések között a magyar borkultúra és a hazai borvidékek megismerése, megismertetése, a kultúrált borfogyasztás terjesztése szerepel elsősorban. Az alapszabály ezen kívül egyértelműen kimondja azt is, hogy az egyesület non-profit illetve politikamentes, és nem kötelezi el magát egyik szőlőfajta, bortermelő vagy borvidék mellett sem. Tevékenysége során igyekszik nagy hangsúlyt fektetni a hungarikum szőlőfajtákra, valamint a kevésbé ismert pincészetekre. Az alapszabály különbséget tesz rendes illetve tiszteletbeli tagok között, akik különböző jogokkal és kötelezettségekkel rendelkeznek. Utóbbiak a közgyűléseken tanácskozási joggal bírnak, tagdíjat azonban nem szükséges fizetniük. A társaság az egyesület létszámát minimálisan tíz, maximálisan pedig 33 főben határozta meg.

A borkóstoló társaságok némelyike a tagjaik közül meghatározott időtartamra különböző tisztségviselőket választ, akik a közösségek működésében fontos szerepet töltenek be. A Borbarátok Szegedi Társasága esetén az elnök az egyesület vezetője, illetve törvényes képviselője. Felel az alapszabályok betartásáért, irányítja a közösség tevékenységét, illetve annak nevében szerződéseket ír alá. Ezen kívül gondoskodik a közgyűlés által hozott határozatok végrehajtásáról, valamint elnököl a közgyűléseken. Az egyesület alapszabálya meghatározta a titkár hatáskörét és feladatait is, amelyek az elnök helyettesítésére, az ügyvitel irányítására, a közgyűlések előkészítésére, a jegyzőkönyvek valamint

a tagdíjak beszedésére terjednek ki. 2000. januárjában a tisztújító közgyűlés alkalmával újabb tisztségek kialakítása merült fel, nevezetesen a *borkrónikusé*, a *borcenzoré* valamint a *pohárnoké*. A *borkrónikus* feladata a borok jellemzésének elvégzésére, rögzítésére irányult. Az elképzelések szerint minden hónapban más töltötte volna be ezt a funkciót. A *pohárnok* a borokat szolgálta fel. A *borkrónikushoz* hasonlóan ebben az esetben is egy hónap időtartamra szólt a megbízatás a *borcenzorral* szemben, akit eredetileg egy esztendőre választottak meg. A három közül a legutolsó maradt meg a tisztségviselők közül, akinek a tevékenysége az elnökhöz illetve a titkárhoz hasonlóan két éves időtartamra terjed ki. A kóstolókon terítékre kerülő borok összeválogatását, beszerzését valamint sorrendjük kialakítását végzi. Erre a feladatkörre rendszerint olyan személyt szemelnek ki, aki folyamatosan tájékozódik a különböző borászatok, pincészetek választékában, illetve nyomon követi a változásokat is. A tagok a tisztújító közgyűlésen titkos szavazással választják ki a jelöltek közül az általuk legalkalmasabbnak ítélt személyeket. A szentesi közösségnek nincsenek semmiféle tisztségviselői, az algyői illetve a „Bor és Hamu” társaság pedig csak elnökkel rendelkezik, akinek a megbízatása hosszabb időszakra szól.

A borkóstoló társaságok a működésük során jelentkező kiadásokat a tagok által befizetett tagdíjakból igyekeznek fedezni, habár különböző támogatásokhoz is hozzájuthatnak. Arra is akad példa, hogy a helyi önkormányzat segíti az adott közösség tevékenységét valamilyen módon. Az algyői borbarátok 2007-ben az éves tagdíj összegét 3000 forintban határozta meg.

Borkóstolók, társasági összejövetelek

A borkóstoló társaságok tagjai különböző időpontokban, eltérő rendszerességgel szervezik meg saját összejöveteleiket, amelyeknek a középpontjában az adott alkalomra különböző szempontok szerint kiválasztott, sorrendbe rakott borok ízlelése, összevetése és értékelése áll.[5]

Marion Demossier meglátása szerint a kutatómunkája során megfigyelt borkóstolók nemcsak találkozási alkalmakként foghatóak fel, hanem lehetőséget teremtenek arra is, hogy a résztvevők megosszák egymással gondolataikat, tanuljanak mások érzékeléséből és kontrollálhassák az ivás aktusát. A bor ízlelése során kifejeződhet az identitás illetve a képességek összevetése, ugyanakkor egy olyan közösséghez való tartozás is megvalósulhat, amely hasonló érdeklődéssel és szenvedéllyel rendelkező személyeket tömörít (Demossier 2010: 191–192).

---

[5] A borkóstolóknak különböző típusai létezhetnek, amelyek különböző célokat szolgálhatnak. Leginkább bortermelők vagy borkereskedők szerveznek ilyen alkalmakat azért, hogy megmutathassák termékeiket a potenciális vevőkörüknek, illetve a szakembereknek. A borklubok tagjai vagy más közösségek tanulás céljából valamint pusztán élvezeti okok miatt kóstolhatnak különböző borokat. Az ún. horizontális kóstolókon ugyanazon évjáratú italokat hasonlítanak össze, a vertikális alkalmak pedig különböző évjáratok összevetésére szolgálnak (Robinson 2006: 685).

A Borbarátok Szegedi Társasága rendszeresen, július és augusztus kivételével minden hónap harmadik csütörtökjén tartja társasági ülését, más közösség viszont, mint például a „Bor és Hamu" társaság tevékenysége inkább egy-egy borvidék felkeresésére irányul, jóllehet időnként Szegeden is szerveznek kóstolókat. Az augusztus végén–szeptember elején megrendezett halászlé fesztiválon a tagok a családjukkal együtt vesznek részt, ami alkalmat teremt az ismerkedésre, a kapcsolatok elmélyítésére is. Minden év végén tartanak egy olyan összejövetelt is, amikor minden tag két palack bort hoz magával, amelyeket meghatározott szempontok szerint sorba raknak, megkóstolnak és értékelnek.

A szentesi borkedvelők havonta egy alkalommal tartják összejövetelekeiket eltérő helyszíneken, ahova a vendéglátó hívhat egy kívülállót is. Az algyői borbarátok a kóstolók alkalmával gyakran a kirándulásokon vásárolt borokat értékelik ismét. Ennek az a magyarázata, hogy az adott borvidék vagy pincészet felkeresése során az elmélyültebb elemzésére nem nyílik lehetőség.

Az összejöveteleken gyakran alkalmazott módszer a *vakkóstolás* vagy *vakteszt*, amikor az italokat úgy értékelik, hogy nem ismerik a származási helyüket, évjáratukat. Ennek a gyakorlatban bevált módja az, hogy a palackokat papírral csomagolják be vagy kisméretű zsákokba helyezik, hogy a címkék ne legyenek láthatóak. A *vakkóstoló* egyértelmű célja az, hogy a borokat csak és kizárólag azon tulajdonságaik alapján értékeljék, amelyekkel a pohárban találkoznak, és ne befolyásolja a tagokat a pincészet, a fajta vagy éppen az évjárat ismerete. Egy-egy alkalommal a társaságok különböző számú bort kóstolnak meg, a terítékre kerülő palackok száma akár a huszat is elérheti. A kóstolók irányulhatnak egy-egy fajtára (pl. *kadarka, cabernet sauvignon, kékfrankos* stb.), bortípusra (pl. aszú, siller stb.) vagy borvidékre is.

A borkóstolókról alkalmanként szöveges feljegyzések is készülnek, amelyeket az interneten is közzétesznek. Erre szolgáltat példát a szentesi társaság, amelyik tevékenységének erről az aspektusáról többször tett közzé leírásokat: *Ilyenkor folyik a szó mindenről, élvezetes csapongó beszélgetések ezek. Szabadon bármiről. Jó is ez. Lebegünk kicsit elszakadva a valóságtól, mégis igazán benne. Nincsenek rajtunk mindennapi nyűgeink, mégis nyugodtan beszélgetünk bajainkról. Vagy a műhely bármely szegletébe pillantva elmerülünk egy-egy alkotásban, mely szervetlenből-szerves, halottból-örökké élő lett alkotó kezek által.* (fussonakineknincsbora.blog.hu)

A borok értékelése során a tagok egy része saját feljegyzéseket is készít, amelyek arról tanúskodnak, hogy használják és alkalmazzák a borok jellemzésére szolgáló nyelvezetet. Ezeknek a szövegeknek az értelmezése, elemzése, egyáltalán a borról folytatott kommunikáció nyelvészeti, pszichológiai szempontú analízise mindenféleképpen külön vizsgálat tárgyát kell, hogy képezze, emiatt csak néhány példát hoznék a szentesi borkóstoló társaság köréből, amelyek megítélésem szerint megfelelően illusztrálják az előbb elmondottakat:

Sauska Cuvée 7 Siklós 2006 (Merlot 34%, CabSav 33%, CabFranc 33%): Rubinba hajló szín, kicsit tompa, vegetális illattal, ami ízében is folytatódik. Kellemes inni, szép egyensúlyos különösebb megfejtésre váró titok nélkül, érett tanninnal. Melegedés után

az illat sokat nyílik, sok (erdei)gyümölcs, és egy kis hordófűszer jelenik meg. A leleplezés egyben meglepetés, méghozzá kellemetlen. Jóval komolyabb élményt vártam, nem egy szerda esti ivóbort, főleg nem 7000ért. Nálam az este 4 bora közül a 3. helyet vívta ki magának.

Konyári Cabernet Sauvignon 2007: Az egyetlen, amelyiket kitaláltam (bár a két villányit még nem kóstoltam korábban, így ott nem is lett volna esélyem). Mély bíbor színe tetszik, illatában elsőre kis fülledtség, ami szépen kiszellőzik, és cseresznye, meggy, valamint ezek befőttlevének illata veszi át helyét. Ízében következetesen követi az illatjegyeket. A tannin még nincs besímulva, de eddigi Konyári CS tapasztalataim alapján, fél év múlva már hibátlan lesz. Élményben épp hogy, de azért elmarad a Sauska 7-től, így sereghajtó ezen az estén, de 1500-2000 közti ára jelentősen jobb vétellé emeli Villány új üdvöskéjének egy presztizs házasításánál. 4. helyen végzett most és itt.

Szeleshát Oroszlán 2007 (CabSav 55%, Kékfrankos 20%, Merlot 15% Pinot Noir 10%): Mély, már Rubinba hajló szín, izgalmas, minden pörgetésre változó illat, hol gyümölcsök, hol fűszerek, nagyon töményen és vegyesen. Ízben már a gyümölcs veszi át a főszerepet, intenzív, és sokrétű piros- és erdeigyümölcsös, hosszan, egyensúlyosan, kerek tanninnal, és hatalmas fiatalos erővel és lendülettel. Ha mernék jósolni, erre a borra mondanám, hogy komoly fejlődési lehetőség van még benne. Nálam az este nyertese, azaz 1. helyezett.

Gere Cabernet Sauvignon Barrique 2007: A négy közül a legizgalmasabb illat, kicsit fölé nő az Oroszlánnak ebben. Gyümölcsök itt is sokan és sokfélék megjelennek, rengeteg fűszeres jegy kíséretében, amihez a hordó még egy kicsit hozzátesz egy kis fásságot szépen. És ami miatt a képzeletbeli dobogóm második fokára szorult az a kicsit még nyers tannin, ami dominál a gyümölcsös, fűszeres korty felett, de határozottan szép. 2. hely. (fussonakineknincsbora.blog.hu)

A társasági üléseken elhangzott humoros hangvételű szófordulatokat, párbeszédeket alkalmanként feljegyzik, időnként pedig felidézik. Ennek illusztrálására szerepeljen itt néhány példa a Borbarátok Szegedi Társasága köréből:

„Valaki kóstolta már véletlenül...vagy szándékosan a ...

–Milyen fajta bor van?

– Kétfajta: van bor vagy nincs bor.

– A 95-ös Szőke Mátyás-féle cabernet sauvignont meddig érdemes eltartani?

– Fél 11-ig.

Üres pohárban minden bor egyforma!” (*A Borbarátok Szegedi Társaságának válogatott dokumentumai 1998–2008*. A 10. évforduló alkalmával összeállította: Kiss Attila)

Vannak olyan közösségek, amelyek nagy hangsúlyt fektetnek arra, hogy összejöveteleiken a megkóstolt borok mellé megfelelő ételeket fogyasszanak. A Borbarátok Szegedi Társaságából rendszerint az egyik tag vállalja a vacsora elkészítését. Az éttermek által különböző alkalmakra kínált borvacsorákkal szemben ebben az esetben csak egy fogásról beszélhetünk. Évek folyamán kialakult a terítékre kerülő ételféleségek összetétele, ami azt jelenti, hogy minden esztendőben az utolsó, decemberi összejövetelen az édes,

rendszerint aszúborok mellé különböző receptek szerint elkészített libamájat fogyasztanak. Novemberben, Márton-nap tájékán liba- vagy kacsasült kerül az asztalra. Arra is akadt példa, hogy a társaság a tagjai számára ún. „hagyományőrző-védő libamájsütő" versenyt szervezett, amelyre többen is jelentkeztek.

Kirándulások

A borkóstoló társaságok tevékenységének egyik fontos eleme olyan alkalmak megszervezése, amikor a tagoknak, mai értelemben vett borturistákká[6] válva, lehetőségük nyílik arra, hogy közelebbről is megismerkedjenek egy-egy borvidékkel vagy pincészet tevékenységével. Egyik adatközlőm saját motivációiról a következőképpen vallott a vele készített interjúban: *Mindenféleképpen érdekel a bor háttere, tehát megismerni a termelőt meg magát a területet, a szőlőt, hogy egy kicsit mögé nézni a bornak* [...] *Tehát, hogy mondhatni azt, hogy a hátterét megismerve, a bort is jobban megérthettem*. (Részlet a Kálmán Tiborral készített interjúból) A borvidékek megismerését célul tűző kirándulások időtartama különböző lehet, egy naptól akár 3-4 napig is terjedhet. A „Bor és Hamu" társaság esetén minden alkalommal más és más tag szervezi meg a bortúrát, akinek a teljesítményét, a megszerzett tapasztalatokat, benyomásokat a hazafelé vezető úton értékelik. Több önként jelentkező közül választják ki azt a személyt az évnyitó vagy évzáró rendezvényükön, aki a kirándulás szervezését felvállalja.

Vannak olyan közösségek, amelyek módszeresen próbálják felfedezni Magyarország szőlőtermő tájait, mások minden esztendőben visszatérnek egy-egy bortermelőhöz, akivel évek során szoros kapcsolatot alakítottak ki. Ezek az alkalmak nemcsak a pincészetek felkeresésére irányulhatnak, hanem fesztiválok, speciális borkóstolók látogatására is. A Borbarátok Szegedi Társasága 1999. évi programjának összeállítása során több kirándulást is tervezett, amelyek a hajósi Orbán-napi borünnep, illetve a villányi vörösborfesztivál felkeresésére irányultak. Az elmúlt években részt vesznek Szekszárdon azon a rendezvényen, amelyen lehetőség nyílik az aranyéremmel díjazott borok megkóstolására, értékelésére. Az algyői közösség tagja 2008. március 8-án a ménesi borvidékre látogattak el, miközben megtekintették Arad nevezetességeit illetve megkoszorúzták a vértanúk emlékművét (*Algyői Hírmondó*. 2008. XXVII. évf. 3. sz. 12).

Az ún. bortúrák bizonyos mértékig, fokig tartalmazhatnak rituális elemeket, mint például az adott társaság jelképeit, elnevezését tartalmazó zászló felhúzása a szálláshelyre történő megérkezést követően. Ennek funkciója egyértelműen az, hogy a közösség tagjai vizuálisan, látható formában kifejezzék jelenlétüket.

---

[6] Johnson megkülönbözteti egymástól a specialista illetve átlagos borturistát, amelyek közül utóbbira az a jellemző, hogy a szőlőültetvényeket, borászatokat, borfesztiválokat és borbemutatókat elsősorban rekreációs céllal keresi fel. Az első típusba tartozókat viszont a rekreációs háttéren túlmenően a bor és a hozzá kapcsolódó jelenségek is behatóan érdeklik (Mitchell–Hall-McIntosh 2006: 127).

A kirándulások – megítélésem szerint – a tapasztalatok szerzésén túl a közösségen belüli kapcsolatok, illetve a társaság kapcsolathálójának a megerősítésére irányulhatnak. Fontosak ezek az alkalmak a csoportemlékezet megkonstruálásának szemszögéből is, hiszen az együtt átélt élmények évek múltán sajátos narratívákká alakulnak, amelyek gyakran elhangzanak egy-egy társasági ülésen.

Rítusok, szimbólumok

Az általam vizsgált társaságokra nem igazán jellemző az, hogy sajátos, működésüket szabályozó rituálékat alakítottak volna ki. Nincsenek az új tagok szimbolikus integrálását segítő avatási ceremóniák vagy a közös együttléteket valamilyen módon meghatározó rituális cselekvések, mint ahogyan azt a korábban működő asztaltársaságokról készített leírások kihangsúlyozták. Egyedüli kivételt képez az algyői közösség, amelyik kifejezésre juttatva a szőlő iránti tiszteletét a helyi tájház udvarán szimbolikusan örökbe fogadott egy szőlőtőkét. A növény fontos szerepet játszott a társaság megalapításához kapcsolódó rítusban, hiszen az alapító tagok a szőlőtőkét körbe állva tették le fogadalmukat, miközben a kezükben lévő poharakból kis mennyiségű bort öntöttek a földre. A beavatás során a jelölteknek fogadalmat szintén itt kell letenniük, aminek lényege tulajdonképpen egy rítusszöveg elmondása. Az avatandók tanúbizonyságot tesznek arról, hogy teljes hittel fogják terjeszteni a magyar borok jó hírét, cselekedeteikkel illetve a borok ivási normáinak a betartásával pedig az egyesület méltó tagjaivá válnak. A jelölteknek emellett arról sem szabad megfeledkezniük, hogy a „fennkölt szellemiség”, a „jókedv illetve a szép aszszonyok hármas szövetsége” teszi teljessé a világot. Amennyiben az avatandók megszegik a fogadalmukat, akkor a szöveg mintegy szimbolikusan a következő büntetést helyezi kilátásba: *sújtson engem (torkom) s boroshordóimat minden idők legnagyobb aszálya*. A jelöltek az avatási fogadalom letételét követően felvehetik és használhatják a „borbíró” előnevet.

Az általam vizsgált borkóstoló társaságok szinte kivétel nélkül megalkották, megszerkesztették saját szimbólumaikat, amelyek a rítusokkal ellentétben úgy tűnik, hogy nélkülözhetetlenek a közösségek működéséhez. Szerepük egyértelműen a közösségi identitás kifejezésre, illetve más csoportoktól történő megkülönböztetésre irányul. A szimbólumokat valamilyen módon, valamilyen hordozón megjelenítő tagok a külső szemlélők számára egy közösségként mutatkozhatnak meg, mintegy látható formában kifejezve összetartozásukat. A „Bor és Hamu” társaság tagjai tárgyi szimbólumnak egy általuk nagyra becsült borásztól ajándékba kapott, talp nélküli borospoharat választottak, amely ruházatukon is feltűnik. Kaló Imre azért adta nekik az ivóedényt, hogy soha ne tudják azt lerakni. Jelmondatot is választottak maguknak, amely kifejezi elszántságukat, eltökéltségüket. A „Jó nap ez a halálra!” a tagok által alkalmanként viselt pólókon, ingeken is megjelenik, mégpedig rovásírásos formában, amely megítélésük szerint egyben politikai beállítottságukat, nézeteiket is tükrözi.

A Borbarátok Szegedi Társaságának jelképét az egyik tag alkotta meg, amely az egyesület tevékenysége során keletkezett iratok fejlécén illetve kitűzőkön jelenik meg. Körirat formájában az egyesület elnevezése, alapítási évszáma illetve két szőlőlevél tűnik fel, a belső részen pedig két darab talpas, borkóstoló pohár helyezkedik el a „Da Vinum Bibe Vivas" jelmondat kíséretében.

Az algyői borbarátok sajátos, közösségükre jellemző ruházatot illetve zászlót alkottak meg, amelyek egyértelműen jelzik összetartozásukat, valamint a megkülönböztetésre vonatkozó igényüket. Mind a zászló, mind az ing vörös színnel bír, ami a társaság tagjainak vörösborok iránti elkötelezettségéről árulkodik. A zászlón több szimbólum is feltűnik, mint például a boroshordó, a szőlőlevél vagy éppenséggel összeerősített szőlővesszők, amelyek közül az utóbbi a tagság szerint az egységet, az összefogásban rejlő erőt jelképezi. A zászlóra minden kirándulást követően egy szalagot kötnek, amely mintegy látható formában is kifejezi kapcsolatrendszerüket.

Bizonyos esetekben a társaságok a közösség megalapítását, a megalakulás aktusát tárgyiasult formában próbálják megörökíteni, amelynek révén a múltban lezajlott események emlékezete mintegy kézzelfoghatóvá válik. Az algyői borbarátok egy kb. 100 liter űrtartalmú hordóra vésették rá az alapítók neveit illetve az alapítás évszámát, az egyik szegedi vendéglátóhelyen egészen az elmúlt évekig egy emléktábla utalt a Borbarátok Szegedi Társaságának a megalapítására, amelyen a következő felirat szerepelt: *Ennél az asztalnál alakult meg 1998 novemberében a Borbarátok Szegedi Társasága Kiss Attila, Kovács László, Majsa József, Makrai László, Molnár Kálmán, Oláh János, Orosz Balázs, Pelle László, Pintér Gábor, Szakáll Norbert, Telek János alapítók Bibe Vivas!*[7]

Az algyői borbarátok igyekeznek megmutatni magukat a külvilág számára azáltal, hogy aktív szerepet vállalnak a faluban tartott rendezvényeken és ünnepeken. December 24-én az éjféli mise előtt forralt borral kínálják a szertartásra érkezőket. 2009-ben karácsonyra 13 nap alatt 13 különböző fából Lucaszéket készítettek, amelyet a szentmisét követően ki lehetett próbálni.

Annak ellenére, hogy az általam vizsgált közösségek többsége az új tagok integrálásának folyamatát nem ritualizálta, a befogadás írott vagy íratlan szabályait azonban kidolgozta erre vonatkozóan. A Borbarátok Szegedi Társaságánál a tagok felvételének folyamata a jelöltséggel kezdődik, amelynek alapfeltétele két egyesületi tag ajánlása. A jelöltek rendszeresen részt vesznek a társasági üléseken, ahol számot adhatnak érdeklődésükről, tudásukról, tagdíjat azonban nem fizetnek mindaddig, ameddig a közösség teljes jogú tagjaivá nem válnak. A „próbaidő" leteltével a tagok egy társasági ülés keretei között döntenek arról, hogy alkalmasnak tartják-e a jelöltet a belépésre vagy sem. A „Bor és Hamu" társaság minden tagjának a felvétel mellett szükséges állást foglalnia, máskülönben a jelöltet nem fogadják be a közösségbe.

---

[7] Az általam vizsgált közösségek közül vannak olyanok, amelyek megemlékeznek létrejöttük évfordulóiról. A Borbarátok Szegedi Társasága 2003. decemberében fennállásának 5., 2008. decemberében pedig a 10. évfordulóról emlékezett meg ünnepi vacsora keretei között.

Összegzés

Tanulmányomban a modern borkultúra szereplőiként felfogható közösségek elemzésére tettem kísérletet, amelyek olyan borfogyasztókat tömörítenek, akik azért hozták létre társaságaikat, hogy szabadidejük egy meghatározott részét együtt eltöltve kóstoljanak különböző típusú borokat. Ellentétben a korábban működő asztaltársaságokkal, az általam vizsgált közösségek tevékenységének a középpontjában egyértelműen a borok elmélyült, érzékszervi bírálata áll, habár esetenként a kulináris aspektus is számottevő. Tevékenységük arra is kiterjedhet, hogy a minőségi borok fogyasztásához kapcsolódó ismereteket közvetítsék, amelynek érdekében előadásokat, borbemutatókat szervezhetnek. A modern borkultúra kontextusától elvonatkoztatva a borkóstoló társaságok kutatása kiváló alkalmat teremthet arra, hogy a napjainkban, szinte a szemeink előtt formálódó közösségek működési mechanizmusaiba, identitáskonstruáló illetve szimbólumalkotási gyakorlatába bepillantást nyerhessünk.

Irodalom

GUNDEL Imre – HARMATH Judit
1982 *A vendéglátás emlékei. A pesti, budai és óbudai fogadók, vendéglők, korcsmák, serházak és egyéb szórakozóhelyek életéből.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest

CSERZY Mihály (Homok)
1922 *Az öreg Szeged.* Az Uj Élet kiadása, Szeged

CHARTERS, Steve
2006 *Wine and Society. The Social and Cultural Context of a Drink.* Routledge, London–New York

DEMOSSIER, Marion
2010 *Wine Drinking Culture in France. A National Myth or a Modern Passion?* University of Wales Press, Cardiff

DOUGLAS, Mary
1987 A Distinctive Anthropological Perspective. In: Uő (ed.): *Constructive Drinking: Perspective on Drink from Anthropology*. Cambridge University Press, New York, 3–15.

HOOD, Shields
2009 Wine Clubs. In: Brostrom, Geralyn – Brostrom, Jack (eds.): *The Business of Wine. An Encylopedia*. Greenwood Press, Westport, Connecticut-London, 257-258.

KAMP, David – LYNCH, David
2010 *Borsznobok szótára. A borászati szakismeretek nélkülözhetetlen lexikona.* Athenaeum, Budapest

KOVÁCS Ákos
2006 *A kitalált hagyomány*. Kalligram Kiadó, Pozsony
MITCHELL, Richard – HALL, Michael C. – MCINTOSH, Alison
2002 Wine Tourism and Consumer Behaviour. In: Hall, Michael C. – Sharples, Liz – Combourne, Brock – Macionis, Niki (eds.): *Wine Tourism in the World. Development, Management and Markets*. Butterworth–Heinemann, Oxford, 115–135.
ROBINSON, Jancis
2006 Wine Society. In: Robinson, Jancis (ed.): *The Oxford Companion to Wine*. Oxford University Press, Oxford–New York, 771–772.
TORRÉS, Olivier
2006 *The Wine Wars. The Mondavi Affair, Globalization and 'Terroir'*. Palgrave Macmillan, New York

Adatközlők

Bera Sándor (Algyői borbarátok)
Gusztos Gábor („Bor és Hamu" társaság)
Kálmán Tibor („Fusson, akinek nincs bora")
Kiss Attila (Borbarátok Szegedi Társasága)

1. A szentesi Jóbarátok Asztaltársaságának tagjai az 1940-es években

Avatási fogadalom.

Én, Kovács Ferenc
Az Algyői Borbarátok Droszophila Melanogaszter tagozatának tagja, borbarátaim jelenlétében ünnepélyesen fogadom, hogy teljes hittel terjesztem a magyar borok jó hírét, cselekedeteimmel és a borok ivási normájának betartásával az egyesület méltó tagja leszek, arra szégyent nem hozok. Borivás közben soha nem feledem, hogy a fennkölt szellemiség, a jókedv és a szép asszonyok háromas szövetsége teszi teljessé a világot.
Ha pedig fogadalmam megszegem, sújtson engem (a torkom), s boroshordóimat minden idők legnagyobb aszálya.
Ezennel, ünnepélyesen felveszem a „Borbíró" előnevet.
Jelszavunk: Szeresd a bort és jó légy.
Mint, a borlégy!

Kelt az Úr 2009. esztendejének 331. napján.

.....
Borbíró Kovács Ferenc

2. A algyői borbarátok avatási fogadalma

3. A „Bor és Hamu” társaság jelképe, jelmondata (tervezte: Pusztai János)

4. A Borbarátok Szegedi Társaságának a logója (tervezte: Pintér Gábor)

5. A „Bor és Hamu" társaság két tagja felvonja a zászlójukat (2011, készítette: Lázár Jenő)

6. A „Bor és Hamu" társaság tagja Kaló Imre, szomolyai borász pincéjében (2011, készítette: Lázár Jenő)

KÖNCZEI Csilla

Egy táncelméleti modell felé. Gondolatok a tánc és nyelv közötti analógiákról és különbségekről

A tánc fogalmát nem mindenki értelmezi egyformán. A táncok antropológiai vizsgálata kimutatta, hogy a táncról kialakult fogalmak közösségenként változhatnak. Az egyes közösségek táncai tartalmukban is, funkciójukban is, és strukturális szerveződesükben is jelentős mértékben különbözhetnek egymástól (Hanna 1987: 17–19, Kaeppler 1972: 173–174, 1978: 45–48, 2007: 55–56. Korábban itt utaltam erre: Könczei 1993: 47, 2007: 53–54). A táncról alkotott helyi, émikus fogalmak változatossága lenyűgöző, olyannyira, hogy többen feltették már a kérdést, hogy egyáltalán van-e értelme annak, hogy egyetlen egy univerzális táncfogalommal dolgozzunk, illetve hogy az egyetemesség jegyében vajon nem egy nyugati típusú táncfogalmat próbálunk ráerőltetni olyan csoportokra, amelyek attól merőben eltérő módon fogják fel saját mozgáskultúrájukat (pl. Blacking 1985, Kaeppler 1972, 1978, 1985).[1] A táncok és táncfogalmak változatossága láttán a nyelvi és a kulturális relativizmus mintájára választhatnánk azt a megoldást, hogy a másságra és a különbözőségre helyezzük a hangsúlyt, és az egyes közösségek táncait egyediségükben vizsgáljuk, egyszeri modellek segítségével. Ha azonban nem akarunk lemondani arról, hogy a táncot, mint egyetemes emberi jelenséget szemléljük, univerzális elméleti modelleket kell keresnünk, amelyekbe minden kulturálisan sajátos táncfogalmat beilleszthetünk, a különbözőségeik ellenére, és

---

1 „I suggest, [...] that a way forward in the anthropology of dance lies not so much in developing a metalanguage for cross-cultural study, or analysing movements in terms of a standard set of parameters, as in asking dancers and spectators from the widest possible range of societies and social situations what they think *they* are doing and experiencing, and looking for patterns of coherence in their explanations." (Blacking 1985: 66)

„We must begin without a priori assumptions that dance even exists in the society. If we find there is such a category we must put aside our own cultural notions as to what constitutes dance and look instead how such a category is structured by the society we study." (Kaeppler 1972: 173) „... is the cultural manipulation of bodies among the Maring or Kaluli of New Guinea, for example , at all comparable to the Tongan manipulation of bodies in a formal *lakalaka*? Is participation in rock and roll in any way comparable to watching ballet? [...] The only logical reason I can see for categorizing them together is that from an outsider's point of view all ... cultural forms use the body in ways that to Westerners would be considered dance. But from a cultural point of view either of movement or activity is little reason to class them together." (Kaeppler 1978: 46) „Cultural forms that result from the creative use of human bodies in time and space are often glossed in English as 'dance'. [...] In many societies, however, there is no indigenous concept that can adequately be translated as 'dance'. [...] Is the concept 'dance' useful in studying either our own culture or others?" (Kaeppler 1985: 92–93)

amelyek segítségével képesek lehetünk a táncok formai és jelentésbeli változatosságát értelmezni. Ilyen modellnek ígérkezik évtizedek óta a nyelvészeti analógiára felépített strukturális elméleti keret, amely azonban a számos és jelentős munkálat eredményeivel együtt tudtommal még nem merítette ki a verbális és a kinezikus médiumok közötti hasonlóságok és eltérések teljes felleltározását és értelmezését.

Szükségünk van-e egyáltalán az egyetemes modellekre?

Az univerzális és a relativizáló elméleti álláspontok közötti vita végigkísérte az antropológia történetét. Bár az antropológia a 19. században egy egyetemes magyarázó elméletként indult az evolucionista paradigmában, a 20. század fordulójára az Amerikai Egyesült Államokban is, Nagy-Britanniában is átcsapott relativizáló modellekbe, Amerikában a kulturális relativizmusba, a szigetországban pedig a különféle funkcionalista irányzatokba. Bár a kulturális relativizmus látszólag erőteljesen amerikai eszmékre épül, szemléletmódja, ami szerint az egyes kultúrákat teljesértékű, önálló egységekként önmagukban kell vizsgálni, nagyon közel áll a korabeli nemzetépítő európai folklórkutatáshoz, amelyik romantikus fogantatásából fakadóan az egyes népek folklóralkotásainak korpuszait a nemzetként definiált társadalmi egységek termékének tartotta, azaz a népszellem megnyilvánulásainak. A nyilvánvaló különbségek ellenére[2] az amerikai kulturális antropológia és az európai folklórtudomány egy bizonyos tekintetben végeredményben hasonló alapokon állt: a kultúrát egy kollektivitás (legyen az egy törzsi közösség vagy egy nemzet parasztsága) közös, sajátos és egyedi szellemi örökségeként fogta fel, amely önálló léttel bír. Nem véletlen, hogy az amerikai kulturális relativizmus és egyben a modern antropológia megalapítójának tartott Franz Boas Németországból került az Amerikai Egyesült Államokba, európai iskolázottsággal, Bronislaw Malinowski, a brit funckionalizmus alapítóatyja pedig Lengyelországban nevelkedett. Ebben az értelmezésben a modern kulturális antropológia relativizmusa és az európai folklórtudományok nemzeti szemlélete egy tőről fakad, és ez a herderi filozófia. (Eriksen é.n.)[3]

---

[2] A legszembetűnőbb különbség talán az, hogy míg a klasszikus kulturális antropológia, legalábbis tételesen, összefüggésében próbálta kutatni az egyes társadalmak szellemi, társadalmi és gazdasági jelenségeit, azaz holizmusra törekedett, az európai folklórkutatás pedig szeletekre bontva, külön specializálódott szakértőkkel leltározta fel a népi kultúrának tekintett produktumokat.

[3] Bár Boas A. Bastian és F. Ratzel tanítványa volt, közvetett módon a herderi eszmék folytatójának tartják. „Franz Boas, the father of American anthropology, was German by birth and education, and had his intellectual roots in the German tradition, including not only Herder himself (whom he sometimes mentions by name) but also other Germans who were either directly or indirectly influenced by Herder in profound ways, such as W. von Humboldt, Steinthal, Bastian, Dilthey, and W. Wundt. Through Boas, this intellectual inheritance was passed on to his students in American anthropology (including Sapir, Lowie, Kroeber, Benedict, and Mead), and then to their students. On the other side of the Atlantic, Bronislaw Malinowski, the father of modern British anthropology as a discipline grounded in intensive fieldwork, had deep German intellectual roots that lead back to Herder as well. Malinowski sometimes explicitly mentions Herder and Herder's follower W. von Humboldt in a positive way." (Forster 2008)

A közös ideológiai forrás ellenére a két tudomány szemléletmódja mögött azonban gyökeresen különböző politikai motivációk álltak. Boas és követői akkor, amikor elvetettek egy olyan létraelméletet, amelyik szerint a létra legfelsőbb fokán a nyugati társadalmak helyezkednek el, az összes többi egy fejlődési sorrendbe állítva pedig a nyugati társadalmak által korábban bejárt fokozatok megrekedt formáit testesíti meg, a nyugati felsőbbrendűségtudattal kívántak szembeszállni. A közép- és kelet-európai folkloristák és etnográfusok az önállósodó és egymással versengő nemzetté váló népek képviselőiként a saját nemzetük tulajdonának tekintett értékeket igyekeztek felmutatni a szomszédos népek kulturális javaival és az akkoriban domináns dinasztikus állami intézményes kultúrával szemben.[4] Ennek a két, alapvető logikájában rokon, de politikai szemléletében merőben eltérő hagyománynak a talaján fejlődött ki nyugaton a táncantropológia, Közép-Kelet-Európában pedig a különböző nemzeti táncfolkorisztikák, így a maguk módján mindkét térségben nagyrészt a kulturális sajátosságok elsődlegességét hirdették az egyetemes vonásokkal szemben. Réthei Prikkel Marián például, akit a magyar táncfolklorisztika egyik megalapítójának tartanak, odáig is elment, hogy a magyar táncot egyenesen „magában álló" „faji sajátosságként" határozta meg.[5]

„Prehistory: from Herder to Boas. [...] Nevertheless we can make a start on the anthropological history of culture by insisting on the plural (cultures rather than culture) as the key to the modern anthropological sense. This would seem to place Herder in the most important position, even though some of what he said about human differences was anticipated by other Enlightment writers. [...] The link between Herder`s early pluralistic vision and modern anthropology is provided by Boas, who was by education steeped in the German tradition of which Herder was a part [...]. Boas was the true inheritor of Herder`s pluralistic vision of human difference, a vision which carried both the possibility of relativistic tolerance, but in the emphasis on internal integrity – the genius or spirit of a people – would also be haunted by the intolerant political possibilities of exclusion and purification." (Barnard–Spencer 1996: 136–138)

„Inspired by philosophies such as those of G.B. Vico (1668-1744) and J.G. Herder (1744-1803), nationalist scholars sought in folkloric materials the empirical basis for their claims about essentialized national character." (Herzfeld 1996: 23)

A kulturális relativizmus és Herder öröksége közötti összefüggésekre Eriksen is felhívja a figyelmet: „Herder amelett érvelt, hogy minden népnek (Volk) megvan a maga *Geist*ja vagy »lelke«, és ebből következően a joga ahhoz, hogy megtartsa saját, egyedi értékeit és szokásait – a későbbi kulturális relativizmusra emlékeztető modorban." (Eriksen é.n.)

[4] „A nemzeti intelligenciának ugyan sokkalta kisebb volt a társadalmi presztízse és sokkal kevesebb volt a múltja, hagyománya és politikai kultúrája, mint a nyugat-európai értelmiségnek, ugyanakkor azonban sokkal nagyobb volt a fontossága és felelőssége a nemzeti lét szempontjából. Különösen megnövekedett a jelentősége azoknak az értelmiségi foglalkozásoknak, melyek a nemzeti közösség megkülönböztető sajátosságaival foglalkoztak, s azokat ápolták; íróknak, nyelvészeknek, történészeknek, papoknak, tanítóknak, etnográfusoknak. Ezért lett a »kultúra« ezekben az országokban olyan óriási politikai jelentőségű momentum, ami azonban nem annyira a kultúra virágzását jelentette, mint inkább *elpolitizálódását*. Minthogy ugyanis ezek az országok nem »léteztek« a megszakítatlan történeti folytonosság nyugat-európai értelmében, a nemzeti intelligenciára hárult az a feladat, hogy feltárják és ápolják az új vagy újjászülető nemzet megkülönböztető és különálló nyelvi, népi individualitását, és igazolják – ami valóban igaz is volt –, hogy ezek az új népi keretek a maguk nemzeti életének minden hiányossága ellenére is gyökeresebbek és elevenebbek, mint az itt meglévő dinasztikus állami keretek." (Bibó 1990: 223)

[5] „A magyarságnak mint egységes nemzetnek európai környezetében három teljesen magában álló sajátos szellemi alkotása van – mondhatni – költészete van: a nyelve, zenéje és tánca. E három faji tulajdon a legszorosabban össze van fonódva egymással [...]. Nem férhet hozzá kétség, hogy faji jellemünk megismeréséhez ennek a három Hungaricumnak beható tanulmányozása szolgáltat legerősebb világosságot." (Réthei 1924: 1)

Az elméleti opciók a későbbiekben sem váltak ideológiamentessé és továbbra is beágyazódtak a történelmi-politikai környezetbe. A társadalmi és szakmai háttér, a világnézet, valószínűleg azt is erősen befolyásolja, hogy a kutatók a kulturális jelenségeket univerzális, vagy inkább relativizáló szemüvegen kereszül nézik-e. (Ebben a vonatkozásban lásd pl. Agar 1996, vagy Friedman 1995 írásait.) Az európai és az Egyesült Államokbeli tánckutatás fejlődése az egyidejűség mellett érdekes módon egy világnézeti aszinkron megtestesülését is példázza. Körülbelül ugyanabban az időpontban, amikor olyan jeles nyugati antropológusok, mint például John Blacking vagy Adrienne Kaeppler[6] a dekolonizáció hevében a harmadik világbeli társadalmak mozgáskultúrájának egyediségét hangsúlyozták, és óvni igyekeztek a számukra nyugati dominanciát jelentő etnocentrikusságtól, valamint arra figyelmeztettek, hogy minden egyes közösségre nézve sajátos, a helyi társadalom és kultúra egészébe ágyazott értelmező modellt kell kidolgozni, Európában egy maroknyi tánckutató épp ellenkezőleg azon fáradozott, hogy az egyes országokban kidolgozott nemzeti módszertanokat kitágítsa, és egy olyan elméleti keretbe helyezze, amelybe több „nemzeti kultúra" tánckincse is beleilleszthető. Végsősoron mindkét térségben az etnocentrikusság valamilyen válfaján próbáltak felülemelkedni, csak míg az Egyesült Államokban és Nagy-Britanniában az etnocentrikusság a gyarmatosító szemlélettel volt azonosítható, a Vadrózsaperekből éppen csak kimászott Kelet-Európában azt a nacionalista államok által promovált köldöknézésként lehetett értelmezni.[7]

Számomra, aki a kelet-európai blokkba születtem bele, és egy olyan környezetben szocializálódtam, ahol a kutatók nagy többsége egymással párhuzamosan és egymástól elszigetelődve tanulmányozta az ún. nemzeti tánchagyományokat, majd ezekből egymással összeegyezhetetlen tipológiákat alkotott, és ahol saját, nemzeti tánclejegyzéseket gyártottak, a nyolcvanas években felüdülés volt megismerkedni a magyarországi tánckutató iskola által kidolgozott történeti regionális tánctipológiával (Martin 1964, 1979, 1980a, 1980b, 1984, Pesovár E. 1967, 1980a), és a Magyarországon is, valamint az ICTM által promovált strukturális elemzési módszerrel és a nemzetközi Lában–Knust tánclejegyzéssel. Talán

---

[6] John Blacking 15 évet tartózkodott Dél-Afrikában 1953 és 1969 között, miközben 1956–1958-ban a vendák zenei- és táncéletét kutatta. 1969-ben persona non grata-nak nyilvánították apartheid-ellenes nézeteiért és aktivitásáért (Reily 2006: 4). Adrienne Kaeppler 1964–1967 között a Tongai Királyságban kutatott, amelyik 1900 és 1970 között brit protektorátus alatt állt, és a II. Világháborúban amerikai katonai bázisnak adott helyet. Tongai kutatásait 1967-ben megvédett doktori disszertációjában, majd különböző változatait 1968-ban, 1972-ben, 1985-ban, 2007-ben publikálta.

[7] Az európai strukturális táncelemzési módszerről szóló visszatekintő tanulmányában a „Módszer egyetemességéről" (About the universality of the method) című cikkelyben Anca Giurchescu és Eva Kröschlová érinti ezt a nézőpont-különbséget, és pont Blacking-el példázza az antropológusi álláspontot: „The article »Foundation for the analysis of the structure and form of folk dance: a syllabus« states in its introduction: »The system of Form developed had to be applicable without limit to the folk dance material of all ethnic regions« [IFCM Study Group 1974: 117] [...] From an anthropological perspective John Blacking argues: »...any single, supposedly universal method of analyzing all dance could never be scientific: it could only be a dogmatic and ethnocentric« [Blacking 1984: 9]" A szerzők minden kételyük ellenére végül leszögezik, hogy: »...dance/dancing is conceived as a coherent system; that there were established criteria for determination of the Form-units that make up this system; and that there were disclosed grammatical rules and compositional procedures according to which, the dance system functions. These basic ideas and results have an indisputable universal applicability." (Giurchescu–Kröschlová 2007: 23)

a kelet-európai izoláltság által okozott traumáknak köszönhetően is lettem fogékony az univerzális modellek iránt, mint amilyen például az inter- és transzkulturális összehasonlításra is alkalmas strukturális modell, vagy az összehasonlító kulturális antropológia, amelyek kivezető útnak ígérkeztek a beszűkült nemzeti tipológiákból.

Milyen mértékben alkalmazható a nyelvi modell a táncra?

Egy egyetemes modell után keresgélve a mi szempontunkból egyelőre nem az a kérdés, hogy mit tekintünk táncnak, hanem az, hogy mindazon jelenségek közül, amelyeket émikusan vagy étikusan a táncok köré szoktak sorolni, melyek azok, amelyek analógiát mutatnak a verbális nyelvvel, és milyen mértékben? Mint már korábban is utaltam rá, a tánc távolról sem annyira egynemű, mint a verbális nyelv. Az egyes táncok jelentésükben is, formailag is jelentős mértékben különbözhetnek egymástól, bizonyos táncok strukturális szervezettsége a konvencionalizáltság magas fokán áll, más táncok pedig az esetleges megformáltság jegyeit mutatják. Mivel a táncantropológia azt is problematizálni szokta, hogy a táncot sok esetben több médium totalitásaként értelmezik, kérdésünket le kell szűkítenünk, és azt a táncok kinezikus médiumára fogjuk vonatkoztatni. Ez az a médium ugyanis, amelyik egy olyan korábban alkalmazott szóhasználattal élve, ami a multimediális textológia fogalmi keretébe illeszkedik, a tánc, mint multimediális poétikai kommunikátum lényeges vagy leglényegesebb összetevője (Könczei 1993, 1994a,b,c, 1995, 2007–2009a,b,c). Bár a totalitásként megélt táncokban az alkotók, előadók egy egységként fogják fel a zenei, kinezikus és esetleg más, auditív, vizuális vagy verbális médiumokat, feltételezhetjük, hogy ezek mindegyike sajátos természetű, ami miatt nem fordíthatóak át egymásba és nem helyettesíthetőek be egymással a maguk teljességében. Ami összehasonlíthatóvá teszi őket, az egy lehetséges közös nyelven túli, esetleg nyelv alatti szubsztrátum.

A tánc kettősége: az abszrakt és a narratív táncok

Feltételezzük, hogy a tánc szerkezetében is, jelentésében is kettős természetű. Egyes táncok diszkrét, elhatárolható jelekből állnak, mások pedig összefolyó, kontinuus természetűek. A táncok nagyrészének semminemű verbálisan kifejezhető jelentése nincsen, de bőven léteznek olyanok, amelyek – legalábbis részlegesen – szóban elmondható történeteket, vagy cselekvéseket jelenítenek meg, táncos formában.

A tánc jelentésének kettős természetére többen reflektáltak már, a terminológia, a besorolás és az azt alátámasztó érvelés azonban sok esetben ellentmondásos marad. John Blacking, majd Judy Van Zile is ír a dél-indiai Bharata Natyam-nak nevezett táncos műfaj kétosztatúságáról. Blacking a kétféle táncot ellentétes diskurzusoknak („contrasting modes of discourse") nevezi, amelyek egy olyan stílusbeli osztályozási rendszert („classifications of styles") eredményeznek, amelyet egy nemzetközi összehasonlításban is használni lehetne:

„Az indiai Vharata Natya Sastra, az egyik legrégibb táncról és színházról készült értekezés, egy hasznos kiindulópontnak ígérkezik egy olyan modell kidolgozására, amelyiket egyaránt lehet vonatkoztatni az európai balettre és a venda beavatási táncokra.

A *Natya* (tánc és/vagy dráma) kétfelé osztódik, a *Nritta*-ra, amit 'absztrakt'-nak, vagy 'expresszív'-nek (performatívnak) lehetne fordítani, és a *Nritya*-ra, amelyik 'diskurzív' (propozicionális/végrehajtó). A második osztályba olyan arckifejezések és kézmozulatok tartoznak (*abhinaya*-k és *mudra*-k), amelyek sajátos üzeneteket hordoznak és amelyek segítségével a táncos el tud mondani egy történetet. Az előző osztályba az a 108 testpozíció (*karana*) tartozik, amelyek összehasonlíthatóak az európai balett öt alappozíciójával, beleértve a piruetteket, arabeszkeket, entrechat-kat stb. A Nritta és a Nritya közötti kontraszt, amelyek közül bármelyik dominálhat a *Bharata Natyam*-ban, illetve amelyeket össze lehet kombinálni egy táncon belül is, az európai baletten belül a mozdulat és a cselekmény közötti hangsúlykülönbségekhez lehet hasonlítani." (Blacking 1985: 70–71. Saját fordítás.)

Blacking az egymással szembehelyezhető két táncstílus egyikét absztrakt vagy expresszív táncnak nevezi (mint amilyen például a „ballet à entrée"), a másikat pedig diskurzívnak és mimetikusnak, vagy pantomimikusnak (mint amilyen például a „ballet d'action") (Blacking 1985: 71).

Judy Van Zile szintén a Bharata Natyam táncot elemzi, ő azonban a saját kutatására alapozva azokra a táncokra vonatkoztatja az 'absztrakt' 'vagy tiszta tánc' fogalmát, amelyeknek nincs verbális jelentésük, és a 'narratív' vagy 'expresszív' táncokon azokat a táncokat érti, amelyeket verbális tartalmuk (is) van, függetlenül a formától.

„Bharata Natyam a legfontosabb koncert-táncműfaj Dél-Indiában. Hagyományosan női szólótáncként adják elő. Az előadás mind a nrtta-nak és a nrtya-nak nevezett osztályokból való táncdarabokat tartalmazza, amelyek a Natyasastra-ban vannak lefektetve, egy olyan előadóművészetről szóló értekezésben, amelyet körülbelül az időszámításunk utáni második századra datálnak. A Nrtta azokra a mozdulatokra vonatkozik, amelyek funkciója a test mozdulatlehetőségeinek tetszetős kiaknázása, de nincs megfogható jelentésük. Az ilyen típusú táncok kifejezhetnek valamilyen általános hangulatot, de nem tulajdonítanak nekik szöveges tartalmakat. A Nrtta-t gyakran »tiszta táncnak«, vagy »absztrakt táncnak« nevezik. A Nrtya, ellenkezőleg, olyan mozdulatokra vonatkozik, amelyek egy bizonyos történetet, vagy megszövegezhető folyamatot fejeznek ki, és ezt gyakran »expresszív« vagy »narratív táncként« azonosítják be." (Zile 2007: 363. Saját fordítás.)[8]

Láthatjuk, hogy az 'absztrakt' megnevezést mindkét szerző egyformán és egyértelműen alkalmazza, az ellentétes pólust azonban különbözőképpen címkézik: Blacking diskurzívnak, propozicionálisnak, másutt mimetikusnak, pantomimikusnak, Zile pedig narratívnak nevezi el. Az expresszív kifejezést végképp eltérő módon alkalmazzák, Blacking az absztrakt szinonimájaként, Zile pedig a narratív tánc változataként. Én magam korábbi írásomban a kétféle táncolási módozatot az absztrakt, azaz tiszta tánc és az

[8] A „nincs megfogható jelentésük" szintagma az én értelmezésemben úgy hangzana, hogy nincs verbalizálható jelentésük.

expresszív, azaz narratív tánc egymással ellentétes kategóriáiba helyeztem, azzal a megjegyzéssel, hogy ezt a megkülönböztetést csakis elméleti célokból érdemes megtenni, mivel a való életben a két módozat keveredhet, összemosódhat (Könczei 1994a/2007–2009a: 40-41). Az absztrakt elnevezést annak idején az indiai osztályozási rendszert nem ismervén Merce Cunningham és George Ballanchine cselekmény nélküli táncaitól kölcsönöztem, amelyeket a táncszakirodalom absztrakt táncokként emleget.[9] (Eltérő szakirodalmi ismeretek alapján, de végül ugyanazt a terminológiát alkalmaztam mint Judy van Zile. Lásd a mellékelt táblázatot.)

Az indiai absztrakt táncokon, a klasszikus és a modern balletten kívül a tradicionális táncok nagyrésze, valamint az újabb populáris táncrepertoárok is a 'tiszta táncok' kategóriájába sorolhatóak, mivel nem rendelkeznek szóban kifejezhető jelentésekkel, narratívumokkal. A 'narratív' tánc kategóriájába helyezhetjük viszont az összes olyan táncot, illetve stilizált, strukturált mozgáseseményt, amelyeknek pantomimikus mozdulatokkal elbeszélt, szóban is elmondható története van. A magyar szakirodalom ezeket 'dramatikus néptáncoknak' (Pesovár E. 1980b), 'mozdulatutánzó és dramatikus táncoknak', 'pantomimikus játékoknak és táncoknak' nevezi (Felföldi 1987), és ide sorolja például Az elveszett juhait kereső pásztor történetét (Pesovár F. 1980: 342–349, 1983: 67–96), Bene Vendel táncát és más lakodalmi halottas táncokat (Pesovár E. 1980c: 350–354), a moldvai csángók húshagyókeddi matahaláját, a Maros-Torda megyei székelyek gircsózását, a bukovinai, csíki és gyimesi betlehemes játékokat, az alföldi disznótori kántálást, a szatmári farsangi játékokat és ezek maszkos táncjeleneteit (Felföldi 1987: 211).[10]

---

[9] „Maybe the clearest examples of modernism are some of the abstract ballets of George Balanchine. The argument for Balanchine's modernism is made most compellingly by David Michael Levin in his essay »Balanchine's Formalism.« [...] According to Levin, the focus of certain abstract ballets by Balanchine – such as Monumentum pro Gesualdo, Stravinsky Violin Concerto, Duo Concertant, and Symphony in Three Movements – is the emphatic manifestation of the constitutive ingredients of classical ballet. This involves stripping the ballet down 55 to its basic elements – eschewing story, mime, drama, elaborate scenography, color, and costume – so that what there is to see is nothing other than the basic movement patterns or conventions, what Levin calls, somewhat metaphorically, the syntax of classical ballet. Nor are these basic structures offered merely as an alphabet from which to compose a wealth of potential movement patterns. They are put through their paces in a way that shows forth with blazing clarity the fundamental concern of classical ballet, which, according to Levin, is grace, understood as the simultaneous acknowledgment of the corporeal nature of the human body and its debt to gravity, on the one hand, and the virtual suspension of this condition, on the other hand. [...] As in the case in Balanchine's abstract ballets, Cunningham's dances, for example, forgo narrative and drama for the sake of drawing our attention to movement qualities." (Banes–Carroll 2006: 55–56)

[10] „A mozdulatutánzó és dramatikus táncok, amelyek célja valamilyen cselekvés vagy esemény táncos eszközökkel való megjelenítése, valószínűleg a világon mindenütt meglevő, közös kultúrkincsnek tekinthető." (Felföldi 1987: 210) „Az antropo- és zoomorf alakoskodók pantomimikus játékai és táncai a magyar néphagyományban főleg a lakodalomban, a disznótorban s a téli-tavaszi ünnepkörökben fordulnak elő. [...] Legföltűnőbb recens példái: a moldvai csángók húshagyókeddi matahalája, a Maros-Torda megyei székelyek gircsózása, a bukovinai, csiki és gyimesi betlehemes játékok, az alföldi disznótori kántálás, a szatmári farsangi játékok és ezek maszkos táncjelenetei (MAKKAI E. – NAGY Ö. 1939., DOMOKOS P. P. 1958., FERENCZI I. – UJVÁRY Z. 1962., UJVÁRY Z. 1983. FELFÖLDI L. 1974.) A maszkos alakoskodók jeleneteinek legfőbb mozzanatai: az állatok jellegzetes mozdulatainak, járásának, táncának, párosodásának, pusztulásának és újjászületésének, valamint az emberek életéből vett események (lakodalom, házasélet, terhesség, halál, újjászületés stb.) komikus ábrázolása." (Felföldi 1987: 211.)

A vizuális médium kettős irányultsága

A tánc nem az egyedüli médium, amelyik kétféle természetű. Mivel ez a jelenség más médiumokra is jellemző, megtörténhet, hogy azok kutatásának az eredményei hozzá segíthetnek bennünket ahhoz, hogy ebben a kérdésben is tovább lépjünk. A vizuális médiumok egyrésze hasonlóképpen elhatárolható, diszkrét elemekből épül fel, más részük pedig összefolyó részelemekből áll. Egyes ábrázolások nem verbalizálható reprezentációkból állnak, mások tartalma (részben) verbális nyelven is leírható. Az előbbi típust az elvont, absztrakción alapuló, geometrikus vagy ornamentális, szimbolikus ábrázolások közé szokták sorolni, a második típus történetileg megvalósult változatainak nagyrészét pedig az utánzáson alapuló, mimetikus vagy indexikus természetű képmásokhoz. A művészettörténetben és művészetantropológiában többen is felismerték a vizuális médiumoknak ezt a kettőségét.

Wilhelm Worringer az *Absztrakció és beleérzés* című tanulmányában (Worringer 1989: 13–101) arról értekezik, hogy a művészettörténetben két egymással váltakozó stílusalkotási tendencia mutatkozik, az ún. organikus vagy az általa „beleérző"-nek nevezett irány és az anorganikus vagy „absztrakt" irány, mint két eltérő pólus. Korábban, annak az érvnek az alapján, hogy az ún. primitív és orientális népcsoportok között a Worringer által anorganikusnak vagy „absztraktnak" nevezett stílusirány volt a domináns, a miméziseen alapuló képi ábrázolás pedig a kései európai művészetben alakult ki erőteljesebben, a művészettörténet általánosan elfogadott tétele volt, hogy a mimetikus képalkotás egy fejlődési folyamat eredményeként jött létre, és ezáltal magasabbrendű az „absztrakt" ábrázolásnál. Worringer vitába száll ezzel a tézissel. Bár az absztrakción alapuló ábrázolási forma szerinte is ősi típus, tagadja azt, hogy a külső világ vizuális imitációjának kialakulása összefüggésben állna a művészi alkotókészség fejlődésével.[11] Szerinte a kétféle alkotói akaratból fakadó művészi ábrázolás egymással párhuzamosan, illetve a különböző stíluskorszakokban egymással váltakozva él (Worringer 1989: 13–101).

Hans Belting az absztrakt és a mimetikus ábrázolásmódokat egy esettanulmányában kétféle mediális testábrázolásra vonatkoztatja. Konkrét példákon keresztül vezeti le a portrétáblának, mint hordozó médiumnak a képi átváltozását a történelem során, ami közben a rajta megjelenő elvont pajzscímer hasonlóságon alapuló individuális portréfestménnyé alakul át. Belting ezt az átváltozást a mentalitás változásával is párhuzamba hozza, szerinte a címeren megjelenő ornamentális és szimbolikus jelölésmódot a középkor

---

[11] „... értelmetlen dolog azonosítani a művészet történetét az utánzó ösztönnek – vagyis az utánzó kézügyességnek – a történetével. Ezek az alkotások az utánzó ösztönnek és a megfigyelőkészségnek a termékei, következésképpen a mesterségbeli jártasság történetéhez tartoznak – ha szabad használnunk egy ilyen önellentmondásos, félrevezető kifejezést. A tulajdonképpeni művészethez, az esztétikailag megközelítő művészethez, amely fejlődése során éppoly folyamatosan és következetesen vezet el az egyiptomi piramisokhoz, mint Pheidiász remekműveihez, semmi köze sincsen. Aki a művészet kritériumának tartja a valóság megközelítését, annak fejlettebbnek kell tekintenie az aquitániai trogloditákat, mint a dipülon vázák alkotóit. Ezzel egyszersmind bebizolyították a kritérium értelmetlenségét." (Worringer 1989: 46–47)

családi, genealogikus identitásközpontúságával lehet összefüggésbe hozni, míg az egyéni élethű ábrázolásmódot egy új, individuális személyiségfogalommal lehet összekapcsolni.[12] (Belting 2003) Hasonló folyamatot figyelhettem meg a hétfalusi boricáról végzett kutatásom folyamán, ahol a táncosok kézben tartott festett-faragott lapockái, amelyek a fiatalok identitását még minden valószínűséggel származási/családi alapon ábrázolták, a 20. század első felében a fotózkodás elterjedésével egyidőben formájukban fokozatosan leegyszerűsödtek, illetve uniformizálódtak, vagy teljesen eltűntek a boricából. Az egyéni identitás ábrázolására alkalmas fényképes ábrázolás átvette az elvont, ornamentális, címerszerű jelképek szerepét (Könczei 2009).

A kétféle ábrázolásmód konceptualizálásához a legerősebb támpontot azonban Ernst Gombrich nyújtja számunkra. Gombrich feloldja azt az ellentétet, ami látszólag a kettő között feszül és demonstrálja, hogy tulajdonképpen egyazon reprezentációs mechanizmussal kell számolnunk, amelyek egy összefüggő folyamat két végén helyezkednek el. „Könnyen beleeshetünk abba a hibába, hogy eltúlozzuk a primitív és a »naturalista« avagy az »illuzionista« művészet közti különbséget. Minden művészet »képmás-készítés«, s mindenféle képmás-készítés helyettesítők alkotásában gyökerezik. Még az »illuzionista« meggyőződésű művésznek és az ember alkotta konvenciókból álló »konceptuális« képmásból kell kiindulnia. Bármilyen furcsának is tűnik, a művész egyszerűen nem tudja »utánozni a tárgy külső formáját«, csak ha már megtanulta, miként kell a formát létrehozni" (Gombrich 1982: 22). Gombrich az „absztrakció csapdájának" nevezi azt a szerinte téves értelmezést, ami szerint a művészi ábrázolás alapvetően utánzáson alapszik, aminek során a művész az elvonatkoztatás műveletén keresztül „absztrahálja" az általa megfigyelt tapasztalati világot. „A képmás definíciója azt implikálja, hogy a művész »utánozza« az előtte levő tárgy »külső formáját«, a szemlélő pedig a formája alapján ismeri fel a műalkotás témáját. Ezt nevezhetnénk a reprezentáció hagyományos felfogásának, s ebből már az is következik, hogy egy műalkotás vagy hű mása (azaz tökéletes másolata) az ábrázolt tárgynak, vagy pedig az »absztrakció« bizonyos fokát mutatja. A művész absztrahálja – a szótár szerint a »formát« abból a tárgyból, amit lát. [...] a tiszta formák alkotását jelölő »absztrakt művészet« címke is ugyanezeket implikálja" (Gombrich 1982: 16). Az ő felfogásában ez a folyamat pontosan fordított előjelű: a művészet az egyszerű sémákkal kezdődik, a „konceptuális képmásból" (biológiai és pszichológiai alapú struktúrákból) indul ki, nem a külső világ tapasztalásából. Nem a tapasztalati világból vonatkoztatunk el, azaz absztrahálunk, hanem a sematikus fogalmakat ruházzuk fel, közelítjük az imitáció segítségével a külső valósághoz: „Strukturált univerzumban élünk, amelynek fő erővonalait még mindig biológiai és pszichológiai szükségleteink alakítják, formálják, bármennyire is elfedik már őket a kulturális befolyások" (Gombrich 1982: 20).

Az eddig említett elemzések alapján a vizuális és a kinezikus reprezentációk kétféle alapműködését a továbbgondolhatóság kedvéért egy összehasonlító táblázatban foglaltam össze.

---

[12] Ez a megállapítás a mi szempontunkból most nem lényeges, mivel nem tesszük fel a kétféle ábrázolásmód történetiségének a kérdését.

A művészeti reprezentáció mechanizmus-folyamatának két végpontja
(amelyek a valóságban összefolyhatnak, de az elemzés kedvéért különbséget tehetünk közöttük):

az egyik a **belső (mentális) valóságra irányul**, és működési elve az: ABSZTRAKCIÓ	-	a másik a **külső valóságra irányul**, és működési elve a: MIMÉZIS/IMITÁCIÓ/UTÁNZÁS

Különböző szerzők ezt a két osztályt a következőképpen nevezik meg:

a) a vizuális médiumra vonatkoztatva:

anorganikus/absztrakt pl.: geometrikus/ornamentális ábrázolás	-	organikus/beleérző (Worringer) pl.: figuratív ábrázolás
(absztrakt)/"konceptuális" ábrázolás pl.: gyermekrajzok, a primitív és a primitivizáló művészet	-	„kevésbé konceptuális" ábrázolás (Gombrich) pl.: illuzionista/naturalista stílusok, mint pl. a barlangfestmények, az ókori görög művészet, a klasszikus kínai művészet, a reneszánsz
absztrakt pl.: genealógikus-, címerábrázolás	-	mimetikus (Belting) pl.: portréfestészet

b) a kinetikus médiumra vonatkoztatva:

absztrakt / expresszív (performatív -?) mimetikus/pantomimikus (Blacking) pl.: Nritta, ballet d'entrée	-	diskurzív (propozicionális / végrehajtó), vagy pl.: Nritya, ballet d'action
absztrakt tánc / tiszta tánc pl.: Nritta	-	narratív tánc / expresszív tánc (Zile) pl.: Nritya
absztrakt balett, tánc (Banes and Carroll) pl.: Merce Cunningham és George Ballanchine cselekmény nélküli táncai		
absztrakt / tiszta tánc	-	narratív / expresszív tánc (Könczei)
pl. az ún. szórakoztató tradicionális táncok, a kortárs populáris táncrepertoárok nagyrésze (Martin, Pesovár E.)		dramatikus néptáncok (Pesovár E.) mozdulatutánzó és dramatikus táncok, vagy pantomimikus játékok és táncok (Felföldi) pl.: Bene Vendel tánca, A juhait kereső pásztor

Terminológiai összefoglalás:

konceptuális / absztrakt / tiszta (anorganikus/expresszív/performatív -?)	kevésbé konceptuális / mimetikus / pantomimikus / narratív / mozdulatutánzó / dramatikus (organikus / beleérző / expresszív / diskurzív / propozicionális / végrehajtó - ?)

A tánc és a fogalmi gondolkodás

Gombrich gondolatmenetéből inspirálódva az ún. 'tiszta' táncalkotási folyamatot is egy konceptuális, azaz fogalmi természetű jelenségként foghatjuk fel, ami nem a külső, hanem a belső tudati valóságot reprezentálja. Az ún. konceptuális képmást ebben az esetben megfeleltethetjük az elvont mozdulatgondolattal, azzal, amit a táncszemiotikában rendszerint „kinesztétikus képnek", illetve „kineceptnek" neveznek (Metheny 1965: 61).[13] A kineceptek azok a mentális tartalmak, amelyek a verbális nyelvhez hasonlóan egy fizikailag érzékelhető formában, a mi esetünkben mozdulatokkal fejezünk ki. Mivel a tánc médiuma az emberi mozgás, sokan eltúlozzák a tánc testi vonatkozásait, és ellentétbe állítják azt a spiritualitással, illetve a gondolkodással. Ezek a szerzők elfelejtkeznek arról, hogy bármilyen jelentésképzés elhagyhatatlan velejárója valamilyen fajta fizikai megvalósítás, legyen az verbális, auditív, avagy vizuális, és a képek gépi előállításán kívül ez a legtöbb esetben óhatatlanul együtt jár a testiséggel. Ennek a sarkításnak az okát valószínűleg a testiség és a gondolkodás szembeállításának hosszas európai múltjában kereshetjük, ami az ókori görög filozófiai hagyományokig nyúlik vissza, később pedig a protestáns puritanizmusban kövesedett meg és fejtette ki hatását az egyház hosszas táncellenességében, a táncosok erkölcsi megbélyegzésében. A köztudat ezért a táncot szívósan a testiséggel azonosította, és ezért alantasabbnak tartotta azt más művészeti ágaknál, így magáévá tette azt a tévhitet, ami szerint a test mozgatása egyértelműen és teljes egészében az ösztönös cselekvések szférájába tartozik, és mint olyan, ellentétben áll az elvont gondolkodással.[14] A nyelvi modell alkalmazása ennek az előítéletnek az ellenére magával hozza azt, hogy a táncot mozdulatokba öntött mentális folyamatokként kell felfognunk.

Az itt kifejtett gondolatmenet értelmében a táncot sausurre-i értelemben jelrendszerként (szemiológiai rendszerként) kell kezelni, ahol a fizikailag megtestesített mozdulat a jelölő, és a tudatban létező mozdulatképzet/mozdulatfogalom pedig a jelölt. A tánc összetevő elemei között létrejött összefüggések a tudati tartalmak között alakulnak ki, és nem

---

[13] „A tánc esetében annak a mentális képnek a megragadása, ami a jelben a fizikailag érzékelhető »jelentő« mögött rejtőzik, azzal szorosan összenőve, tehát ami a jelben a »jelentett«, nehéz feladat, mivel azt nem lehet egy vizuális vagy auditív képre redukálni. A fogalmi, teljes egészében nem verbalizálható *sensus*t, Petőfi S. János jelmodellje »apperceptumát« (Petőfi S. 1990a: 91.) a táncszemiotikában rendszerint »kinesztétikus képnek«, vagy Eleanor Metheny javaslatára »kineceptnek« (Metheny 1965: 61.) nevezik. A kinesztétikus kép a mozgás összetett érzékelése, ahogy maga a kifejezés is utal erre: *kinein* annyit jelent, hogy »mozog«, az *aesthesis* pedig az »érzékelést« (Smyth 1984: 19.) jelöli. Ha elfogadjuk ezt a terminust, a »kinecept« lényege szerint tehát egy olyan elvont, nem verbális *sensus*, ami a tér-, az idő- és az erő entitásaira utal, illetve az ezek közötti viszonyokra." (Könczei 1994a/2007–2009a: 42.)

[14] A mentális reprezentációk ösztönös használata egyébként nem áll föltétlenül ellentétben az elvont gondolkodással. Saussure szerint a nyelvet is ösztönösen használjuk, bár azt mentális tartalmak reprezentációs rendszerének, azaz „hanganyaggá alakított gondolatnak" tartja. Ami hiányzik a nyelvi gyakorlatból, az szerinte a tudatosság: „...a gondolkodásnak a nyelvi gyakorlatban nincs szerepe; [...] a beszélők a nyelv törvényeinek többnyire nincsenek tudatában..." (Saussure 1931/1967: 98–99.)

a fizikai megvalósulások között. A jelentések magukból a viszonyokból keletkeznek, nem pedig a konkrét megvalósulásokból. Saussure sakktábla-példája ezt kitűnően szemlélteti. Eszerint ha a sakktáblán elhelyezett csontfigurákat behelyettesítjük, például fafigurákkal, attól még a játékot tovább lehet játszani, mivel a bábuk anyagszerűsége másodlagos, és az egyes figurák funkciója a viszonyrendszerben elfoglalt pozíciójukból adódik (Saussure 1931/1967: 41–42). Továbbgondolva a hasonlatot, ha a királynőt jelképező bábfigura elvesztődik, és akár egy kaviccsal is behelyettesíthetjük, anélkül, hogy a jelentését elveszítené, ahogyan egy beszédhibás embert is megértünk attól, hogy az egyik hangot egy másikra cseréli. Ha egy táncos példát akarunk felhozni erre, felidézhetjük azokat az eseteket, amikor az erdélyi tradicionális férfitáncosok csak mímelik a lábszárcsapásolást, és a mozdulat fizikai arculatának megváltoztatása ellenére is felismerjük a csapásoló figurákat. A behelyettesítések/változtatások mindaddig működnek, amíg a viszonyháló rendszerszerűsége megmarad.

A nyelvi modell következetes alkalmazása azt is feltételezi, hogy a jelek összefüggéseinek vizsgálatakor különbséget teszünk az ún. szintagmatikus sík és a paradigmatikus sík között, amelyekben ezek megvalósulnak. A (tánc)nyelvi elemek ugyanis két síkban függenek össze.

A szintagmatikus sík a tánc tényleges folyamatának síkjában valósul meg, ezért LINEÁRIS, a paradigmatikus sík pedig MEMORIÁLIS. Mivel csak a tudatban tárolt mozdulatelemek közötti összefüggésekből áll, amelyek csak az emlékezetünkben találkoznak egymással, amikor felidéződnek. A paradigmatikus összefüggések sohasem mutatkoznak a tánc tényleges folyamatában. A szintagmatikus viszonyokat ezért „IN PRAESENTIA" viszonyoknak is nevezhetjük, a paradigmatikusakat pedig „IN ABSENTIA" viszonyoknak.

A nyelvészetben szintagmatikus viszonyoknak nevezzük a nyelvi egységek osztályai közötti viszonyokat, amelyek a beszéd folyamatában alkotnak egy viszonyrendszert és paradigmatikus viszonyoknnak a memóriában tárolt hasonló funkciójú elemek közötti összefüggések, amelyek asszociatív módon állnak egymással kapcsolatban. Itt egy jelenlévő komponens asszociatív módon áll kapcsolatban egy jelen nem lévő, hasonló funkciójú elemmel. Alfred Gell így határozza meg a táncelemzés két paraméterét: az egyik a szintagmatikus, amely a sorozatokban, láncokban előforduló elemek viszonyaival és a paradigmatikus, amely az elemek strukturális viszonyaival, mint időn kívüli rendszer tagjaival foglalkozik (Gell 1979). A tánc látható, érzékelhető folyamata tehát csak egy felszíni szerkezetet képez, amelynek mélyén egy elvont (a mozdulat-) gondolatrendszer áll. A transzformációs szabályok segítségével ezt a tudatalatti mélyszerkezetet változtatjuk át konkrét táncfigurákká az alkotás során.

Milyen táncokra alkalmazható tehát a nyelvi modell? A nyelvi modell alkalmazhatóságának korlátai

Mivel Ferninand de Saussure óta a nyelvet meghatározóan olyan jelrendszernek, azaz az ő szóhasználatában szemiológiai rendszernek tartják, amely olyan egymástól világosan elválasztható, azaz *diszkrét* elemi részecskékből épül fel, amelyek egy egymással összefüggő hierarchikus rendszert képeznek, a strukturális elemzés lényegéhez tartozik, hogy az adott kommunikációs médiumot egyértelműen fel lehessen osztani diszkrét elemekre, tehát egymástól elhatárolható építő elemekre lehessen szegmentálni. Ezeknek az elkülönített elemeknek egymással hasonlósági vagy eltérési viszonyban kell állniuk, amelyek rendszerszerű összefüggéseket mutatnak (Saussure 1931/1967: 133–143).

A táncok jórésze egyértelműen megfelel ennek a kritériumnak, mivel a verbális nyelvhez hasonlóan artikulált: elemi részecskéinek, a legkisebb mozdulatelemeknek, a beszélt nyelv hangjaihoz hasonlóan önálló, ismételten felismerhető és beazonosítható arculatot tulajdoníthatunk. Bizonyos táncok egyenesen a verbális nyelv tagolódásával analóg módon épülnek fel, és emiatt a hang – szó – mondat mintájára elemezhetőek. A tánc fogalmába sorolható megnyilvánulások egyrészét ezért könnyűszerrel alá lehet vetni olyan strukturális elemzéseknek, amelyek során a tánc folyamatát különböző szinteken többékevésbé világosan és egyértelműen részekre lehet tagolni, azaz szegmentálni, egészen a legelemibb építőelemekig, léteznek azonban olyanok, amelyek csökönyösen kibújnak ez alól az elemzési módszer alól, mivel összefolyó szerkezetűek, és nem lelhetőek fel bennük az egyértelmű cezúrák. Azokban az esetekben, amikor a tánc médiuma strukturálisan különbözik a nyelv médiumától, a nyelvi modell alkalmazhatósága korlátozott. Mitévők legyünk azoknak a táncoknak az esetében, amelyek szerkezete eltérő természetű, mivel úgynezvezett összefolyó, azaz kontinuus jelekből állnak, mint amilyenek például az akcióbalett, vagy az állatutánzó táncok, ahol a tánc „anyaga" legalábbis részben olyan stilizált, átlényegített hétköznapi emberi vagy állati mozgás, amelyek semmiféleképpen nem bonthatóak egynemű elemi részecskékre? Ezeket a táncokat nyilvánvalóan nem lehet a nyelv strukturális modellje alapján elemezni (Könczei 1993, 1994a,b,c, 1995, 2007–2009a,b,c).

A magyar szakirodalomban a nyelvi modell táncra való alkalmazása elsősorban a Martin György és Pesovár Ernő által kidolgozott elméleti keret lefektetése és gyakorlati alkalmazása által vált ismertté (Martin–Pesovár 1960: 211–248, Martin 1990: 189–194). A nemzetközi tánckutatásba ez a módszer az International Council of Traditional Music táncszakosztálya által többé-kevésbé egységesen használt strukturális elemzés alaptevése, illetve az Adrienne Kaeppler által bevezetett elemzési módszer nyomán került be, amelyeket egymástól függetlenül, párhuzamosan dolgoztak ki Európában, illetve az Egyesült Államokban. (Lásd: IFMC Study Group 1975, Kürti 1980, Giurchescu 2007, Giurchescu and Kröschlová: 2007, illetve Kaeppler 1972, 1985, 2007.) A Martin György, Pesovár Ernő, valamint az IFMC – International Folk Music Council által kidolgozott eredetileg latinul kidolgozott terminológia szerint a tánc szerkezeti

elemei a következőek: T (totus) – tánc; P (pars) – rész; S (sectio) – szakasz; F (fragmentum) – frázis; M (motivus) – motívum; C (cellula) – mozdulatsejt; E (elementus) – mozdulatelem. (Vö. Martin 1964, IFMC. Lásd még erre vonatkozólag Kürti 1980. Bővebb kifejtését itt találhatjuk: Giurchescu and Kröschlová 2007.)[15] A strukturális nyelvi modell bevezetése a tánckutatásba a hatvanas-hetvenes években nagyon jelentős lépés volt, annak teljes körű letesztelése a mai napig korszerű feladat maradt.

Mi az akkor, ami közös a verbális médium és a táncok kinezikus médiumában? Hol kell a hasonlóságokat keresnünk? Az eddig itt elgondoltak alapján úgy tűnik, hogy a nyelv és a tánc közötti analógiát a két médium formai hasonlóságaiban kell keresnünk, a jelentésbeli tartalmaktól függetlenül. Az ún. tiszta vagy Gombrich nyomán konceptuálisnak nevezhető táncok, annak ellenére, hogy a legtöbb esetben semmiféle verbalizálható jelentésük nincsen, sokkal több hasonlóságot mutatnak a verbális nyelvvel, mint a skála másik végén elhelyezhető narratív vagy mimetikus táncok, amelyek nem elemezhetők a nyelv szerkezeti modellje alapján, mégha legalábbis részben szóban elmondható tartalommal is rendelkeznek. Mivel a verbális nyelv modellje a konceptuális reprezentációs fajta elemzésére alkalmas, a mimézisen alapuló, analogikus ábrázolásmódot tehát egyelőre ki kell zárnunk a strukturális megközelítésből.

Végül meg kell említenem, hogy egy elképzelt táncmodell felépítése korántsem állhat itt meg. Mivel a táncot poétikai kommunikációnak tekinthetjük, mint azt már többen is kifejtették, mintájául nem elégséges a természetes nyelvi modellt vennünk, hanem a poétikai nyelvet kell alkalmaznunk, annak minden következményével együtt (Könczei 1994c, 2007–2009b).

---

[15] Adrienne Kaeppler terminológiája részben eltérő. A két terminológia közötti különbséget egy táblázatban foglalja össze, amibe a nyelv tagolására használt fogalmakat is bevezeti. A táblázat kivonata magyar fordításban:

nyelv (nyelvészet)	„tánc” (Kaeppler)	„egy tánc” (IFMC)
fonémák	kinémák	mozdulatelemek
morfémák	morfokinémák	mozulatsejtek
szavak	motívumok	motívumok
mellékmondatok	korémák	
mondatok	frázisok	frázisok
nagyobb grammatikai egységek	nagyobb mozdulategységek	makro-struktúrák
a beszélt vagy irodalmi nyelv sajátos egységei	táncok	táncok
nyelvi műfajok	táncműfajok	tánctípusok

(Kaeppler 2007: 53–54)

Irodalom

AGAR, Michael H.
1996 *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*. Academic Press
BANES, Sally – CARROLL, Noel
2006 Cunningham, Balanchine, and Postmodern Dance. *Dance Chronicle* 29. (1) 49–68.
BARNARD, Alan – SPENCER, Jonathan
1996 Culture. In: Uők (eds.): *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. Routledge, London&New York, 136–143.
BELTING, Hans
2003 Címer és portré. A test két médiuma. In: Uő: *Kép-antropológia. Képtudományi vázlatok*. Fordította Kelemen Pál. Kijárat Könyvkiadó, Budapest, 133–163.
BIBÓ István
1990 A kelet-európai kisállamok nyomorúsága (1946). In: Uő: *Válogatott tanulmányok. Második kötet 1945–1949*. 185–265. (Hungarológiai Alapkönyvtár) Magvető Könyvkiadó, Budapest http://mek.niif.hu/02000/02043/html/194.html (Utolsó letöltés: 2013. május 11.)
BLACKING, John
1985 Movement, dance, music, and the Venda girls' initiation. In: Spenser, Paul (ed.): *Society and the Dance*. Cambridge University Press, Cambridge, 64–91.
ERIKSEN, H. Thomas
é.n. *Az antropológia rövid története.*
http://www.lib.pte.hu/csomag/FEEK/MA-Lev/01felev/Minorics_T-Kulturalis_Antropologia/anyag_szetbontva/ambrusa/Antropologia%20rovid%20tortenete.pdf
(Utolsó letöltés: 2013. június 26.)
FELFÖLDI László
1987 Rituális táncok a magyar néptánchagyományban. *Ethnographia* XCVIII. (2–4) 207–226.
FORSTER, Michael
2008 Johann Gottfried von Herder. In: Zalta, Edward N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2008 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/herder/>.
FRIEDMANN, Jonathan
1995 The emergence of the culture concept in anthropology. In: Uő: *Cultural Identity&Global Process*. SAGE Publications, London–Thousand Oaks–New Delhi, 67–77.
GELL, Alfred
1979 On dance structures: a reply to Williams. *Journal of Human Movement Studies*. (5) 18–31.

GIURCHESCU, Anca
2007 A Historical Perspective on the Analysis of Dance Structure in the International Folk Music Council (IFMC) / International Council for Traditional Music (ICTM). In: Kaeppler, Adrienne Lois – Dunin, Elsie Ivancich (ed.): *Dance Structures. Perspectives on the Analysis of Human Movement*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 3–18.
GIURCHESCU, Anca – KRÖSCHLOVÁ, Eva
2007 Theory and method of Dance Form Analysis. In: Kaeppler, Adrienne Lois – Dunin, Elsie Ivancich (ed.): *Dance Structures. Perspectives on the Analysis of Human Movement*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 21–52.
GOMBRICH, Ernst H.
1982 Elmélkedés egy vesszőparipáról, avagy a művészi forma gyökerei. In: Horányi Özséb (szerk.): *A sokarcú kép. Válogatott tanulmányok.* Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 15–25.
HANNA, Judith Lynne
1987 *To Dance is Human. A Theory of Nonverbal Communication*. The University of Chicago Press, Chicago–London
HERZFELD, Michael
1996 Folklore. In: Barnard, Alan – Spencer, Jonathan (ed.): *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. Routledge, London&New York, 236–237.
IFMC Study Group
1975 Foundations for the Analysis of the Structure and Form of Folk Dance. A Syllabus. In: *Yearbook of the International Folk Music Council* 6. 115–235.
KAEPPLER, Adrienne L.
1972 Method and Theory in Analyzing Dance Structure with an Analysis of Tongan Dance. *Ethnomusicology* 16. (2) 173–217.
1978 Dance in anthropological perspective. In: Siegel, Bernard J. (ed.): *Annual Review of Anthropology* 7. 31–49.
1985 Structured movement systems in Tonga. In: Spencer, Paul (ed.): *Society and the Dance*. Cambridge University Press, Cambridge, 92–118.
2007 Method and Theory in Analyzing Dance Structure with an Analysis of Tongan Dance. In: Kaeppler, Adrienne L. – Dunin, Elsie Ivanchich (ed.): *Dance Structures. Perspectives on the Analysis of Human Movement*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 53–102.
KÖNCZEI Csilla
1993 Ötletek a tánc textológiai elemzéséhez. *Korunk* III. 8. 47–55.
1994a Ötletek a tánc textológiai elemzéséhez. In: Petőfi S. János – Békési Imre – Vass László (szerk.): *Szemiotikai szövegtan 7. A multimediális kommunikátumok szemiotikai textológiai megközelítéséhez*. JGYTF Kiadó, Szeged, 51–68.
1994b Dance and Meaning. Is there a Conceptual Thinking in Dance? In: Bernard, J. – Withalm, G. (Hrsg.): *Kultursemiotik und Kulturtheorie. Akten des 4. Österreichisch-Ungarisches Semiotik-Kolloqium, Wien 1994.* 18. (1–4) 95–104.

1994c Dance as Multimedial Poetic Communication**.** In: *Dance Ritual and Music. Proceedings of the 18th Symposium of the Study Group on Ethnochoreology*, The International Council for Traditional Music. August 9–18, 1994 in Skierniewice, Poland. Warsaw , 201–204.

1995 Táncos anyanyelv? In: Zakariás Erzsébet (szerk.): *A Kriza János* Néprajzi Társaság Évkönyve 3. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 161–164.

2007–2009a Tánc és jelentés. Miről szólnak az absztrakt táncok? In: Uő: *Táncelméleti írások – Writings in Dance Theory*. EFES, Kolozsvár/Cluj, 39–45.

2007–2009b A tánc mint multimediális poétikai kommunikáció In: Uő: *Táncelméleti írások – Writings in Dance Theory*. EFES, Kolozsvár/Cluj, 47–51.

2007–2009c A nemverbális rítusok verbális értelmezhetőségéről. In: Uő: *Táncelméleti írások – Writings in Dance Theory*. EFES, Kolozsvár/Cluj, 69–85.

2009 *Kulturális identitás, rítus és reprezentáció a Brassó megyei Háromfaluban. A borica*, Kriterion Kiadó, Cluj-Kolozsvár

KÜRTI László

1980 Hungarian Dance Structures: A Linguistic Approach. In: Puri, R. – Jorgensen, J. (eds.): *Journal for the Anthropological Study of Human Movement* 1. (1) 45–62.

MARTIN György

1964 Magyar tánctípusok kelet-európai kapcsolatai. *MTA I. Osztályának Közleményei XXI*. (1–4) 67–96.

1979 A magyar tánckincs történeti rétegei. In: Ortutay Gyula (szerk.): *A magyar folklór*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 485–523.

1980a Táncdialektusok és történeti táncdivatok. In: Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 7.*, MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 139–145.

1980b A Kárpát-medence népeinek tánckultúrája. In: Lelkes Lajos (szerk.): *Magyar néptánchagyományok*. Zeneműkiadó, Budapest, 11–15.

1984 Népi tánchagyomány és nemzeti tánctípusok Kelet-Közép-Európában, a XVI-XIX. Században. *Separatum ex Ethnographia* XCV/3. Budapest

1990 A néptáncok elemzése és rendszerezése. In: Dömötör Tekla (szerk.): *Magyar Néprajz VI. Népzene, Néptánc, Népi játék*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 189–194.

MARTIN György – PESOVÁR Ernő

1960 A magyar néptánc szerkezeti elemzése. Módszertani vázlat. In: Dienes Gedeon – Morvay Péter (szerk.): *Tánctudományi Tanulmányok 1959-60*. Magyar Táncművészek Szövetsége Tudományos Bizottsága (The Scientific Council of the Association of Hungarian Dance Artists), Budapest, 211–248.

METHENY, Eleanor

1965 *Connotations of Movement in Sport and Dance*. Wm. C. Brown Company, Dubuque, IA

PESOVÁR Ernő

1967 Európai tánckultúra, nemzeti tánckultúrák. (Tánctörténeti esszé.) *Táncművészeti Értesítő* 2. 38–43.

1980a Európai tánckultúra – nemzeti tánckultúrák. In: Lelkes Lajos (szerk.): *Magyar néptánchagyományok*. Zeneműkiadó, Budapest, 8–10.
1980b Dramatikus táncok. In: Lelkes Lajos (szerk.): *Magyar néptánchagyományok*. Zeneműkiadó, Budapest, 341.
1980c Bene Vendel tánca és más lakodalmi halottas táncok. Lelkes Lajos (szerk.): *Magyar néptánchagyományok*. Zeneműkiadó, Budapest, 350–354.
PESOVÁR Ferenc
1980 Az elveszett juhait kereső pásztor története. In: Lelkes Lajos (szerk.): *Magyar néptánchagyományok*. Zeneműkiadó, Budapest, 342–349.
1983 *A juhait kereső pásztor. Fejér megyei néptáncok*. (Fejér megye néprajza, II.) Amatőr Néptáncosok Területi Tanácsa–Fejér megyei Művelődési Központ, Székesfehérvár
PETŐFI S. János
1990a *Szöveg, szövegtan, műelemzés (Textológiai tanulmányok)*. Országos Pedagógiai Intézet, Budapest
REILY, Suzel Ana
2006 *The musical human: rethinking John Blacking's ethnomusicology in the twenty-first century*. Ashgate Publishing, Ltd.
http://www.ashgate.com/pdf/SamplePages/Musical_Human_ch1.pdf
RÉTHEI Prikkel Marián
1924 *A magyarság táncai*. Studium, Budapest
SAUSSURE, Ferdinand de
1967 *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Gondolat Kiadó, Budapest. (Eredeti: Bally, Charles et al. (ed.): *Cours de linguistique générale*. Payot, Paris, 1931)
SMYTH, Mary M
1984 Kinesthetic Communication in Dance. *Dance Research Journal* 2. (16) 19–22.
WORRINGER, Wilhelm
1989 Absztrakció és beleérzés. In: Uő: *Absztrakció és beleérzés. Tanulmányok*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 13–101.
ZILE, Judy Van
2007 Balasaraswati's Tisram Alarippu: A Choreographic Analysis In: In: KAEPPLER, Adrienne Lois – DUNIN, Elsie Ivancich (ed.): *Dance Structures. Perspectives on the Analysis of Human Movement*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 363–407.

KARÁCSONY Zoltán

„Figurás szemben.” A kalotaszegi legényes kettes előadásmódjáról*

Egy alkalomkor, mikor már egy kicsit kezdtem [...] *felcseperedni, kezdtem tudni táncolni, van egy öreg bácsi ott benn nálunk a táncba, már vót körülbelül olyan hatvan éves. Szembeállottam véle táncolni. Hogy én már elbíztam magamat, hogy én tudok táncolni. Azt mondja az öreg, hogy ne, ne, azt mondja* [...] *Úgy hasba rúgott, hogy beestem az asszonyok közé. Na, akkor gondoltam, hogy ez már baj, nem kellett volna odaállni egy öregemberrel szembe. Állottál volna a gyermekekkel szembe, nem egy öregemberrel*[1] – emlékezett egyik táncos történetére a magyarvistai Mátyás István „Mundruc”. A fentiek alapján számos kérdés felmerülhet. A faluközösség milyen belső törvényszerűségei szabályozták a szembetáncolást? A viszonylag durva bánásmód ellenére miért érezte jogosnak Mátyás István az öregember reakcióját? Úgy is értelmezhető az idézett szöveg, hogy Mátyás István akkor még nem volt felavatva, azaz nem volt a felnőtt férfitársadalom teljes jogú tagja?

A sokáig szólisztikus, egyéni előadásmódúnak (Molnár 1947: 343, Martin 1966: 212, 1967: 127, 1970: 56, 230, 1974: 32, 64, 1977: 267, 1980: 439, Domby 1972: 8) hitt kalotaszegi legényesről a legutóbbi kutatások eredményei alapján egyre inkább bebizonyosodni látszik, hogy a 19–20. század fordulóján még csoportosan táncolták (Martin 1979: 502, Kürti 1987: 389, Karácsony 2009: 343–351), s ez a forma valószínűleg a 20. sz. második harmadában bomlott fel kettes, majd egyéni, bemutató jellegű táncokra (Karácsony 2009). Az utóbbi két előadásmódban már egyfajta versenyszellemet tételezhetünk fel, bár a mögötte álló, szinte minden részletet ellenőrző-korlátozó tradíciót és a *folklorizációs szűrőt* nem hagyhatjuk figyelmen kívül (Kürti 1983: 9–10). A faluközösség a legényes hagyományba már nem vonta be minden tagját, bizonyos tekintetben specialistáknak (Pesovár é.n.: 12) engedte át e tradíció képviseletét, de annak *kontrolljáról* sohasem mondott le.[2]

---

* A tanulmány az OTKA támogatásával készült.

[1] Interjú Mátyás István „Mundruc”-cal (1911). Készítette Timár Sándor kb. az 1970-es évek közepén. Lejegyezte Karácsony Zoltán. Azonosító: MTA BTK ZTI MG. 3337B.

[2] [...] *ahogy a legényes felcsendül, valamelyik jó táncos egyedül – esetleg barátjával, akivel kb. egyenlő tudású – táncolja a legényest. Utánuk következik a másik táncos, esetleg a másik táncospár, és ez így tovább, kialakul körülöttük egy szűk kör, amely figyeli a táncosnak minden mozgását* [...] *és nagyon hozzáértő ez a szűk kör: minden tánc után röviden fejezi ki véleményét, egy-két szóval, de az a valóságnak megfelelő, és azt nagyon figyelik a táncosok, és igyekeznek kiérdemelni a jó véleményt.”*. Gergely János (1938), Inaktelke. Gyűjtötte: Végvári Rezső 1973. MTA BTK ZTI AKT: 909.

A kettes formájú „szembetáncolásnak” többféle funkciója lehetett. Ha két ember barátságát, összehangoltságát akarta hangsúlyozni, akkor a motívumokat, szakaszokat kigyakorolták, *egymáshoz igazították*. Mátyás István szerint az összeszokott táncosok már ismerték egymás figuráit, táncépítkezési szokásait. „S akkor osztán úgyhogy ketten szembe, űk már előre bémondták: na aztán ketten táncolunk, de vigyázz! S akkor valamennyire vigyáztak, annyira ëgymásra, hogy ëgyforma figurákat csináltak” *(*Martin 2004: 111).

A táncosok összehangoltságukat igyekeztek egy hatásos motívummal még inkább nyilvánvalóbbá tenni. Ilyenkor a nagyobb gyakorlattal rendelkező táncos igazodott társához, aki sokszor a viszonylag gyors zene ellenére egy táncszakaszon belül is tudott motívumot váltani, ha észrevette, hogy a vele szemben táncoló mást kezdett járni.[3] Ilyenkor, persze ha nem is tudtak minden motívumot, táncszakaszt egyformán eltáncolni, legalább megpróbálták „összestimmolni” táncukat.[4]

A kettes legényes lehetett verseny is, ami akár több szakaszban is lejátszódhatott, s ilyenkor, ha valamelyik táncos olyan figurát, tudott járni, amilyet a másik nem, akkor az feladta, alulmaradt.[5]

Sok mindent nem tudunk erről a „hagyományos” legényes versenyről. Ilyen felvételről nincs tudomásom. Csak a táncosok intencionális megjegyzései adnak némi útmutatást. A kompetitív legényes részleteit Mátyás István „Mundruc” Kendilónán történt esetének elmeséléséből ismerjük. Martin György két alkalommal (1956, 1964) is rögzítette a fiatalkori ’Mundruc’ első táncos sikerének a történetét.[6] A történet alapján a verseny szereplői és attribútumai talán a következők lehettek:

– *a kihívó* (román legény, „aki azt gondolta, hogy ő tud legjobban táncolni a világon”)
– *a kihívott* (az alkalom adta idegen, akiről kiderült, hogy „nem úgy táncol, mint mi”)
– *a fogadó* (aki egyben a verseny szervezője is)
– *a fogadás szabályai* (a vesztes nem ihat a fogadás tétjéből)

---

[3] Egy Mákófalván rögzített táncfolyamaton a legényest kevésbé ismerők számára is felfedezhető, ahogy a két táncos próbál alkalmazkodni a másikhoz. Az idősebb Gál István ’Káplár’ (1911) vezeti a táncot, s legtöbbször a fiatalabb Both Jánoska Ferenc (1925) igyekszik alkalmazkodni hozzá. Legalább is egy darabig, mert a táncot befejező gesztusa is mutatja, hogy egy idő után lemondott erről a szándékáról. MTA FT. 699.10. sz. tánc. Gyűjtötte: Martin György, Pesovár Ferenc és Kallós Zoltán 1969. szeptember 6–7-én.

[4] „Ha véletlenül el is... véti az ember, hogy nem pont egyformán csinálja, de azután mégis csak belejön, hogy csinálják ëgyformán, figuráznak, sok, több figurákat megcsinálnak együtt, de azután ëgyik megcsinálja azt, a másik azt. Amazt után megint | összejön a két figura, hogy megint csinálják egyelőre, de azér nem áll meg egyik se, hogy na most én elvítettem aztán nem azt csináltam mind a másik és akkó megállok, hanem csinálja ü csak tovább, aztán majd aztán megint ...” (Martin 2004: 112).

[5] A verseny a hangszeres népzenei gyakorlattól sem volt idegen. Lakodalmak, sorozások alkalmával, mikor több zenekar találkozott, a primások között is kialakulhatott vetélkedés. Ezt tőlük gyakran a faluközösség is elvárta. A győztes eldöntésének szabályaira nincsenek megbízható szabályaink. Legvalószínűbb, hogy a versenyszerű legényeshez hasonlóan az győzött, aki olyan táncdallamot tudott, amit annak nehézsége miatt a rivalizáló fél nem tudott eljátszani. A Felső-Maros menti zenészek elbeszélése szerint a viadal lefolyása és a hozzá kapcsolódó attribútumok (fogadás és annak tétje, döntőbizottság stb.) hasonlóak lehettek, mint a legényes versenyé. Vavrinecz András szóbeli közlése alapján.

[6] A bővebb – 1964-ben felvett – táncos történet kivonatát lásd az 1. számú mellékletben.

– *a stratégia* (a román fiú talán „markirozik”, vele szemben ’Mundruc’ nem taktikázik. *Hátha versenytáncrul van szó, akkor, akkor mindenesetre az ember összeszedi a jobb figurákat, aztán megcsinálja, hogy a másik azt ne tudja csinálni.*)
– *a vesztes fogadalma* („mongyátok meg neki, hogy én is megtanulom azokat a figurákat, s aztán akkor én is ugy fogok táncolni, mint ő”)
– *a nyeremény* igazságos elosztása a presztízsnyert közösségen belül.

Tanulságként talán nem túlzás azt állítani, hogy ez a siker valószínűleg egy életre meghatározta Mátyás István ’Mundruc’ viszonyát a legényes hagyományhoz.

Mindenesetre a kiváló táncosok tudatosan törekedtek arra, hogy kialakítsanak egy-egy olyan motívumfűzést, amit csak ők táncolnak, amivel a verseny alkalmával az ellenfelet „le lehet táncolni”. Ezekre a táncos nagyon vigyázott, félt, hogy a nyertes figuráját senki el ne lopja. Például az inaktelki Gergely Ferenc egy gyalui cigányzenész egyik mutatós pontját próbálta ily módon elcseni, de saját bevallása szerint ez csak félig-meddig sikerült.[7] Ezeket a „nyerő” figurákat nem tanították meg másoknak, megpróbálták családon belül örökíteni. A szintén inaktelki Gergely Jánosnak pedig azért nem sikerült egy látványos pontot átmentenie, mert nagybátyja inkább fiaira szerette volna hagyni azokat.[8] Mások viszont nem az apjuktól tanulták meg ezt a férfitáncot. Gergely Ferenc szerint: „Engem idesapám nem tanított táncolni. Úgy tett mintha nem törődnék az igyekvésemmel, de észrevettem, hogy rajtam van a szeme”.[9]

Ha a táncos közösség közeli rokonokat, túl nagy korkülönbséggel rendelkezőket, jó barátokat kényszerített legényes versenyre, akkor a táncosok kitérhettek a „párbaj” elől.[10] Az idősebb generációhoz tartozókat a falu erkölcsi törvényei szerint nem illett letáncolni. Az inaktelki Kalló Ferenc így mesélt el egy ilyen történetet: *... egymással táncoltunk szembe. Ü is, mer' tudtam, amit ű tudott, osztán, amit nem tudott azt nem csináltam, nem csináltam.* [...] *Mer' a Ricsa, a Ricsa 16-beli születés vót, korosabb vót, mint én sokkal. /.../ Ott nem ellenkeztünk.* [A korbeli különbség] *Nem vót irányadó az, egyáltalán nem vót. Csak én restelltem, hogy ott, ha fiatalabb vótam, hogy kerüljek elejibe.*[11]

Sok esetben az alkalmazkodás nem jelentett presztízsveszteséget, sőt dicsérendőnek találták. Gergely János egy közeli barátjának tánctehetségét a következőképp fogalmazta meg: *... Nagy Feri, aki bármelyikhez alkalmazkodva, mondhatnám, úgy Ő minden formát magába ölel és tudja is követni bármelyiket, hogy együtt táncoljon is vele.*[12]

---

[7] Gergely János (Inaktelke), idézi Karácsony 1995: 157.
[8] Gergely János (Inaktelke), idézi Karácsony 1995: 160–161.
[9] Gergely János (Inaktelke), idézi Karácsony 1995: 156.
[10] *Sok esetben a közvélemény rákényszeríti, szembeállítja a különböző korosztályokat egymással. Így megtörténik, hogy apa a fiával kerül szembe. Persze ilyenkor azt igényelné az a bizonyos szűk nézőkör, amelyik körülötte, a táncosok körül csoportosul, hogy versengésszerűen történjék apa és fiú között is ez a tánc, hát ez néha megtörténik, néha pedig a fiú, mondjuk a szülői tiszteletből pontosan követi – és ez sikerül is – az apját a táncban, tehát ugyanazt a táncmotívumot veszi át, amibe az apja a kezdeményező.* Idézet inaktelki Gergely Jánostól. Gyűjtötte: Végvári Rezső 1973. MTA BTK ZTI AKT: 909.
[11] Kalló Ferenc ’Molnár’ (1923), Inaktelke, 2009. október 9. Gyűjtötte és lejegyezte Karácsony Zoltán.
[12] Idézet inaktelki Gergely Jánostól. Gyűjtötte: Végvári Rezső 1973. MTA BTK ZTI AKT: 909.

Mind a versenyszerű, mind a kooperatív szembetáncolásnak meg volt a maga *rítusa*. Figyelembe kellett venni a faluközösség társadalmi hierarchiáját, az adott táncosnak a legényes hagyományban elfoglalt *státuszát* is.

Az olyan kiváló legényes táncosok, mint Mátyás István vagy Kalló Ferenc megválogatták, hogy kivel állnak fel táncolni. Önérzetüket sértette volna, ha egy-egy ügyetlenebb táncos azzal dicsekszik, hogy ő valaha is „Mundruccal" vagy Kalló Ferivel táncolt szembe.

*

A következőkben három táncfolyamat részletesebb elemzésén keresztül szeretném bemutatni az egymáshoz alkalmazkodás *szintjeit* és *mibenlétét*. Az első, Türén rögzített táncrögtönzésen a két táncos a legényes tánchagyományt még akkor sajátította el, amikor az elő és eleven volt. László György „Náni" 1904-ben, Gergely Ferenc „Köblösi" 1907-ben született, tehát nagyjából egy korosztályhoz tartoztak. Az 1930-as években mindketten részt vettek a Szentimrei Jenő által szervezett-rendezett *Csáki bíró lánya* c. balladajátékban (Szentimrei 1969: 39, Martin 2004: 603).

A vizsgált táncfolyamatunk[13] négy szerkezeti szintből áll. A legkisebb szerves egységet a motívumok alkotják, amelyek egy- vagy kétütemesek. Főbb mozdulatfajták alapján megkülönböztethetünk lábfigurákat és tapsos–csapásoló jellegű motívumokat, de nem szerencsés ennek az általános megkülönbözetésnek *a merev, mechanikus* alkalmazása, mert sok esetben a csapásoló motívum egy vele azonos magvú- és szerkezetű lábfigurának csak dinamikailag fokozottabb, díszítettebb változata.[14]

A 11 motívumtípus[15] 22 altípusát tartalmazó folyamatban a típusok többsége kétütemes, ritmikájuk változatos (15 típus). A szűk mozgásokkal járt motívumok mellett a nagyívű, széles gesztusokat tartalmazó figurák is megjelennek. Szerkezetük alapján a motívumtípusok lehetnek egyszerű- vagy bővített-egymagvúak és összetett-kétmagvúak. Az egyetlen többszörösen összetett-kétmagvú típus (lásd a 4. sz. táblázat bekarikázott motívumát) a bővítés és az összetétel együttes alkalmazásával jött létre. Térhasználat szerint a motívumok egy helyben és oldalt mozgók, valamint irányváltók. Tánc közben a táncosok vagy szembefordulnak egymással vagy a másikhoz viszonyítva rézsútosan helyezkednek el. Az egy helyben mozgó és irányváltó figurák esetében a rézsút szembehelyezkedés frontját váltogatják. A tánc *szimbolikus* terében történő irányváltó és oldalt mozgó térhasználat, amelyet sokszor a tükörszimmetrikus motívumok alkalmazása is megerősít, nagyfokú együttműködést igényel az előadók részéről. A táncfolyamat figuragazdagságát és motivikai koncentráltságát a motívumtípusok előfordulását tartalmazó első két oszlop *mutatja*. Ha a 9.2–3-as

---

[13] Az 1. számú táncot Martin György, Kallós Zoltán és Tötszegi Károly 1969. április 13-án vette filmre. Filmtári azonosítója: Ft. 690.19. Lejegyezte: Lányi Ágoston. Revideálta: Karácsony Zoltán. A helyesírást ellenőrizte és szerkesztette: Fügedi János. A táncírás azonosítója: TIT. 350.

[14] A táblázatot lásd a 2. sz. mellékletben.

[15] A motívumokat az ún. Mundruc-rend általam átalakított motívumkatalógusába illesztettem be. Lásd a 3. sz. mellékletet.

motívumtípusnál a lábfigurázó és a csapásoló változatokat külön kategóriába soroltuk volna, akkor a kezdő motívumok kivételével motívumismétlés nem fordulna elő.

A szakaszokat – vagy helyi nevükön pontokat – szerkezetük, ritmikájuk és térhasználatuk alapján ábrázoltuk.[16] Leggyakoribb pontstruktúrának az *abbc* és a $abbb_v$ szerkezet mutatkozik. A táncfolyamat bevezetéseként az *aaab* felépítést használták mindketten. Az *abcd* szerkezet egyszer fordul elő, amikor a 2. számú táncos a 4. pont 3–4 ütemében már a táncot befejező összetapsoló ($9.3.2_z$) motívumot *akarta járni, de észlelte*, hogy társa még más figurát táncol. Azonnal korrigálta mozgását, s így jött létre e ritka, de nem szokatlan pontszerkezet.[17] A táncosok az azonos motívumhasználatot ellensúlyozva mind a pontszerkezetben, mind a pontritmikában igyekeznek eltérni egymástól, ezzel is ellenpontozzák egymás táncát.

A kettes legényes szakaszai felett valószínűleg még egy magasabb tagolási elv is érvényesül, de ennek bizonyítása további kutatásokat igényel. Mindenesetre úgy tűnik, hogy funkciójuk, mozgásjellegük alapján a táncszakaszok ebbe a nagyobb, általam *rész*-nek nevezett egységbe szerveződhetnek.[18] Az, hogy e *részek* többé-kevésbé variáltan megismétlődnek-e, az a tánc időtartalmától, a pillanatnyi szituációtól, a táncosok diszponáltságától és a nézők reakciójától függ.

*

A második példán már nem két azonos korosztályú férfi, hanem apa és fia mutatja be a kettes legényesét. A Bogártelkén 1909-ben született idősebb Fekete Jánost „Poncsát” és az 1927-ben született fiát, ifjabb Fekete Jánost, nemzedékük legjobb figurás táncosaként tartotta számon környezete, valamint a magyar táncfolklorisztika. Az apa fiatalemberként egy vasúti építkezésen dolgozott Mátyás István „ Mundruc”- cal, aki mindig is elismerően emlegette legényes tudását. A fiú is kiválóan elsajátította e nehéz férfitáncot. Ő 1997-ben elnyerte a Népművészet Táncos Mestere címet is. Valószínű, hogy a két Poncsa a szomszédos nádasdaróci Gyöngyösbokrétás együttessel 1944. augusztusában a budapesti bemutatóra is eljutott, bár erre a jelen pillanatig nincsenek meggyőző bizonyítékaink.

Martin György és Borbély Jolán 1961–1969 között öt alkalommal készített képfelvételt táncaikról, amelyek közül kétszer közös legényest mutatott be apa és fia. Mindkettő 1969-ben készült, de nem egy időben és helyszínen. Az első közös táncot saját udvarukon, Bogártelkén vette filmre Martin György. A második Türén készült, ahol majd száz Nádas menti táncos vett részt egy megrendezett táncgyűjtésen. A bogártelki legényes hagyományt itt a két Poncsa képviselte.

Amíg a türei táncpélda két egyenrangú férfi jól összehangolt legényesét illusztrálta, addig a Poncsák közös legényese e táncforma további jellegzetességeire hívja fel a figyelmünket.[19]

---

[16] A táblázatot és annak jelmagyarázatát lásd az 4. sz. mellékletben.
[17] Lásd az 1. sz. tánc megjelölt részét (IV. pont 3–4. üteme).
[18] Lásd a 5. sz. mellékletet.
[19] A 2. számú táncot Martin György, Kallós Zoltán és Borbély Jolán 1969. április 10-én vette filmre. Filmtári azonosítója: FT. 688.09. Lejegyezte: Karácsony Zoltán.

Mindkét közös legényest az idősebb Fekete János kezdte és fejezte be. Fia megvárta, amíg az apja elkezdi a táncot, illetve a tánc végén hamarabb kilépett a folyamatból, amely gesztussal feltehetően az idősebb iránti tiszteletét mutatta ki. Ennek ellenére egész táncukra nem jellemző ez a hierarchikus rendszer. Ezt támasztja alá, hogy az apa is alkalmazkodik a fiú táncához.[20]

Az elemzés során még egy jelenséget kell megemlítenünk. A fiatalobb Poncsának van egy virtuóz, csak kevesek által ismert figurája. A Martin György által nagyugrásnak vagy – ahogy a táncos köztudat emlegeti – kecskének nevezett motívum gyakran szerepel táncosunk szólisztikus legényesében. amelyet sokszor táncfolyamatainak a végén, hatásos befejezésként ad elő. Idősebb Fekete János egyéni legényesében soha sem táncolta ezt a figurát és a közös táncban is csak egy jóval leegyszerűsített változatát táncolta, elősegítve ezzel a vele szemben táncoló fél virtuozitásának kihangsúlyozását.[21]

A két Poncsa közös legényese összehangolt és eltérő motívumsorozatokból áll, melyek pillanatról-pillanatra változnak, rafinált, játékos módon tartják fenn az érdeklődést a nézőben. A motívumhasználatot, a pontszerkezetet, a ritmust és a térhasználatot ábrázoló táblázat jól mutatja ezeket az egységeket. Az ötödik pont végéig szinte teljesen összehangoltan táncol apa és fia, majd egy rövid másfél szakaszos különtáncolás után újra egységes motívumokat táncolnak, de csak egy pillanat erejéig. A külön táncolás egész a közös tánc utolsó szakaszának (X.) az negyedik ütem végéig tart. Az egységes 5–6 ütem lezárása után az ifj. Poncsa kilép a táncból, apja még egy szakasz erejéig járja, majd ő is befejezi táncát.[22]

A figurás szemben előadása olyan magas fokú együttműködést követel a táncosoktól, amelyet más táncműfajoknál, típusoknál Közép-Erdélyen kívül nem tapasztalhatunk a Kárpát-medencén belül. Ezt a végsőkig kiérlelt, a partner táncához pillanatról-pillanatra alkalmazkodást figyelhetjük meg a „Poncsák" táncában. A dinamikai hatásfokot és az együttműködést is bemutató grafikonon látszik, hogy id. Fekete János fia táncát nemcsak követi, de egyben teret is enged annak virtuozitásának megnyilvánulására.

*

A harmadik táncfolyamat tárgyalása előtt egy kis kitérőt tennék. Amikor a kettes legényesek vizsgálatához válogattam példákat, feltűnt két mérai táncosról készült felvétel. Borbély Jolán, Vásárhelyi László és Böröcz Gabriella 1962. augusztus 22-én olyan szembetáncolást rögzített[23], ahol a táncosok első látásra egyáltalán nem igazodtak *egymáshoz*, s a versengés tényét sem fedeztem fel. Kovács Márton (1898) és Magyarosi János „Zsiga" (1894) a kontaktus minden jele nélkül önmagába fordulva járta legényesét. Térben nem igazodtak egymáshoz, sőt Magyarosi János hátat is fordított társának. Pedig még az

[20] Lásd a 2. sz. tánc II., III. és a VII. szakaszának megjelölt részeit.
[21] Lásd a 2. sz. tánc IX. pontját
[22] Lásd az 6. sz. mellékletet.
[23] Filmtári azonosítója FT. 0512.03. Lejegyezte: Karácsony Zoltán.

egymás táncát nem ismerő táncosok is tudnak olyan gesztusokat (közös be- és kilépés a táncból, egymás megkerülése, összefordulás) tenni, ami az „összestimmolt” motívumok hiánya ellenére is a másik félhez való alkalmazkodást jelzik. Valószínű, hogy a filmfelvétel körülménye is közrejátszhatott abban, hogy a táncosok nem egymással szembe járták táncukat. Egy hagyományos táncalkalmakon talán ezek a táncosok is egymással szemben táncoltak volna, de a kívülről, a városból, idegen országból jött érdeklődés hatására megfeledkeztek a tradicionális előadásmódról. Arra is gondoltam, hogy a gyűjtők a helyi szokásokat figyelmen kívül hagyva olyan férfiakat táncoltattak együtt, akik nem voltak összeszokva, vagy egyáltalán nem szoktak párban legényest járni. Csak a két idős férfi legényeseinek lejegyzése és a kinetogramok szerkesztése közben észleltem, hogy még ilyen, egymásnak szinte hátat fordított helyzetben is táncuk össze–összecseng.[24]

*

Ahogy a csoportos, úgy a kettes előadásmódú legényes *sem érintette* alapvetően a tánc *strukturális jellemzőit*, legfeljebb színezte, továbbszőtte azokat. Az egyöntetűséget sokszor csak a zárlatok összecsengése és a szakaszoknál nagyobb térbeli, motivikai szintek összehangolása szolgálta.

Az itt bemutatott táncosoknak nemcsak a közös táncukról, hanem szólóban járt legényesükről is készültek filmfelvételek, így a későbbiekben azt is meg lehet vizsgálni, hogy milyen különbségek figyelhetők meg a két eltérő előadásmód között. A kétfajta funkcióban és formában előadott felvételek alaposabb tanulmányozásával később talán jobban megismerhetjük a közösségi legényes hagyomány és az egyéni alkotástechnika kölcsönös egymásra hatását. A csoportos és a kettes változatok – amelyeket az adott közösség legényes táncfolklórjának egy sajátos reprezentációjaként is felfoghatunk – jelentik a legényes táncok mozgáskincsének *törzsanyagát*.

A legényes szemben vizsgálatakor a strukturális–morfológiai analízisen túl fokozottabban figyelembe kell venni a *proxemikát*, a *gesztusrendszert*, a *térhasználatot* a tánc előadásának *kontextusát*, a táncosok közötti társadalmi hierarchikus viszonyt, azaz a teljes *kommunikációs rendszert*, mert sokszor ezek alapján érthetjük meg magát a *táncalkotást*.

A fenti példák alapján kijelenthető, hogy a kalotaszegi legényes műfaji–funkcionális tulajdonságai időben visszafelé haladva egyre változatosabbakká válnak. Az a vélemény, hogy itt csak egy produkciós jellegű szólótánccal állunk szembe, elavultnak látszik. A táncok többféle alakban és formában létező változatai nemcsak annak *célzatára*, tartalmára és jelentésére, hanem főbb strukturális–morfológiai szintjeire is kihat. A kettes és csoportos előadásmód következtében a tánc zenei–formai szerkezeti szintjei bővülnek, egyre bonyolultabbakká válnak. Az is remélhető, hogy a további kutatások talán fényt deríthetnek e tánctípus elmúlt évszázadának teljes történetére.

---

[24] A 3. számú tánc kinetogramja és a 7 sz. melléklet ábrái jól mutatják, hogy az alkalmazkodás oda-vissza történik.

Irodalom

DOMBY Imre
1972 *Kalotaszegi népi táncok*. Népi alkotások és Művészi tömegmozgalom Kolozs megyei irányító központja, Cluj
KARÁCSONY Zoltán
1995 Az inaktelki Gergely János táncra vonatkozó visszaemlékezései. In: Szúdy Eszter (szerk.): *Tánctudományi Tanulmányok 1994–1995*. Magyar Táncművészek Szövetsége, Budapest, 153–156.
2009 A kalotaszegi legényes műfaji-funkcionális változatai. In: Kiss Gábor (szerk.): *Zenetudományi Dolgozatok 2009*. Magyar Tudományos Akadémia Zenetudományi Intézete, Budapest, 341–371.
KÜRTI László
1983 The Bachelors' Dance of Transylvania. *Arabesque* VIII. (VI) 8–14.
1987 Juhmérés és henderikázás Magyarlónán. *Ethnographia* XCVIII. (2–4) 385–393.
MARTIN György
1966 Egy erdélyi férfitánc szerkezeti sajátosságai. In: *A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának közleményei 23*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 201–219.
1967 Kalotaszegi legényes. *Táncművészeti Értesítő*. (3) 126–129.
1970–1972 *Magyar tánctípusok és táncdialektusok* I–III. Népművelési Propaganda Iroda, Budapest
1974 *A magyar nép táncai*. Corvina Kiadó, Budapest
1977 Egy improvizatív férfitánc struktúrája. In: Kaposi Edit – Pesovár Ernő (szerk.): *Tánctudományi Tanulmányok 1976–1977*. Magyar Táncművészek Szövetsége Tudományos Tagozata, Budapest, 264–300.
1979 Tánc. In: Ortutay Gyula (szerk.): *A magyar folklór*. Tankönyvkiadó, Budapest, 477–439.
1980 Rögtönzés és szabályozódás a magyar néptáncokban. In: Ortutay Gyula (szerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom XI–XII*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 411–449.
1990 Ugrós–legényes tánctípus. In: Dömötör Tekla (szerk.): *Magyar néprajz VI. Népzene, Néptánc, Népi játék*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 328–340.
2004 *Mátyás István 'Mundruc' Egy kalotaszegi táncos egyéniségvizsgálata*. Planétás Kiadó, Budapest
MOLNÁR István
1947 *Magyar tánchagyományok*. Magyar Élet Kiadó, Budapest
PESOVÁR Ferenc
é.n. *A magyar nép táncélete*. Népművelési Intézet, Budapest
SZENTIMREI Jenő
1969 „Jó estét, jó estét Csáki bírónénak." *Művelődés* XXII. (5) 39–40.

1.

1. A kendilónai legényes verseny.*

Mikor tizenhét éves vótam, akkor mentem el Kendilónára aratni. /.../ azt mondtam: elmenyek, ha megfizetik | a munkát, nekem búza meg kellett, osztán beállunk kivekötőnek. | Há amikor elmentünk, letőtt egy hét, s vasárnap. Nohát menjünk bé a táncba. Elmentünk a táncba, dehát nem táncoltunk, mer munkásruhába szigyeltem magamat, hogy táncoljak. Hazament a bátyám a jövő szombaton, akkor írtam egy levelet haza, hogy: az idesanyám küldjön el nekem egy rend ruhát, amivel ünnepnapon mentem a táncba odahaza. /.../ Hát abba vót nadrág, csizma kalap, mellény. /.../ Vasárnap reggel ügyesen felöltözök ... Elmentünk a templomba, utána kijöttünk, akkor: na menjünk a táncba! /.../ Fiuk, az odavalók mind táncoltak az egészen. Mind csak mondják: Hát te Mátyás, há mé nem jösztök táncolni, mé nem jöttök táncolni, hát éppen azt mondja az a Szallós Márton, hogy:

– Te, Mátyást hijjátok mer ő tud, de a többit ne hijjátok, a többiek nem tudtak táncolni legényest. /.../ Nahát mingyár már azt mondták, hogy megmondtam, hogy én tudok táncolni legényest akkor nem hattak békén, hát csak |: menjek :|. Felállok én is táncolni, akkor ők mind megállottak. /.../ Mikor látják, hogy nekikezdek táncolni, na azt mondták a fiuk: héj | ez nem úgy táncol mint mi, mind megállott az egész. | Nem táncoltak. Akkor azt mondja:/.../

– Álljak meg egy kisség, ne táncoljak! Gondolom: Mi a fene? Hát most mondják, hogy táncoljak, most mondják má mingyán, hogy ne is táncoljak na. Na jó hát nem táncolok, há lássuk mi lesz? | Akkor megállok egy kisség, az egyik fiú elszalad a román táncba. Mert, két tánc volt. A románoknak külön, azok táncoltak az ük táncikba. /.../ Aztán egyszer látom jön egy fiú egy román legénnyel, egy magyar legény és egy román legény.

M. Gy.: Olyan korúak mint István bácsi vagy idősebbek?

M. I.: Olyan forma legények voltak mind én, ők is olyan tizenhét–tizennyóc évesek, hát én is tizenhét éves voltam akkor. Mikor | béjönnek a táncba jön egy román legény bé a táncba, s állunk ott ketten szembe, nízzük egymást. Mondja a fiú nekem: hogy:

– Menjen, na táncoljon, mi csinálja – aszongya. Pont így mondta, ilyen, ilyen törött szóval, mer' nem tudta jól mondani tisztán magyarul, hogy na tessék táncoljon vagy menjen maga táncoljon hamarább, hanem azt mondja: Menjen na táncoljon, mi csinálja? Mondom: Menj te hamarább! Hát akkor már látta a fiú, hogy én nem fogtam hozzá, akkor ű persze, ű hozzáfogott táncolni. | Nekifog, s táncol ëggyet s akkor megáll. Gondoltam: ejnye hát ez, ez nem versenytánc! Szökdösött ű ott, úgy ahogy tüle kitőtt /.../: De gondoltam magamba ... Állj meg! Meg se közelítette az én táncomat. Gondoltam magamba .../.../: na megállja, mert te biztosan most csak markíroztál, hogy te így úgy (meg)...

M. Gy.: István bácsi mért mondja azt, hogy markirozott? Gyenge figurákat csinált?

M. I.: Nem, azért mert ez a szó úgy jön ki, hogy ha markírozok ő gondolja ű gyön csinál egy gyenge táncot hamarább, s akkor mikor látja, hogy én most táncolok ëgyet, akkor majd ű elégedett, aztán akkor táncol ëgyet olyant, hogy ű akkor lerak ingemet. Hátha versenytáncrul van szó, akkor, akkor mindenesetre az ember összeszedi a jobb figurákat, aztán megcsinálja, hogy a másik azt ne tudja csinálni. Se mikor megáll s gondoltam: má mindegy, te úgy táncoltál, ahogy táncoltál, de én úgy táncolok, ahogy tudok. | Én nem csinálom a gyenge figurát, csinálom a jobbakat. Nekikezdek aztán ügyesen táncolni. A zenészek mikor nekifogtak látták, hogy én nekifogtam táncolni. Még a nótát is kicserélte, már nem is azt húzta, amelyiket elsőbe. /.../ Aztán ügyesen muzsikáltak a zenészek, osztán akkor egy olyant, táncoltam ëgyet, hogy szoktuk mondani magyarosan: hogy le a kalappal. Amikor nekikezdtem, csináltam négy–öt figurát, má akkor azt mondta a fiú: nahát mongyátok meg neki, hogy én is megtanulom azokat a figurákat, s aztán akkor én is ugy fogok táncolni, mint ő. Akkor aval már ki is ment a szobából. Rendbe van. Én táncoltam, s mikor félbehagyom, mingyár elkezdte a zenészek a lassú csárdást. /.../ Na aztán aszongyák a fiúk: Na gyere Mátyás – aszongya. Hova, hova? A másik szobába. A másik szoba persze, kocsma vót. Az ëgyik fele volt ëgy o'an táncterem, a másik felibe ëgy kocsmahelység. Mikor bemenyek van ötven üveg sor az asztalon.

---

* A Mátyás Istvánnal készült interjú szövegét értelem szerint rövidítettem. Csak a versenyre vonatkozó részeket idézem. A kihagyásokat /.../ jelöltem. Az eredeti szöveget lásd Martin 2004. 80-83.

Persze ëgy láda sör, akkor olyan volt, egy láda sör ötven üveg sör vót. Ki van rakva az asztalra. /.../, aztán láttam ott van ötven üveg sör. Azt mondják a fiúk: Na Mátyás, maga ezt nyerte – aszongya – a tánccal! Mondom: Há' hogy? Úgyhogy mikor elmentem – aszongya – azután a fiú után, akit idehíttak, fogadtunk – aszongya – egy láda sörbe. De úgy, | hogy a vesztő fél nem iszik./.../ Ha én kell fizessek – aszondta –, hogy én megfizetem az ötven üveg sört, s ëgy kortyot së iszik belőle. De ha te kell (ő) megfizessed, akkor – aszongya – ő se iszik, de fizet. Hát rendbe van, na mondom jó, hát aztán mondom: Mér' hattátok, hogy elmenjen má mégis há akarhogy, nem kellett volna elmenjen, hogy ű ne igyík belőle. Mer' így vót a fogadás – aszongya. Na mondom – gyertek – mondom – igyunk. Én megiszok ëgy üveggel vagy kettővel, aztán gyertek bé – mondom – üljetek le az asztal mellé és megisszuk közösen. | Erre úgy is történt. Megittuk a sört, há' vót ott, | aki megigya, mer' ugye egy táncba sok fiú van. Megittuk aztán; csak táncoltunk tovább azután. De én mindig egyedül táncoltam legényest. Leültünk a táncossal ëgymás mellé. Mikor kezdtük a legényest, elkezdte a zenész a másik nótát, kezdte a legényest táncolni, akkor azt mondták a fiúk: Na Mátyás, most te táncolsz egyedűl, aztán majd mink. Nem akarták, nem akarták az én táncomat rontani, hogy ők ... Táncoltam egyet ügyesen egyedűl, osztán, akkor űk neki fogtak az egészen, osztán táncoltak űk, /.../

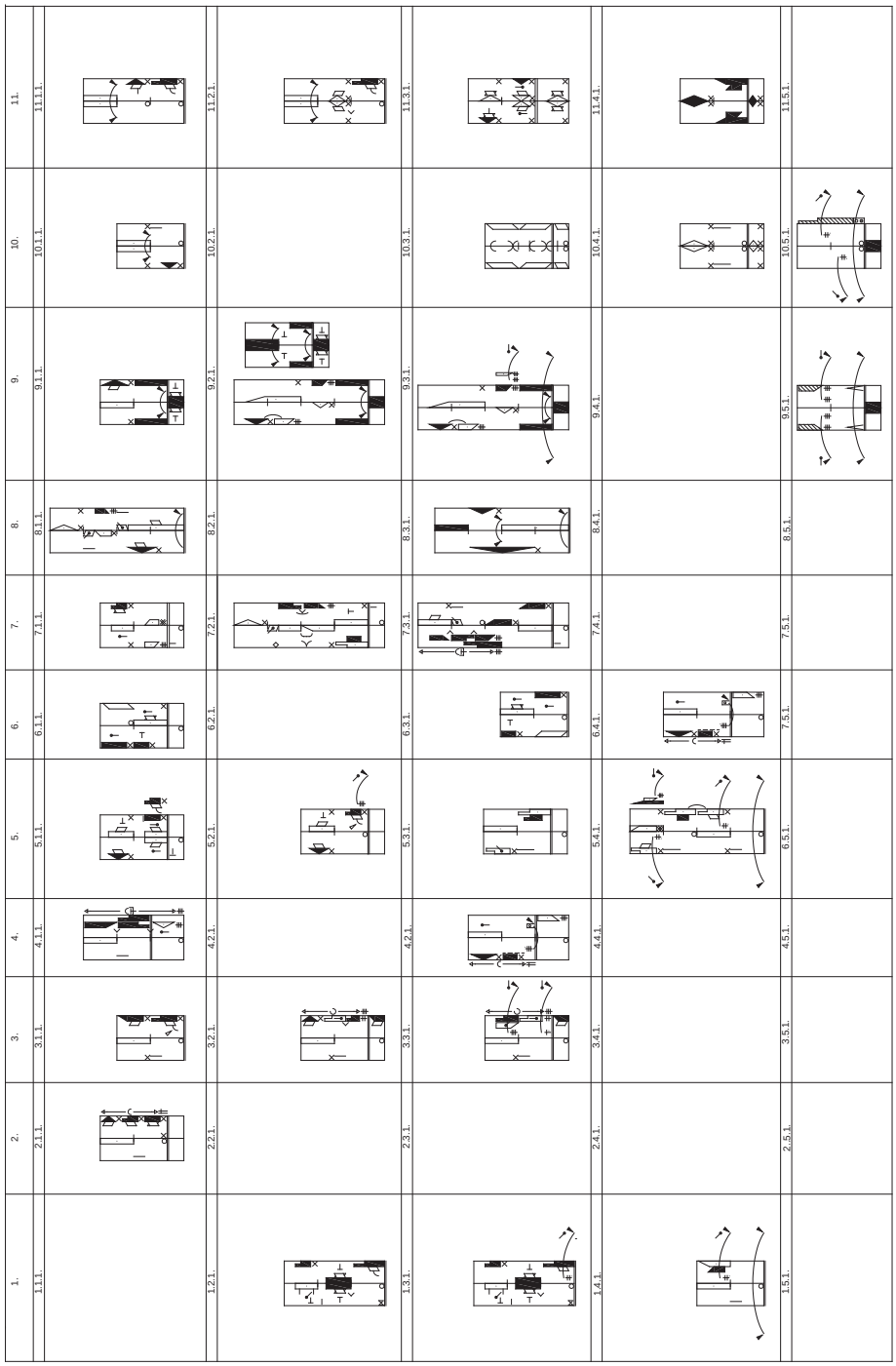
M. Gy.: Ilyen versenytánc többet nem fordult elő?

M. I.: Ilyen versenytánc több nem fordult elé, mer osztán |: már :| elíg volt | az egy verseny.

2.

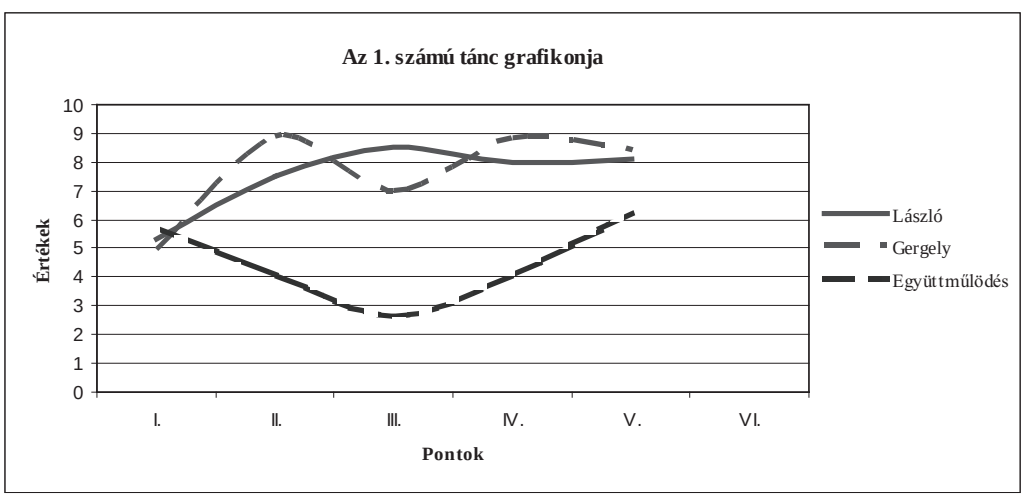
Motívum							
típus altípus		ütem szám	ritmus	plasztika	szerkezet	térhasználat	előfordulás
1.1.	1 2 2_{rc} 3	1 1 1 1		láblendítés (ll.) ll. talajérintéssel ll. bokázással ll. rugással	egyszerű egyszerű egyszerű egyszerű	em. irányváltó em. irányváltó em. irányváltó em. irányváltó	(1) *I.* 1,3,5, (1) *I.* 2,4, (1) *I.* 6, (2) *I.* 1-6.
3.1.	1 1_z 1_a	2 2 2		lábszárkörzés (lk.) lk. bokázózárlat lk. aprózással	bővített összetett (2) többszörösen összetett (2)	egyhelyben mozgó egyhelyben mozgó egyhelyben mozgó	(2) *III.* 3-6, (2) *III.* 7-8, (1) *III.* 3-6.
4.1.	1_z	2		ínfenés lk-sel	összetett (2)	egyhelyben mozgó	(1) *III.* 7-8.
9.2-3.	1 1_a 2 2_z	2 2 2 2		légbokázó (lb.) lb. átlépéssel lb.összetapsolással lb. öt. zárlat	összetett (2) összetett (2) összetett (2) összetett (2)	irányvált. oldaltmozg. irányvált. oldaltmozg. irányvált. oldaltmozg. irányvált. oldaltmozg.	(1) *II.* 3-6, (2) *II.* 3-6, (1-2) *V.* 3-6, (1-2) *V.* 7-8.
5.3.	1	2		ollós zárlat	összetett (2)	egyhelyben mozgó	(1)-(2) *I.* 7-8.
1.2.	1	2		aprózó nyitó	összetett (2)	egyhelyben mozgó	(2) *II.* 1-2, *III.* 1-2, *V.* 1-2.
7.2	1	2		előrevágó nyitó	összetett (2)	egyhelyben mozgó	(2) *IV.* 1-2.
7.3.	1 2	2 2		átlépő nyitó (ány.) ány. hátralépéssel	összetett (2) összetett (2)	em. irányváltó em. irányváltó	(1) *II.* 1-2. *IV.* 1-2- *V.* 1-2. *III.* 1-2.
9.3.	1 1_v	2 2		oldalt-elölcsapó oldalt-sarokcsapó	összetett (2) összetett (2)	em. irányváltó em. irányváltó	(1)-(2) *IV.* 5-6, (1) *IV.* 3-4.
10.5	1 1v	2 2		lentcsapó lcs. eltolva	összetett (2) összetett (2)	egyhelyben mozgó egyhelyben mozgó	(1) *IV.* 7-8. (2) *IV.* 7-8.
9.5	1	2		nagyugró	bővített	egyhelyben mozgó	(2) *II.* 7-8.

3.


11.
11.1.1.
11.2.1.
11.3.1.
11.4.1.
11.5.1.
10.
10.1.1.
10.2.1.
10.3.1.
10.4.1.
10.5.1.
9.
9.1.1.
9.2.1.
9.3.1.
9.4.1.
9.5.1.
8.
8.1.1.
8.2.1.
8.3.1.
8.4.1.
8.5.1.
7.
7.1.1.
7.2.1.
7.3.1.
7.4.1.
7.5.1.
6.
6.1.1.
6.2.1.
6.3.1.
6.4.1.
6.5.1.
5.
5.1.1.
5.2.1.
5.3.1.
5.4.1.
5.5.1.
4.
4.1.1.
4.2.1.
4.2.1.
4.4.1.
4.5.1.
3.
3.1.1.
3.2.1.
3.3.1.
3.4.1.
3.5.1.
2.
2.1.1.
2.2.1.
2.3.1.
2.4.1.
2.5.1.
1.
1.1.1.
1.2.1.
1.3.1.
1.4.1.
1.5.1.

4.

Folyamat Ft. 0690.19 Türe T: László György (1), Gergely Ferenc (2)								
Pont	Táncos	Pontszerkezet	Motívumtartalom	Mot. egyezés	Térhasználat		Dinamikai ért.	
		Ritmika			Irány	Kont.	Σ1	Σ2
I.	1.	a a a_vb	1.1.2; 1.1.2; 1.1.2; 5.3.4	◡◡◡◡	♂	»«	5,3	5,7
	2.	a a a b	1.1.2; 1.1.2; 1.1.2; 5.3.4		♂		5	
II.	1.	a b b b_z	7.3.4; 9.3.4; 9.3.4; 9.5.3	≠ ◡◡ ~	→∩	»«	7,5	4
	2.	a b b c	1.3.4; 9.3.4; 9.3.4; 9.5.3		←∩		8,9	
III.	1.	a b b c	7.3.4; 3.2.5; 3.2.5; 4.1.4	≠ ~ ~ ≠	⌂	»«	8,5	2,6
	2.	a b b b_z	1.3.4; 3.2.3; 3.2.3; 3.2.4		⌂		7	
IV.	1.	a b b b_z	7.3.4; 9.3.3; 9.3.4; 9.3.4	≠ ~ ◡ ~	⌂	> <	8	4
	2.	a b c c_z	1.3.4, 9.3.4; 9.3.4;9.3.4		←♂		8,8	
V.	1.	a b b b_z	7.3.4; 9.3.4; 9.3.4; 9.3.4	≠ ◡◡◡	∩	≥ ≤	8,1	6,2
	2.	a b b b_z	1.3.4; 9.3.4; 9.3.4; 9.3.4		∩		8,4	
VI.	1.		Kilép a táncból					
	2.		Kilép a táncból					



Jel- és számítás magyarázat

1./A pontszerkezet dinamikai számítása az egyszerűbbtől a bonyolultabb felé emelkedik:

1 = a a a a; 1,5 = a a a a$_z$; 2 = a a a b; 2,5 = a a a$_v$b; 3 = a b b b$_z$; 3,5 = a b c b$_z$, 4 = a b b c, a b b$_v$c; 4,5 = a b c c$_z$; 5 = a b c d.

2./ A motívumtartalom első rendszáma katalógus oszlopának a számát, a második rendszám pedig a sorban elfoglalt helyét mutatja. Ez a szám ugyanakkor a plasztikai értékét megadja a motívumnak, mert a lentebbi sorokban található motívumok nagyobb dinamikai és plasztikai hatásfokkal rendelkeznek. A harmadik rendszám a motívumok szerkezetéről és dinamikai értékeiről tájékoztatnak: 1 = gyökszerűen ismételt motívummag, 2 = egyszerű motívum, 3 = bővítetett motívum, 4 = összetett motívum, 5 = többszörösen összetett motívum.

3./ A ritmuselemek dinamikai értékmutatói:

1 = ♩ , ♫, ♬, ♬ etc.;
2 = ♩♫, ♫♩ etc.;
3 = ◡♫, ◡♬, ◡♬♬ etc;
4 = ♪♩ ♪♬♩.
4,5 = ♪♩ ♪♫;
5 = ◡♪♩ ♪◡♬.

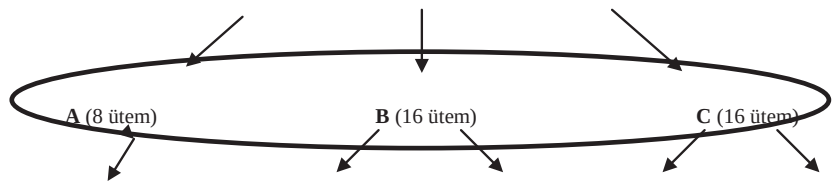
4./ A motívumegyezés jelei és dinamikai értékei: ≠ = eltérő (0); ~ = variáltan megfelelő (1); ≈ = szimmetrikusan variáltan megfelelő (2); ÷ = megfelelő (3); ₪ = szimmetrikusan megfelelő (4).

5./ A térhasználat–irány jelei: ⌂ = helyben, ↑ = előre, ↓ = hátra, ← = balra, → = jobbra, ↕ =előre–hátra, ↔ = balra–jobbra, ♂ = helyben irányváltó, ∩ = íven irányváltó.

6./ A kontaktus jelei: < > = külön, > < = szemben, »« = rézsút szemben, ≥ ≤ = szemben összeütéssel. A kontaktus dinamikai értékei: 1 = kapcsolat hiánya, 2 = kapcsolat megléte.

7./ Σ1 = a szakasz dinamikai értékeinek átlaga, Σ2 = az együttműködés értékeinek az átlaga.

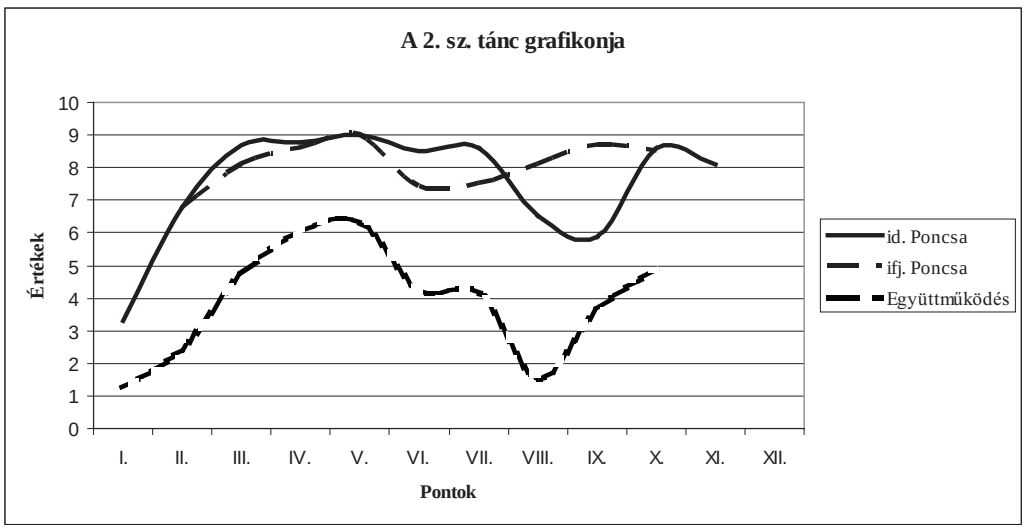
5.



Szakasz (pont)	(1)	*I.* a a a_v b	*II.* a b b b_v	*III.* a b b c	*IV.* a b b c	*V.* a b b b_z
	(2)	a a a b	a b b c	a b b c	a b c d	a b b b_z
Motívum	(1)	$\alpha_1\alpha_2\,\alpha_1\,\alpha_2\,\alpha_1\,\alpha_{ze}\,\varepsilon_1$	$\theta_1\,\delta_1\,\delta_1\,\delta_{2z}$	$\theta_2\,\beta_3\,\beta_3\,\gamma_1$	$\theta_1\,\iota_2\,\iota_1\,\kappa_1$	$\theta_1\,\delta_2\,\delta_2\,\delta_{2z}$
	(2)	$\alpha_3\,\alpha_3\,\alpha_3\,\alpha_3\,\alpha_3\,\alpha_3\,\varepsilon_1$	$\zeta_1\,\delta_1\,\delta_2\,\lambda_1$	$\zeta_1\,\beta_1\,\beta_1\,\beta_z$	$\eta_1\,\delta_{1b}\,\iota_{1v}\,\kappa_{1v}$	$\zeta_1\,\delta_2\,\delta_2\,\delta_{2z}$

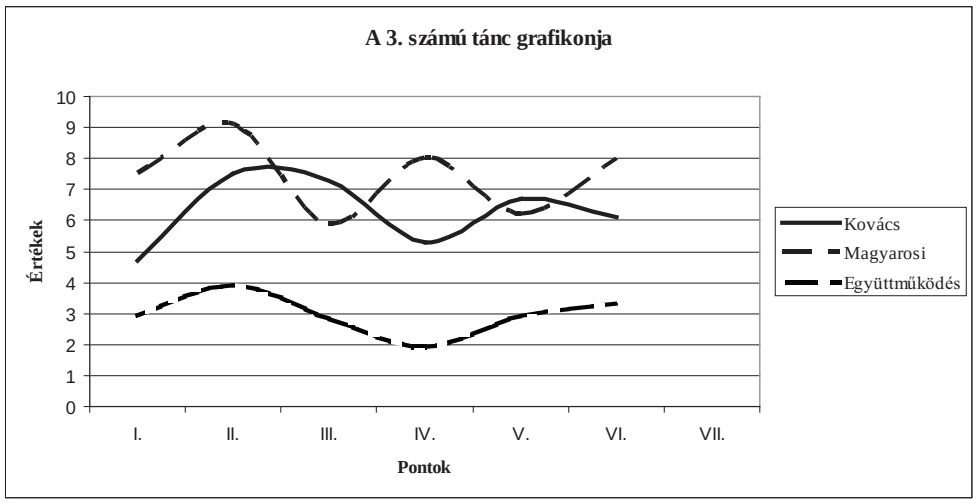
6.

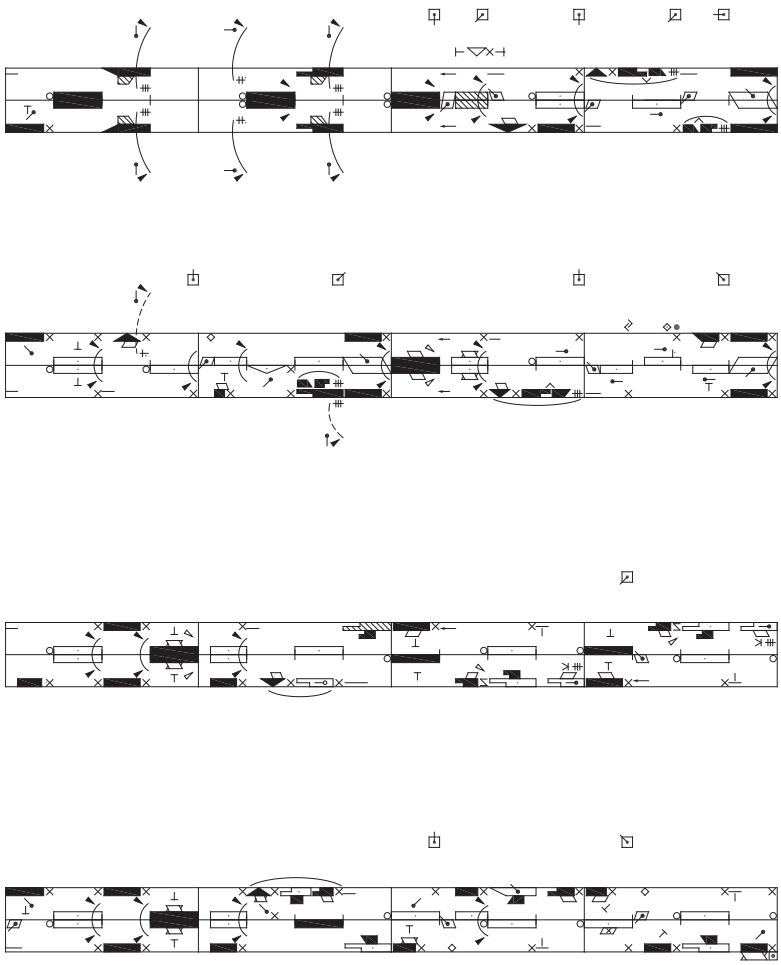
Folyamat Ft. 0688.09. Bogártelke T: id. Fekete János (1), ifj. Fekete János (2) "Poncsák"								
Pont	Táncos	Pontszerkezet	Motívumtartalom	Mot. egyezés	Térhasználat		Dinamikai ért.	
		Ritmika			Irány	Kont.	Σ1	Σ2
I.	1.	x x a av	Belép a táncba. 1.1.2; 1.1.2; 1.1.2.	≠ ≠	♂	»«	3,3	1,2
		♩ ♫ ♩. ♪ ♩ ♪ ♩ ♪ ♩. ♪						
	2.		A pont végén belép a táncba					
II.	1.	a a avb	1.1.2; 1.1.2; 1.1.4; 1.1.4	÷ ≈ ≠ ≠	♂	»«	6,8	2,4
		◡♪ ♪ ♩ ♪ ♩ ♪ ♪ ♩ ♪ ♪ ♩ ♪ ♪ ♩ ♪ ♪ ♩ ♪ ♪ ♩ ♬ ♩ ♬ ♩ ♩						
	2.	a avb c	1.2.2; 1.1.4; 3.2.4; 9.3.4		♂		6,8	
		◡♪ ♪ ♩ ♪ ♩ ♪ ♪ ♩ ♪ ♪ ♩ ♬ ♩ ♬ ♩ ♬ ♩ ♬ ♩ ♩						
III.	1.	a b b c	7.3.4; 9.3.4; 9.3.4; 9.5.4	~ ÷ ÷ ≠	∩	»«	8,7	4,7
		♫ ♬ ♩ ♬ ♫ ♩ ♩ ♫ ♩ ♩ ♫ ♩ ♬ ♩						
	2.	a b b bz	7.3.4; 9.3.4; 9.3.4; 9.3.4		∩		8,1	
		♫ ♬ ♩ ♫ ♬ ♩ ♫ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♫ ♬ ♩ ♩ ♩						
IV.	1.	a b b c	7.3.4; 9.3.4; 9.3.4; 9.5.3	~ ÷ ÷ ÷	∩	»«	8,8	6
		♫ ♬ ♩ ♬ ♫ ♩ ♩ ♫ ♩ ♩ ♫ ♩ ♬ ♩						
	2.	a b b c	7.3.4; 9.3.4; 9.3.4; 9.5.3		∩		8,6	
		♫ ♬ ♩ ♫ ♬ ♩ ♫ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♫ ♬ ♩ ♩ ♩						
V.	1.	a b b c	7.3.4; 10.4.4; 10.4.4; 1.3.4	~ ÷ ÷ =	↕	> <	9	6,3
		♫ ♬ ♩ ♪ ♪ 𝅘𝅥𝅯 ♬ ♩ ♪ ♪ ♩ ♬ ♬ ♩ ♫ ♩						
	2.	a b b c	7.3.4; 10.4.4; 10.4.4; 1.3.4		↕		9	
		♫ ♬ ♩ ♪ ♪ 𝅘𝅥𝅯 ♬ ♩ ♪ ♪ ♩ ♬ ♬ ♩ ♫ ♩						
VI.	1.	a b b c	7.3.4; 9.3.4; 9.3.4; 1.4.4	~ ÷ ≠ ≠	∩	> <	8,5	4,2
		♫ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♩ ♩						
	2.	a b b bz	7.3.4; 1.4.2; 1.4.2; 1.4.3		⌂		7,4	
		♫ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♩ ♩						
VII.	1.	a b c d	7.3.4; 9.3.4; 1.3.2; 5.4.4	~ ≠ = ~	⌂	> <	8,6	4,1
		♫ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♩ ♩						
	2.	a b b c/	7.3.4; 1.3.2; 1.3.2; 1.4.4		⌂		7,5	
		♫ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♫ ♩						
VIII.	1.	a a a b	8.1.4; 8.1.4; 8.1.4; 1.3.4	≠ ≠ ≠ ≠	↔	»«	6,5	1,5
		♩ ♫ ♩ ♬ ♩ ♫ ♩ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♩ ♩						
	2.	a b b c	7.3.4; 2.1.5; 2.1.5; 9.3.4		♂		8,1	
		♫ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♪ ♪ ♩ ♬ ♬ ♩ ♪ ♪ ♩ ♬ ♬ ♩ ♫ ♩						
IX.	1.	a b b c	7.3.4; 11.1.1; 11.1.1; 6.3.4	~ ~ ~ ≠	⌂	> <	5,9	3,6
		◡♪ ♪ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♪ ♪ ♩ ♩ ♩						
	2.	a b b c	7.3.4; 11.3.4; 11.3.4; 4.3.4		∩		8,7	
		♫ ♬ ♩ ♪ ♪ 𝅘𝅥𝅯 ♪ ♩ ♬ ♬ ♩ ♪ ♪ ♩ ♬ ♬ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩						
X.	1.	a b b_vc	7.3.4; 9.14; 9.3.4; 10.5.4	~ ≈ ÷ ≠	∩	»«	8,6	4,9
		♫ ♬ ♩ ♫ ♩ ♩ ♩ ♫ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♫ ♩						
	2.	a b b c	7.3.4; 11.3.4; 11.3.4; 4.3.4		∩		8,5	
		♫ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♩ ♩						
XI.	1.	a b b b_z	7.3.4; 9.3.4; 9.3.4; 9.3.4	≠	♂		8,1	
		♫ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩ ♬ ♬ ♩						
	2.		7.2.4.; Kilép a táncból					
		♪ ♩ ♪						
XII.	1.		Kilép a táncból					
	2.							


A 2. sz. tánc grafikonja
Értékek
10
9
8
7
6
5
4
3
2
1
0
I.
II.
III.
IV.
V.
VI.
VII.
VIII.
IX.
X.
XI.
XII.
Pontok
id. Poncsa
ifj. Poncsa
Együttműködés

7.

Folyamat Ft. 0512.03. Méra T: Kovács Márton (1), Magyarosi János „Zsiga”(2)								
Pont	Táncos	Pontszerkezet	Motívumtartalom	Mot. egyezés	Térhasználat		Dinamikai ért.	
		Ritmika			Irány	Kont.	Σ1	Σ2
I.	1.	a a a a_z	5.2.1; 5.2.2; 5.2.2; 5.2.4	≠ ≈ ≈ ≠	⌂♂	< >	4,7	2,9
		♫♫ |♫♫ |♫♫ |♫♫|♫♫ |♫♫ |♫♫|♩ ♩						
	2.	a b c d	7.3.4; 11.1.2; 5.2.1; 2.1.4		⌂		7,5	
		♪♩♪|♫♫ |♫♫ |♫♫|♫♫ |♫♫|♩♫♫|♪♩♪						
II.	1.	a b b b_z	7.2.4; 9.2.4; 9.2.4; 9.1.4	≠₪₪ ≠	∩	< >	7,5	3,9
		♫♫ |♫♫ |♫♫|♩ ♫| ♫♫|♩ ♫|♩♫♫|♩ ♩						
	2.	a b b c	6.3.4; 9.3.4; 9.3.4; 10.5.4		∩		9,1	
		◡♪♩♪|♩♫♫|♫♫|♩ ♫|♫♫ |♩ ♫|♫♫|♫ ♩						
III.	1.	a b c d	7.2.4; 4.1.4, 2.1.4; 9.1.4	~ ≈ ≠ ≠	∩ ⌂	< >	7,3	2,8
		♪♩♪|♫♫|♩♫♫ |♫♫|♩♫♫ |♫ ♩|♩♫♫|♩ ♩						
	2.	a b b c	7.3.4; 4.1.2; 4.1.2; 2.01.4		⌂		5,9	
		♪♩♪|♩♫♫ |♫♫|♫♫ |♫♫ |♫♫|♩♫♫|♫ ♩						
IV.	1.	a b c d	7.2.4; 5.1.1; 6.1.1; 9.1.4	~ ≠ ≠ ≠	↕	< >	5,3	1,9
		♫♫ |♫♫ |♫♫ |♫♫ |♫♫|♫♫|♩♫♫ |♩ ♩						
	2.	a b b c	7.3.4; 5.3.3; 5.3.3; 9.3.4		↑		8	
		◡♪♩♪|♫♫ | ♫♫ | ♫♫ |♫♫ |♫♫|♩♫♫|♫ ♩						
V.	1.	a b c b_z	7.2.4; 9.1.4; 5.3; 9.1.4	~ ≠ ~ ≠	∩ →	< >	6,7	2,9
		♫♫ |♫♫|♩♫♫ |♫♫ |♫♫ |♫♫|♩♫ ♩ |♩♫ ♩						
	2.	a b c b_z	7.3.4; 5.2.2; 11.1.2; 5.2.4		⌂		6,2	
		◡♪♩♪|♩♫♫ |♫♫ |♫♫ |♫♫ |♫♫ |♩ ♩						
VI.	1.	a b c d	7.2.4.; 5.1.4; 9.1.4; 3.2.4	~ ≠ ₪ ≠	↑ ∩	< >	6,1	3,3
		♫♫ |♫♫ |♫♫ |♫♫ |♫♫ | ♩ ♫|♩♫ ♩ |♩ ♩						
	2.	a b c c_z	7.2.4; 2.1.4; 9.3.4; 9.3.4		↑ ∩		8	
		|♩♫♫ |♫♫ |♩♫♫| ♩ ♫|♫♫ |♩ ♫|♫♫ |♩ ♩						
VII.	1.		Kilép a táncból					
	2.		Kilép a táncból					

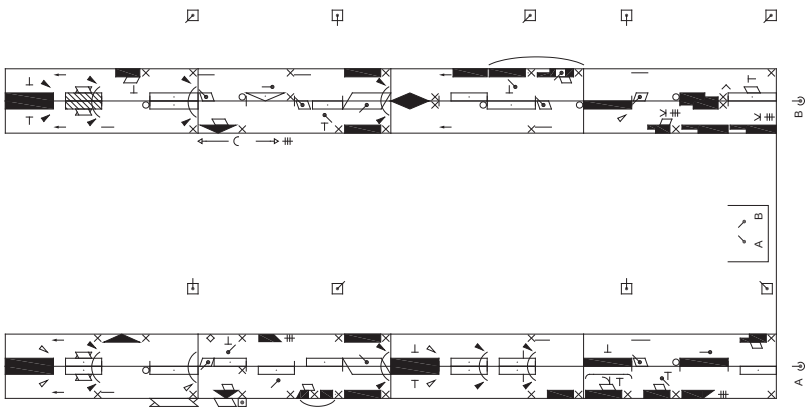

A 3. számú tánc grafikonja
10
9
8
7
6
5
4
3
2
1
0
Értékek
I.
II.
III.
IV.
V.
VI.
VII.
Pontok
Kovács
Magyarosi
Együttműködés



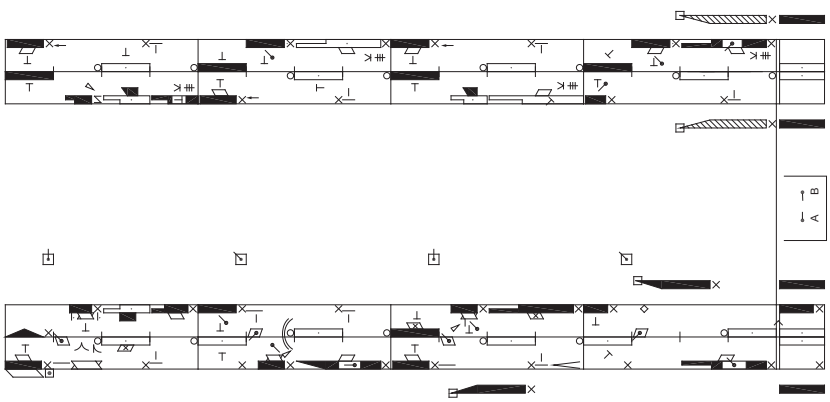
2. pont 5-8. ütem

1. pont 5-8. ütem

Ft.690.19

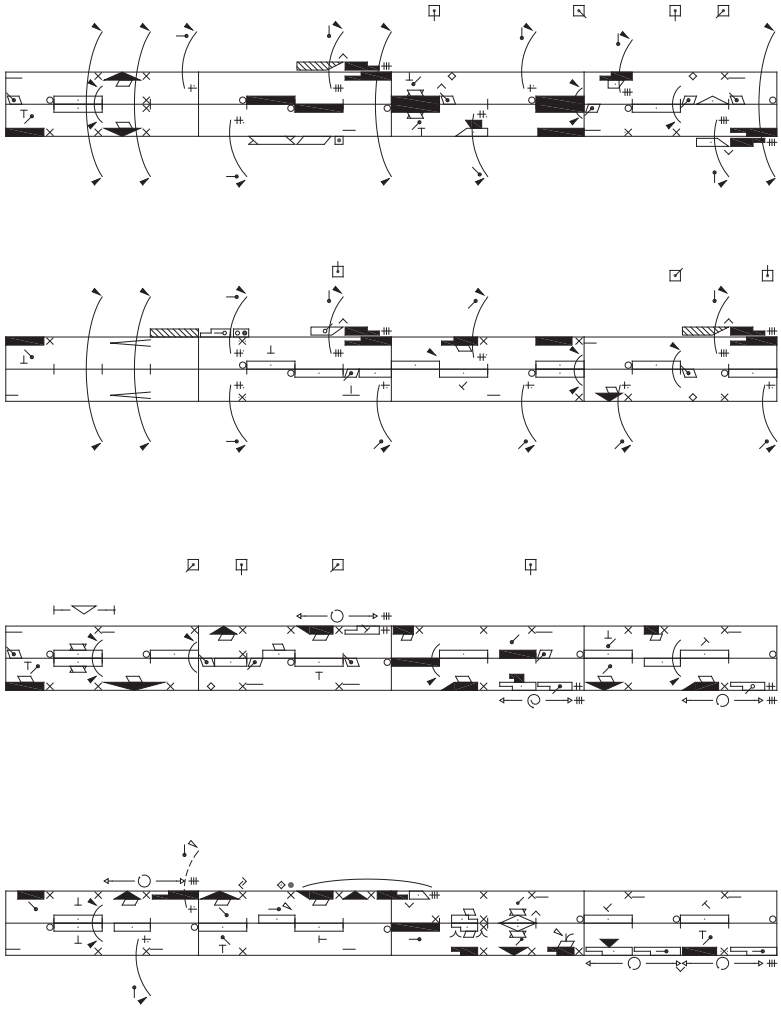


2. pont 1-4. ütem



1. pont 1-4. ütem

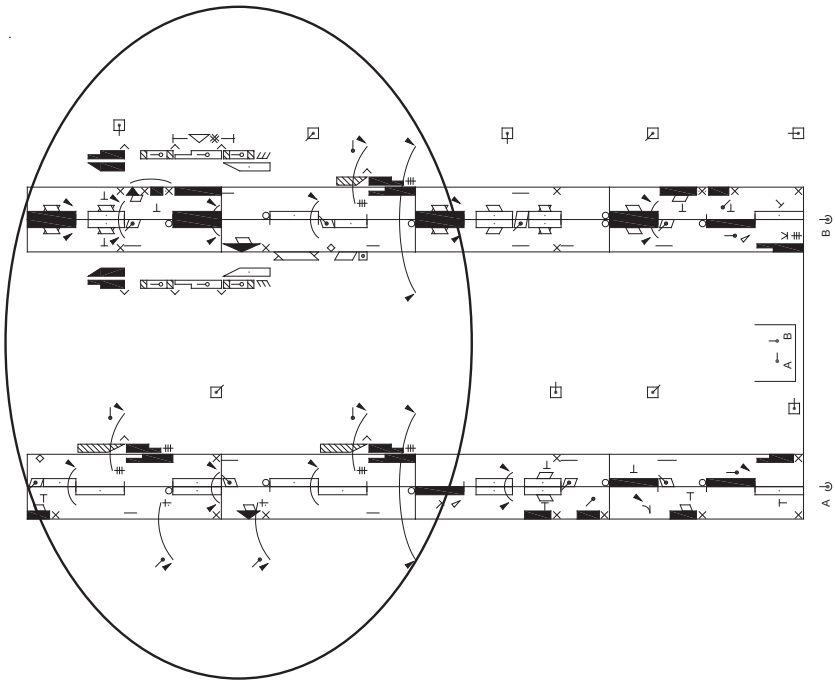
Ft.690.19



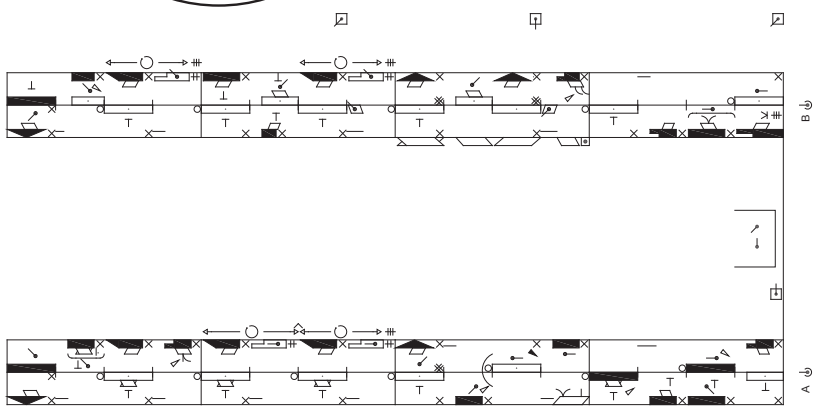
4. pont 5-8. ütem

3. pont 5-8. ütem

Ft.690.19

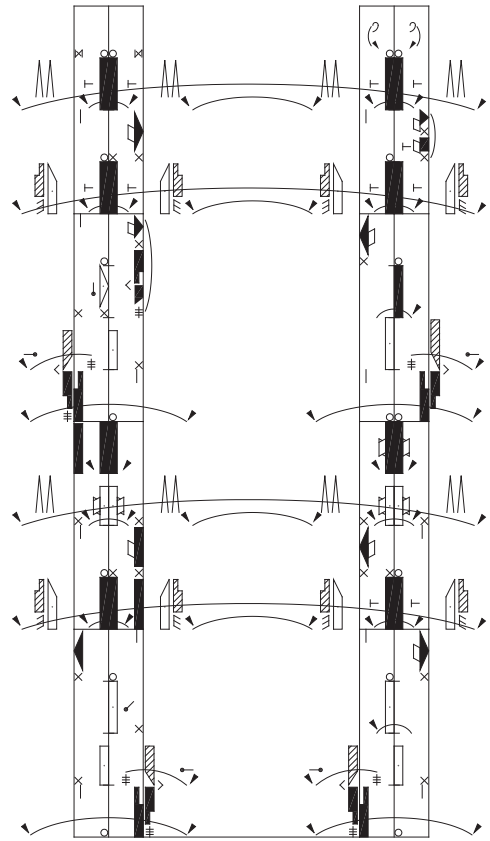


4. pont 1-4. ütem



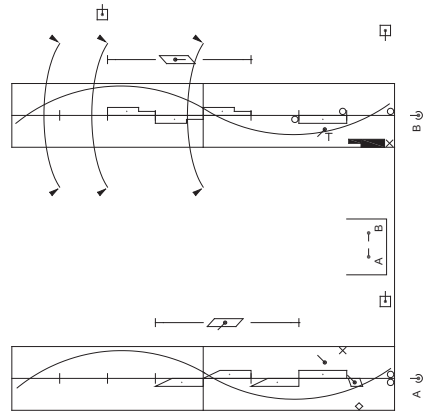
3. pont 1-4. ütem

Ft.690.19

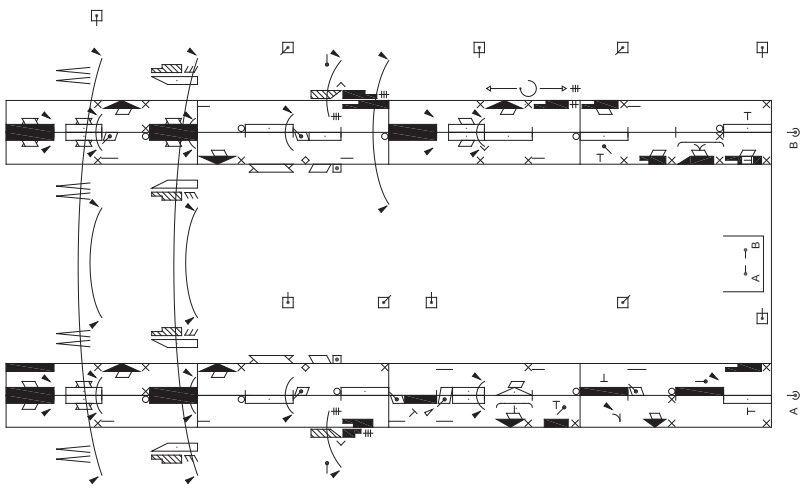


Ft.690.19

5. pont 5-8. ütem

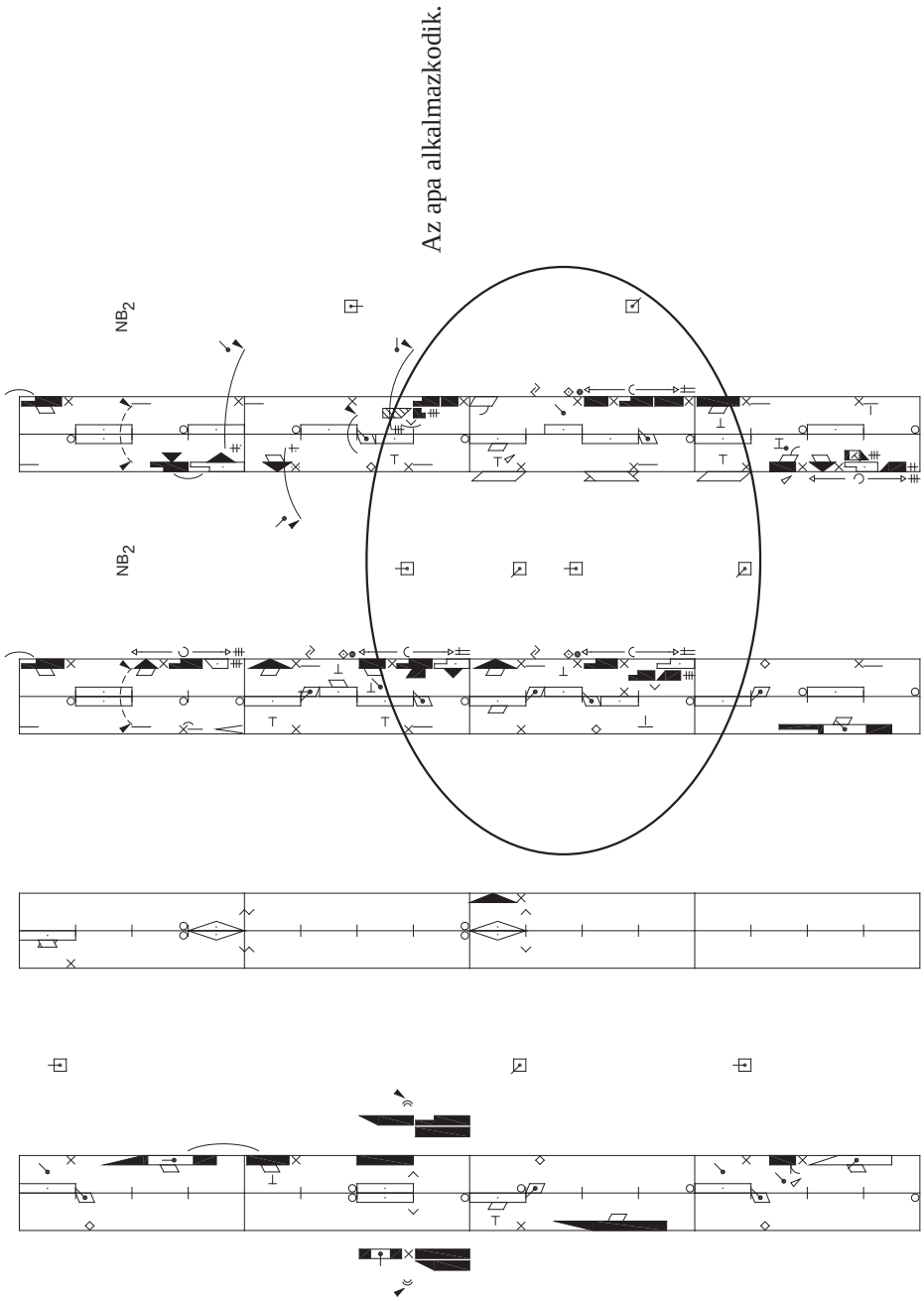


Kilépés a táncból.



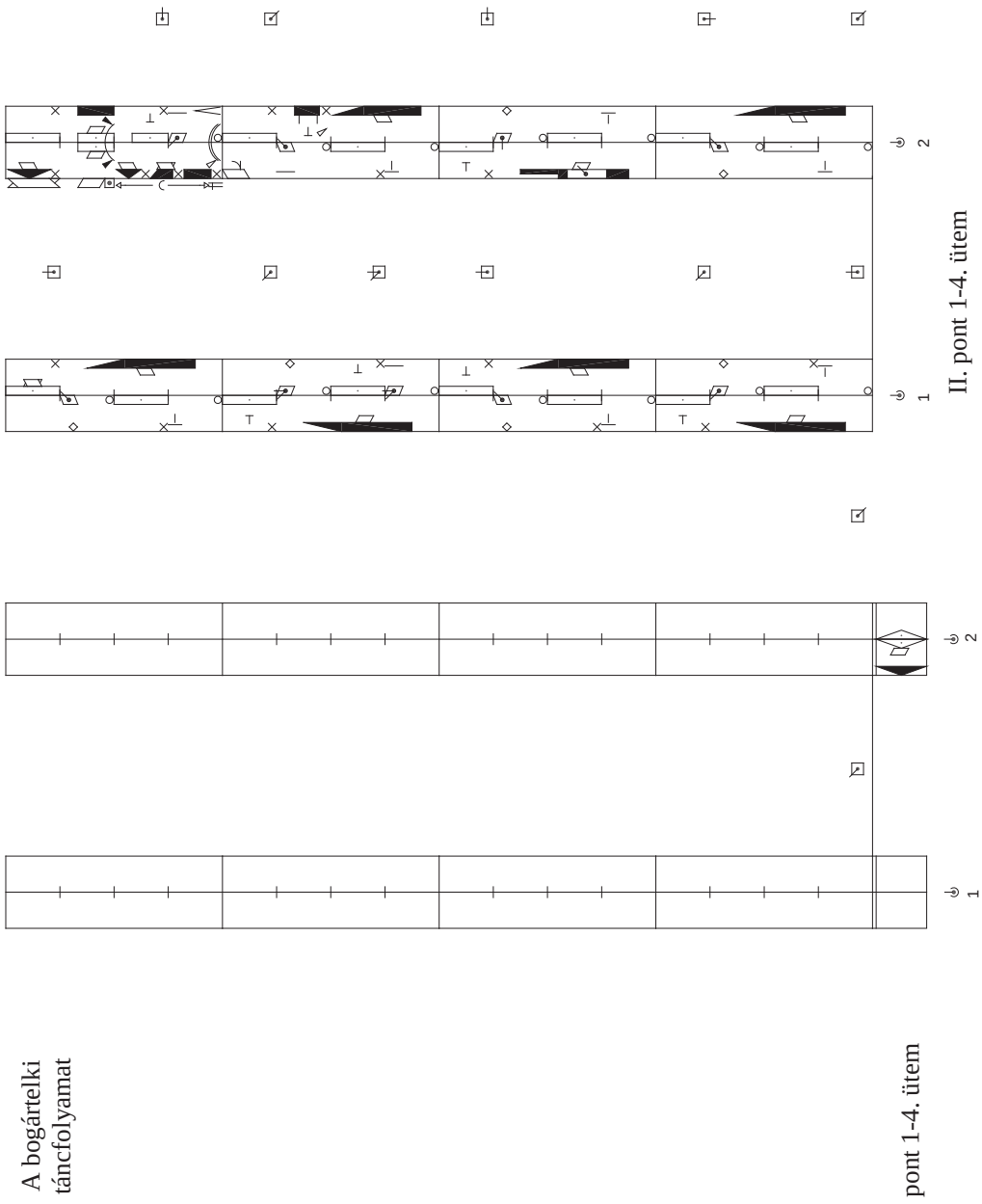
5. pont 1-4. ütem

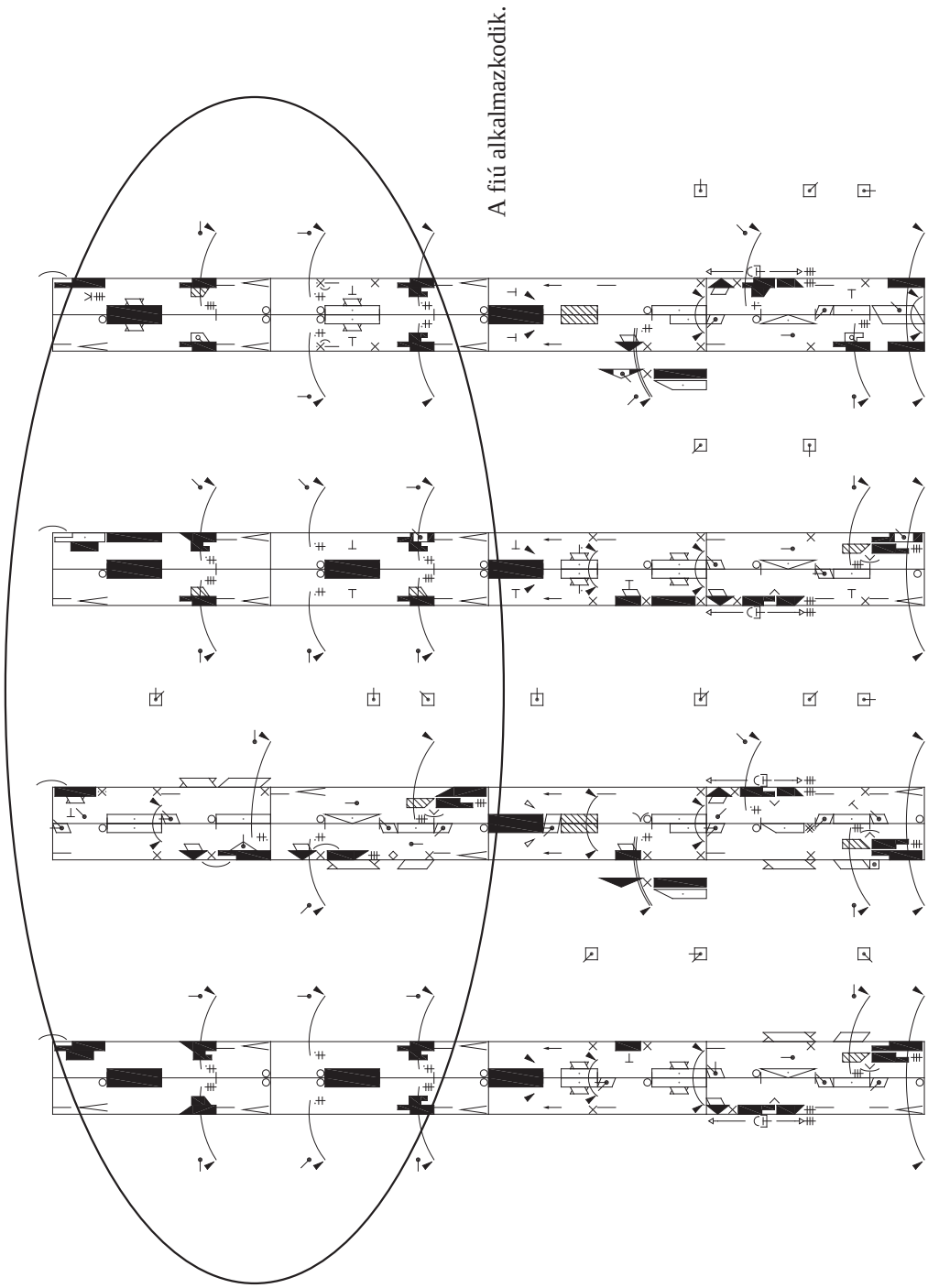
Ft.690.19

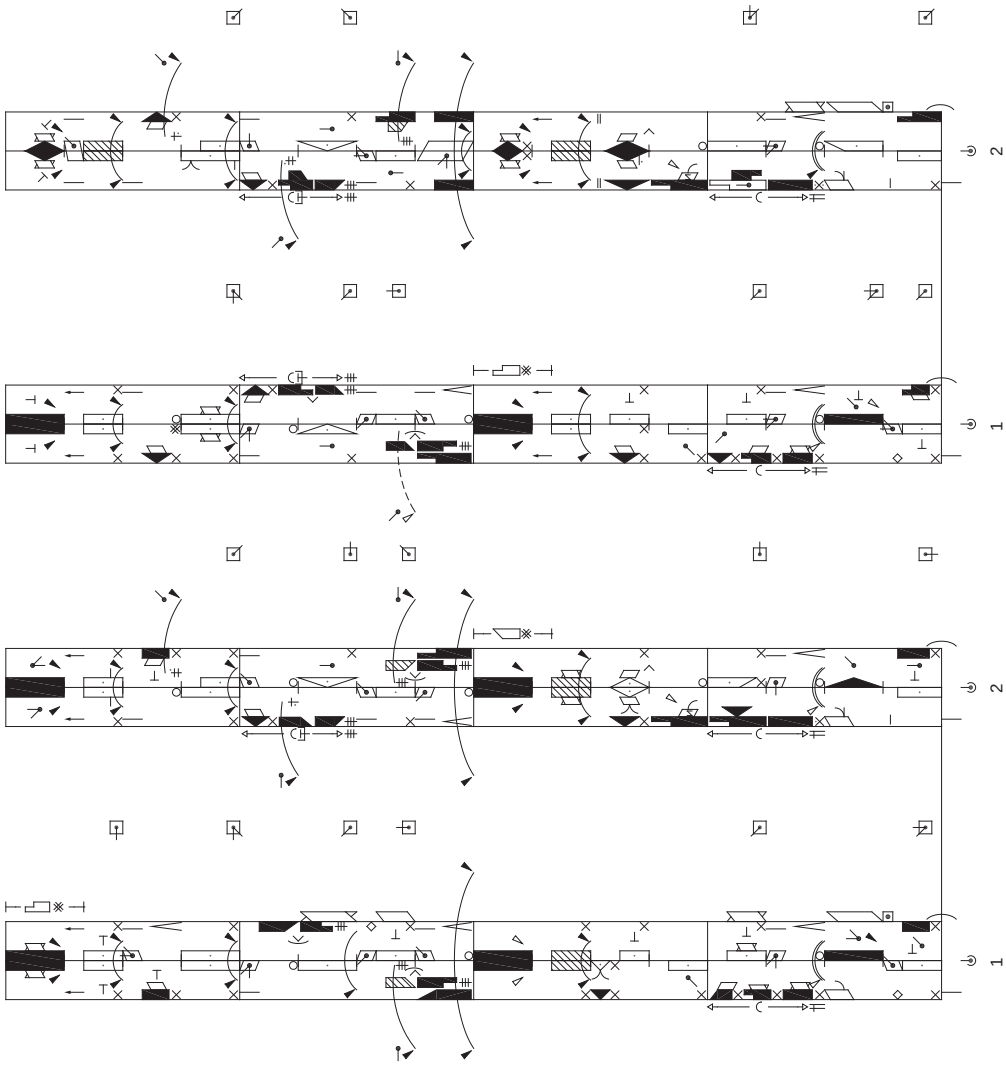


II. pont 5-8. ütem

I. pont 5-8. ütem

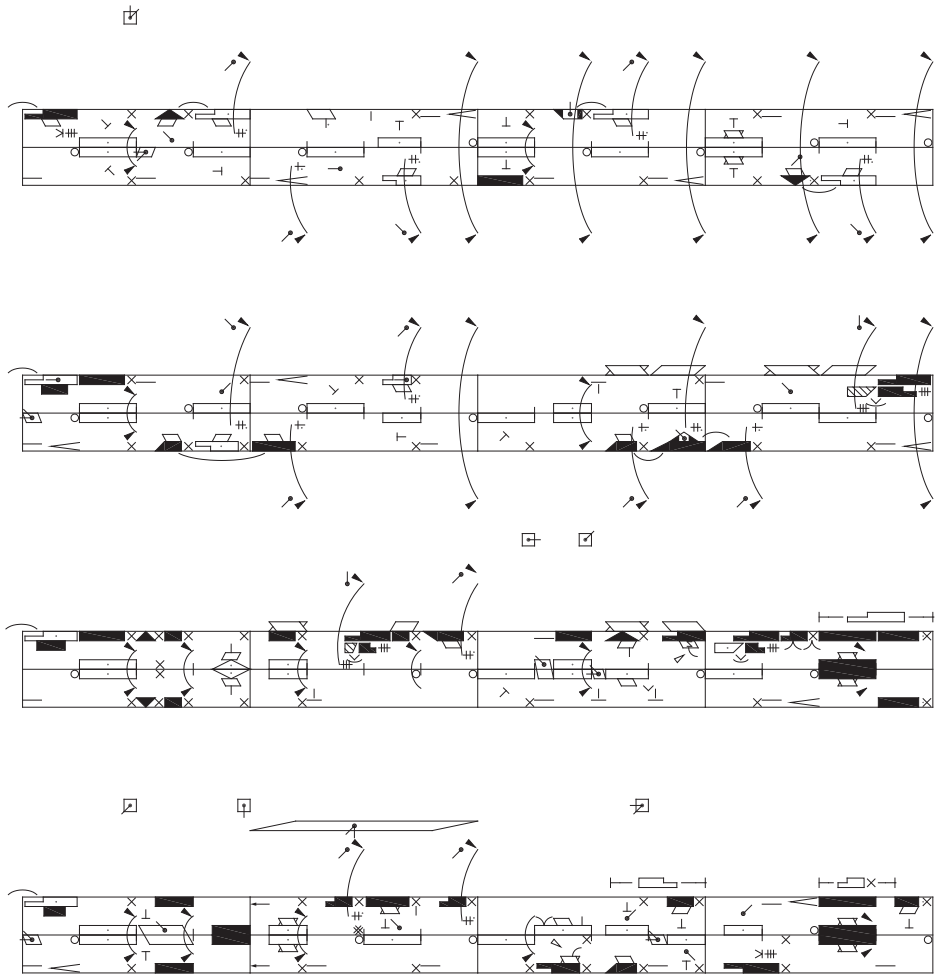

A bogártelki
táncfolyamat
I. pont 1-4. ütem
II. pont 1-4. ütem


A fiú alkalmazkodik.
IV. pont 5-8. ütem
III. pont 5-8. ütem



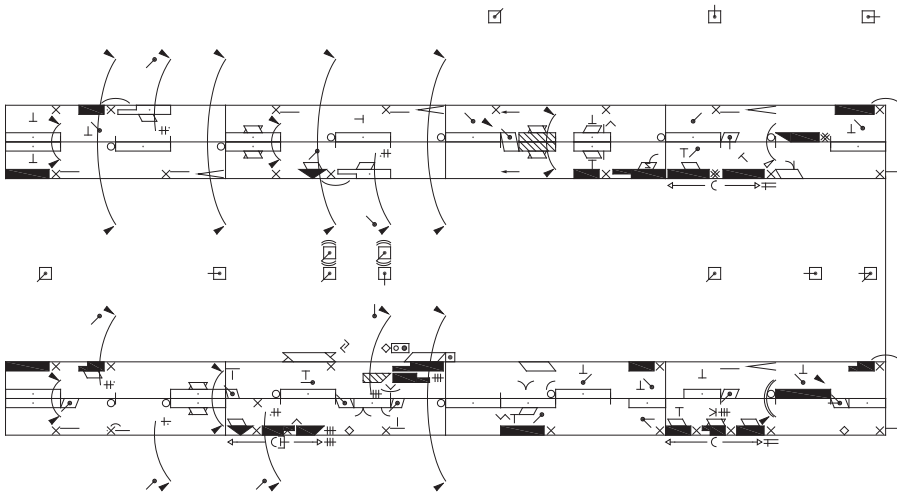
IV. pont 1-4. ütem

III. pont 1-4. ütem

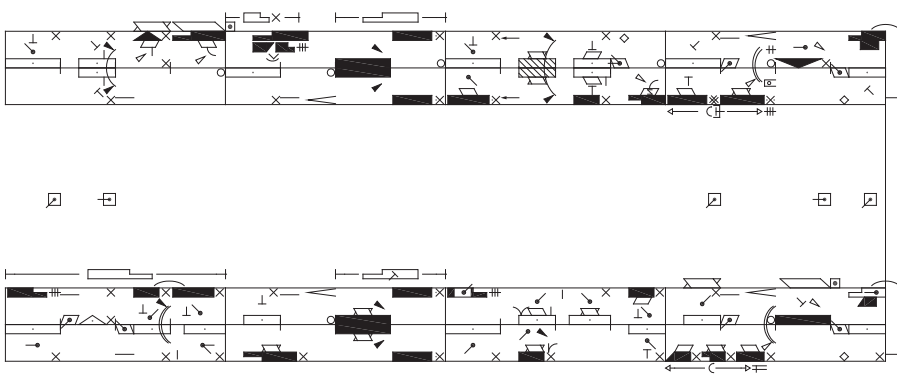


VI. pont 5-8 üteme

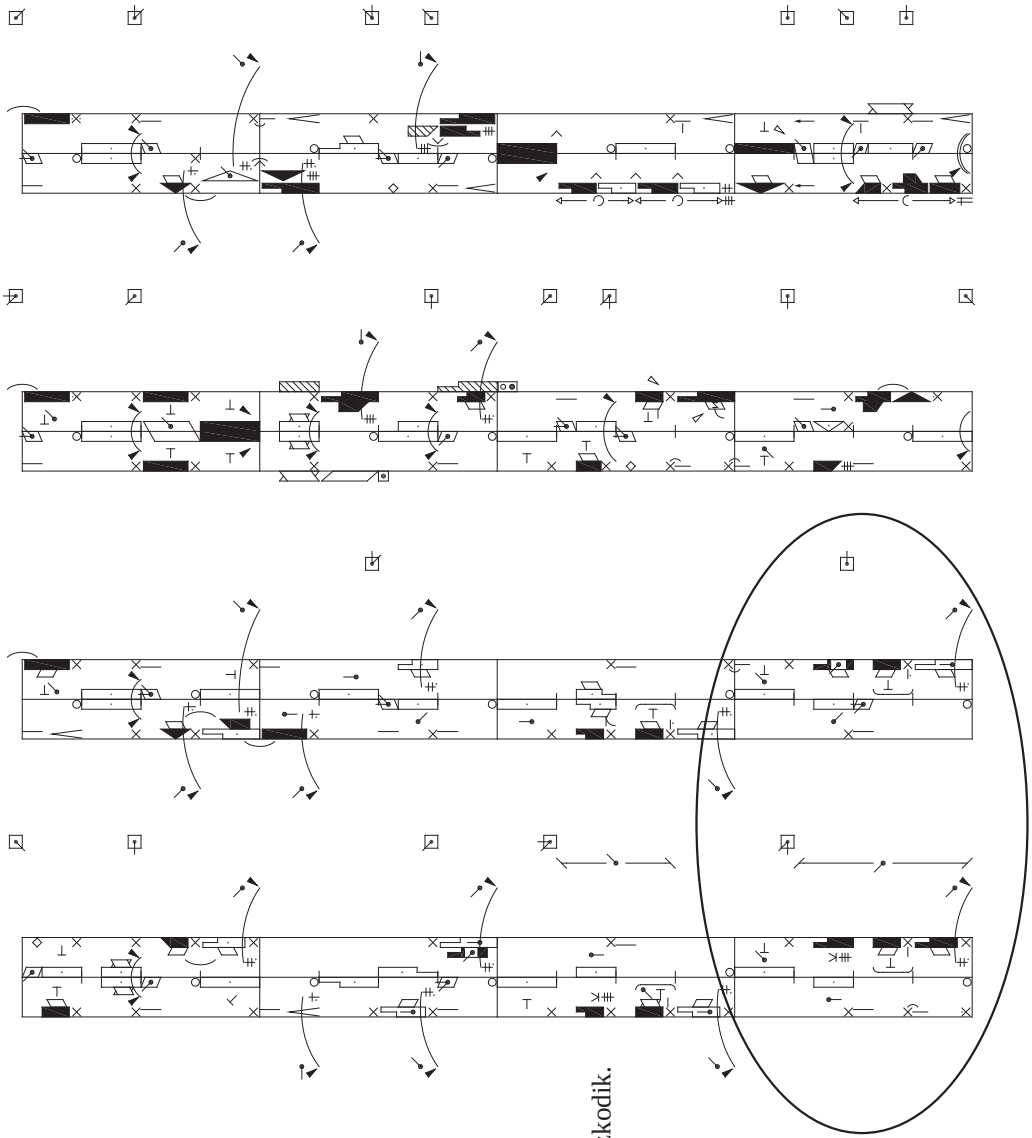
V. pont 5-8 üteme



VI. pont 1-4 üteme



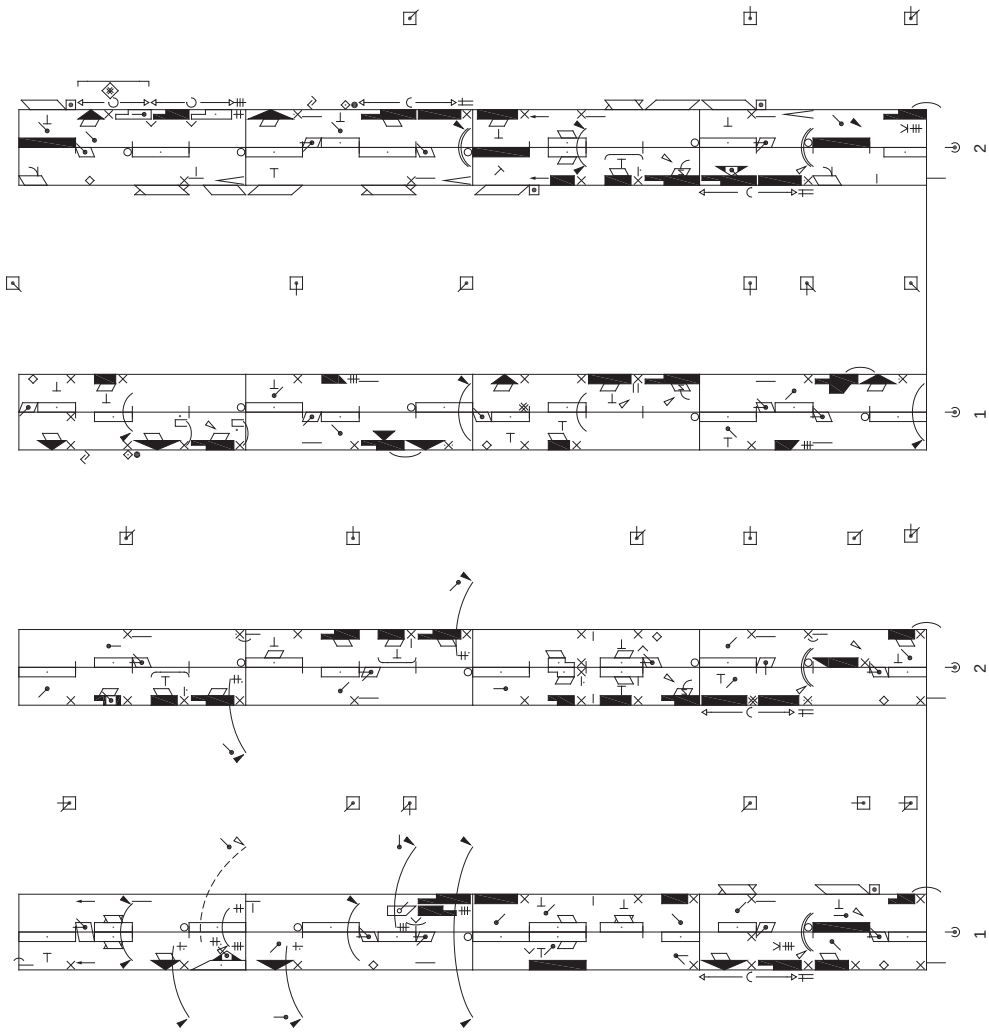
V. pont 1-4 üteme



VIII. pont 5-8 üteme

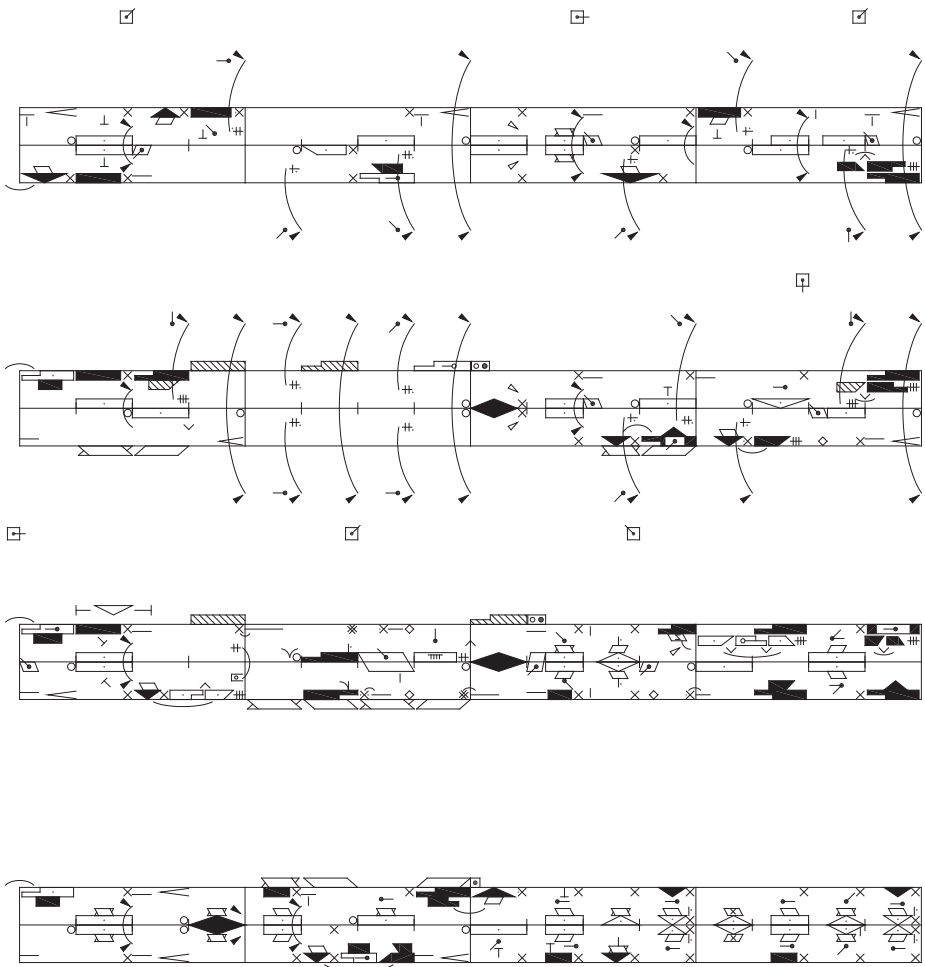
VII. pont 5-8 üteme

Az apa alkalmazkodik.



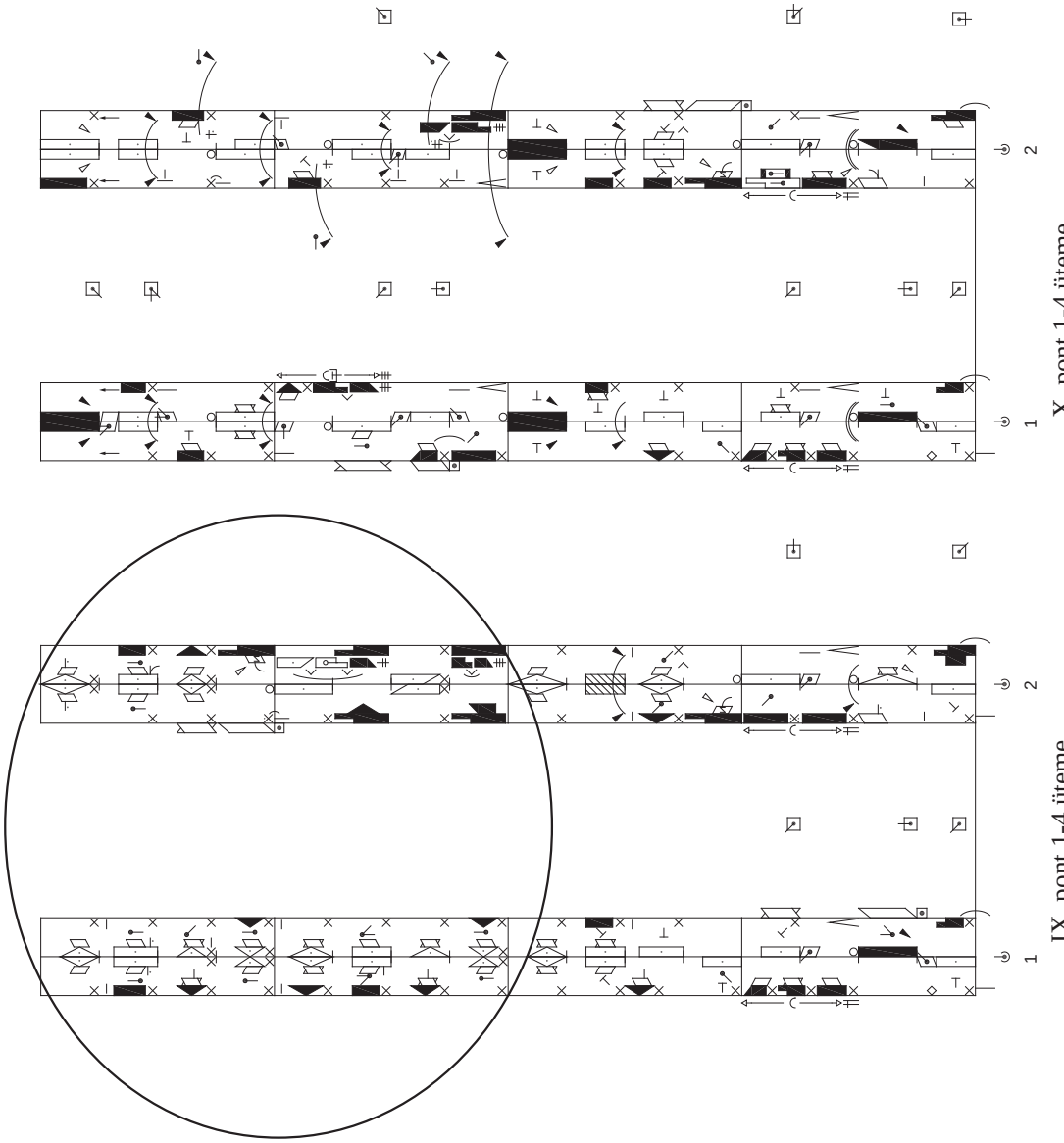
VIII. pont 1-4 üteme

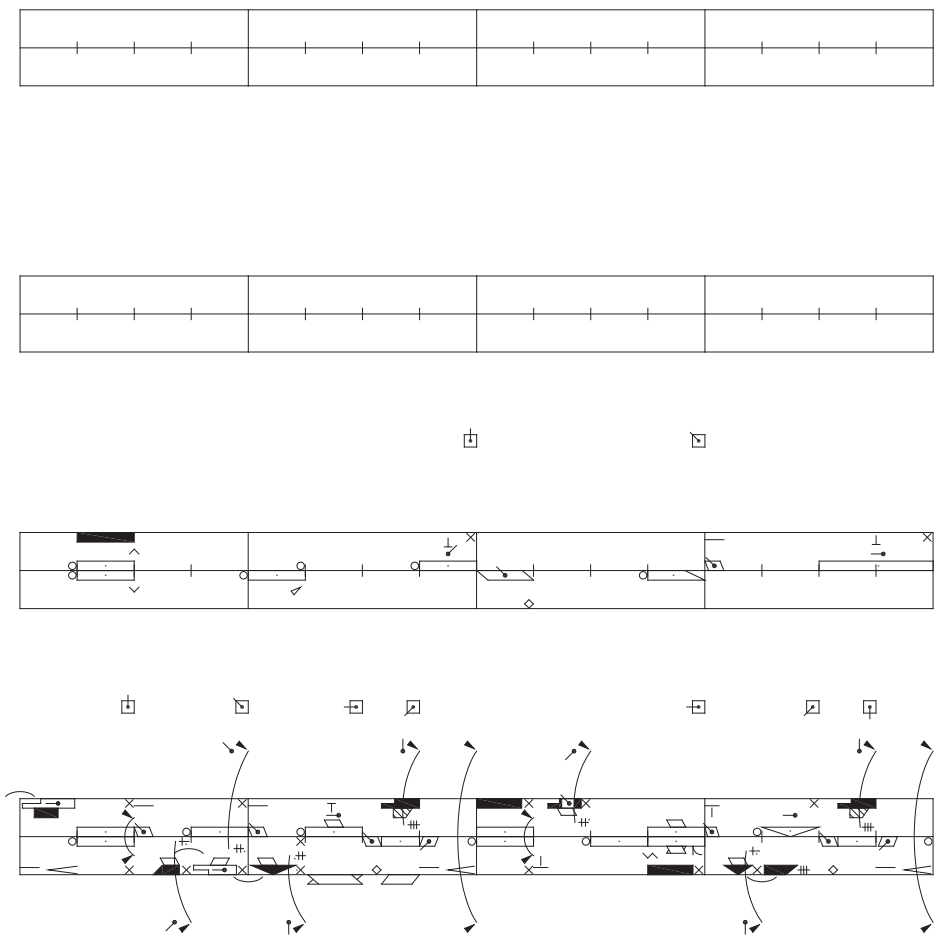
VII. pont 1-4 üteme



X. pont 5-8 üteme

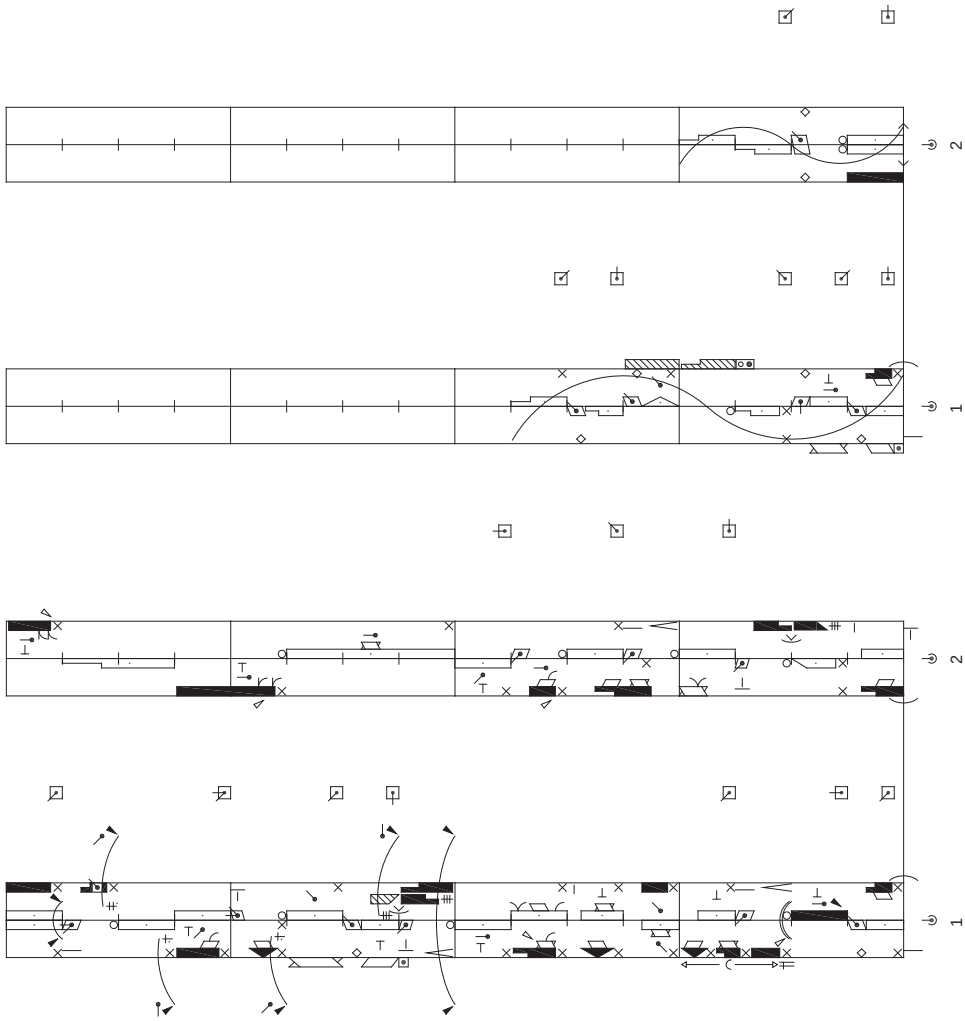
IX. pont 5-8 üteme


X. pont 1-4 üteme
IX. pont 1-4 üteme



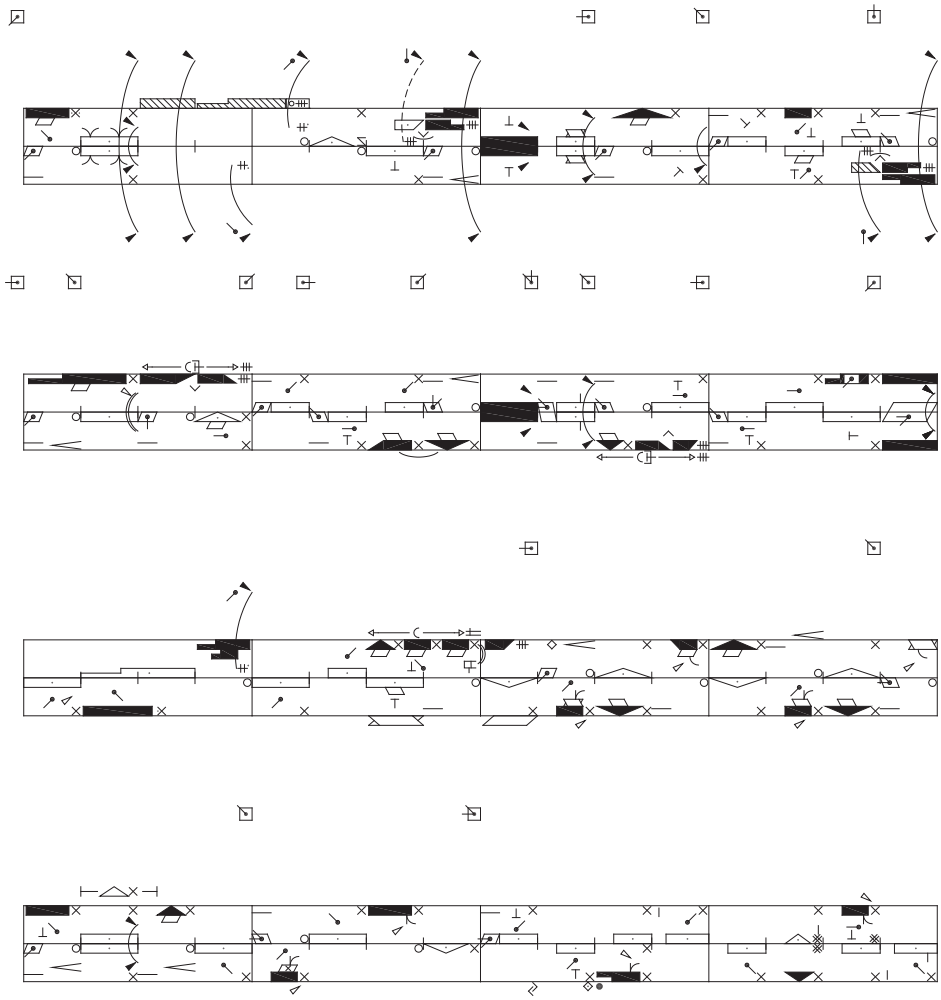
XII. pont 5-8 üteme

XI. pont 5-8 üteme



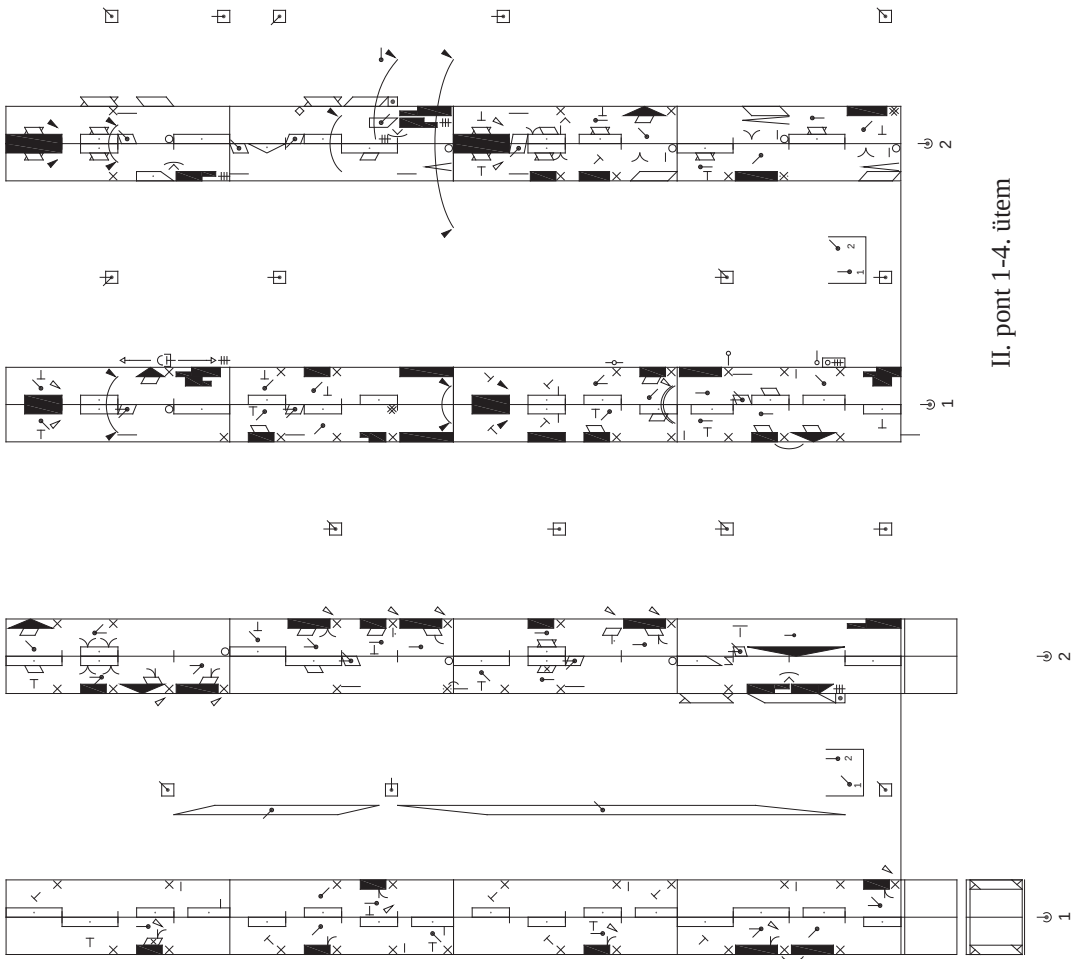
XII. pont 1-4 üteme

XI. pont 1-4 üteme

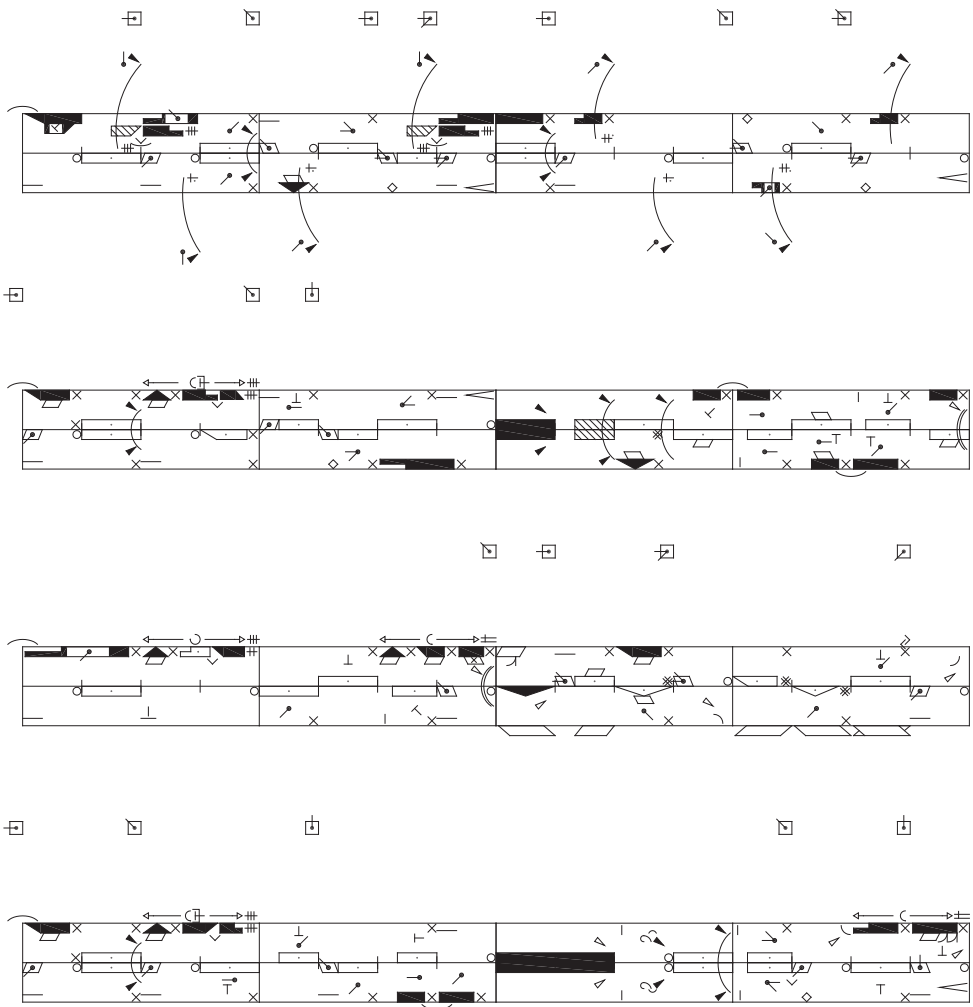


II. pont 5-8. ütem

I. pont 5-8. ütem

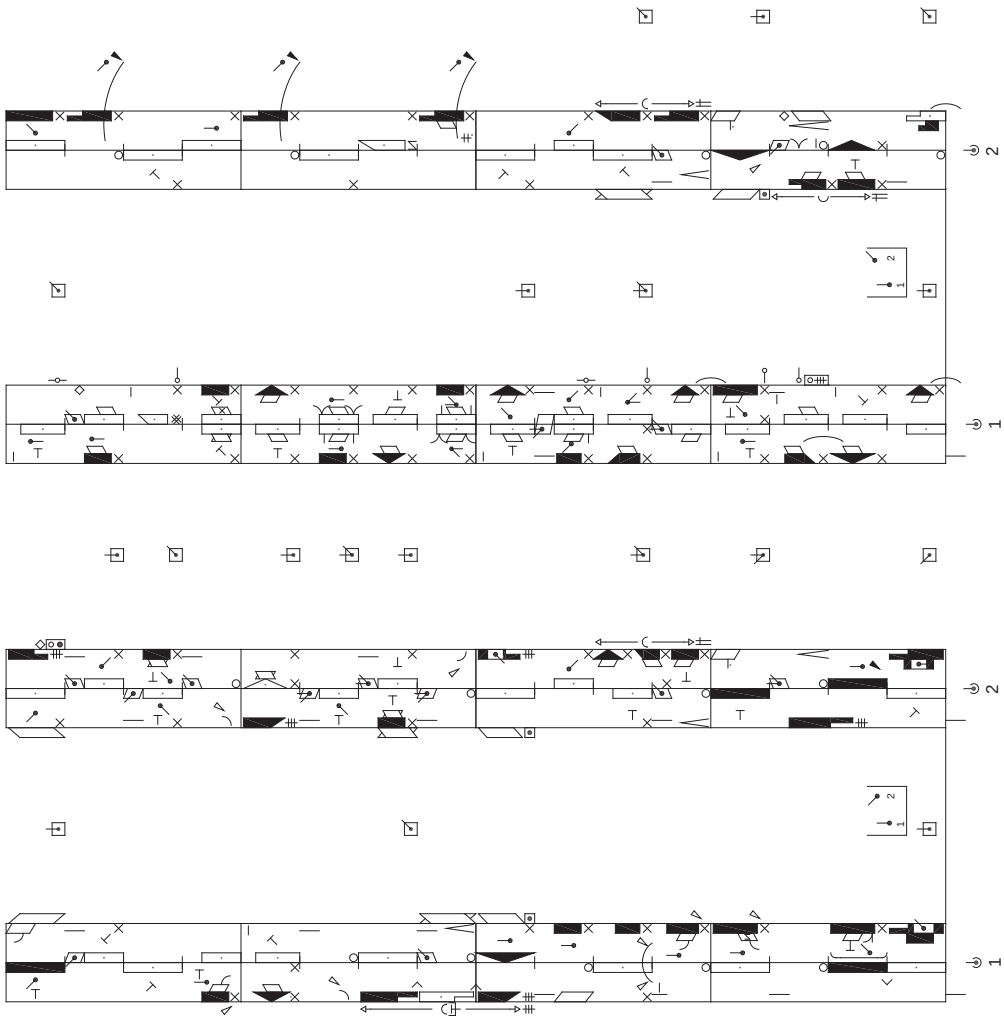


A mérai táncfolyamat



IV. pont 5-8. ütem

III. pont 5-8. ütem

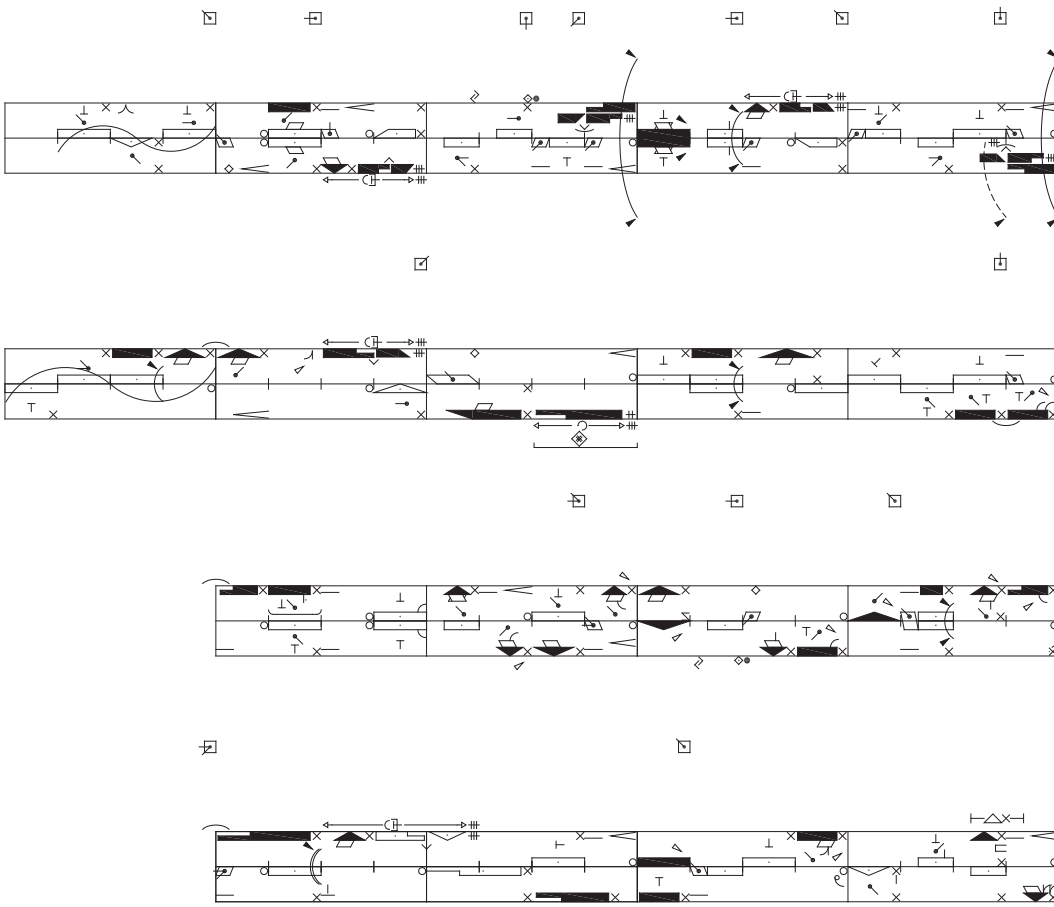


IV. pont 1-4. ütem

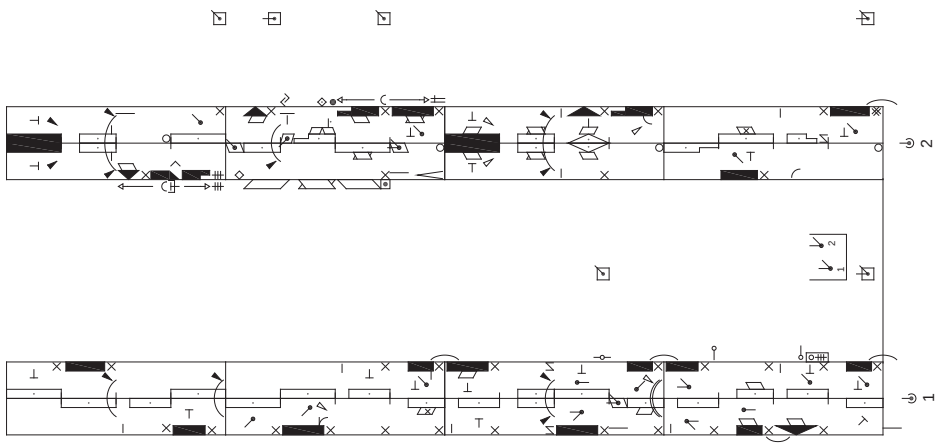
III. pont 1-4. ütem

Kilépés a táncból

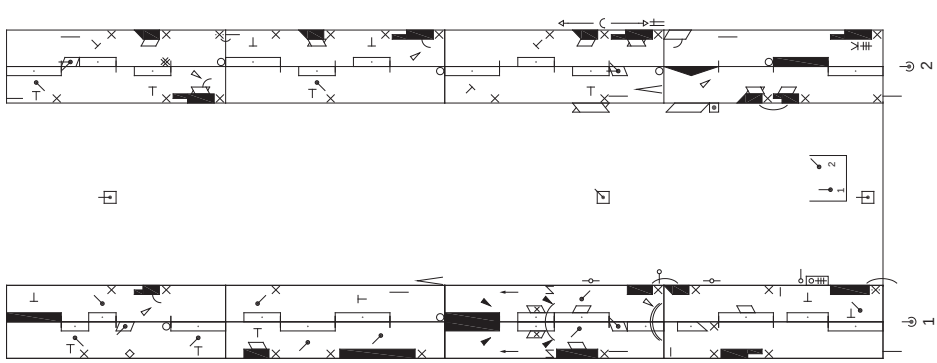
VI. pont 5-8 üteme



V. pont 5-8 üteme



VI. pont 1-4 üteme



V. pont 1-4 üteme

KÖNCZEI Csongor

A színpadi táncművészet hatása a hagyományos tánckultúrára, avagy „etno-táncmesterek” működése az ezredforduló erdélyi falvaiban

Felvezetés

2006 óta hívnak és járok nyaranta a *Széki Napok*nak nevezett széki néptánctáborba tanítani, ahol túlnyomó többségében széki – igaz, közöttük már sok Szamosújváron és Kolozsváron élő, nyáron otthon nyaraló széki származású – gyereket tanítok széki táncokra. Ez a helyzet az elmúlt években felvetett számomra két kérdést. Az első etikai: mennyire etikus kívülről, tudatosan tanítani egy olyan tánckultúrát, amelyik tulajdonképpen még él? A második pedig társadalomkutatói: milyen folyamatok játszódnak le egy-egy valamikor jelentős tánchagyománnyal rendelkező erdélyi falu jelenlegi táncéletében? Ez utóbbi kérdést azért is érzem fontosnak, mert a tudatos hagyományőrzés formái – a helyi néptánccsoport működése, a nyári néptánctábor és egyéb rendezvények, táncalkalmak szervezése, amelyek a hazalátogató gyerekek, fiatalok számára amolyan lokális és egyben etnikus identitást erősítő szereppel bír, nem tudják megállítani a tradicionális táncélet és tánckultúra romlását és felbomlását, hanem új formákat teremtve új funkciókkal ruházzák fel az adott tánckultúra megnyilvánulásait. És természetszerűleg itt újabb kérdések merülnek fel: melyek ezek az új formák? Kik és mit tanítanak és táncolnak jelenleg Erdély falvaiban néptáncként? S egyáltalán, térségünkben mit is nevezünk jelenleg hagyományőrző néptánckultúrának?

Tényállás

A színpadi táncművészet mindig is hatott a közösségi tánckultúrára, tánctörténeti tény, hogy a műtánc és a tradicionális népi tánckultúra között folyamatos a hatás–visszahatás kapcsolat, ezért a műtánc – hangsúlyosan az utóbbi két évszázadban – a hagyományos tánckultúra egyik legfontosabb alakítójának tekinthető. Ugyanakkor a század-, pontosabban az ezredforduló korának hagyományos népi tánckultúráját térségünkben a szinte

teljes körű felbomlás, illetve átalakulás jellemzi. Ezért a tánckultúránkat egy fokozott, napjaink társadalmi élete által elősegített „professzionalizálódás" jellemzi, azaz lassan már csak a „profik", a szakmabeliek tudnak táncolni, a többség pedig elfelejt, a tánc tehát kikerült a társadalom közhasználatú entitásai közül. Ez a folyamat korunk tánckultúrájának egészére vonatkoztatható, hiszen manapság ha valaki valamilyen táncot – a polgári vagy latin-amerikai társastáncoktól a modern táncok széles skálájáig – el akar sajátítani, azt csak a különböző tánctanfolyamokon, megfelelő képzettségű táncszakemberek irányításával tudja elérni, s ezáltal önmaga is az adott táncműfaj „képzett" táncosává válik. Ugyanígy a hagyományos tánckultúra tudatos ápolásának valamennyi formája (a táncháztól, a tánctáboroktól vagy az iskolai, bizonyos esetekben tantárgyszerű oktatástól a hagyományőrző működvelő néptáncegyütteseken át a hivatásos táncművészetig) elősegítette egy új, gyakorlati néptáncszakember, azaz a „***néptáncoktató***" megjelenését (Könczei 2004: 131).

A professzionalizálódás és a tudatos hagyományőrzés eredményeként Erdélyben is gyakori jelenséggé vált, hogy egyre több ***hagyományőrző falusi néptáncegyüttes*** működik. Itt voltaképpen két, gyakran összkapcsolható folyamat egymásrahatását figyelhetjük meg: a tánchagyomány felbomlásának és a színpadi táncművészenek mint ***a néptánc*** (s ezen belül az etnikus és kulturális identitás) ***új reprezentációs formájának*** a hatását. A minta a „színpadi néptánc": egy-egy faluban csak azok a fiatalok ismerik a hagyományos tánckultúrát (vagy az annak tekintett táncokat!), akik tagjai egy-egy „hagyományőrző" néptánccsoportnak.[1] Így viszont a tánc elveszíti a közösségi szerepét, s csak kiemelt alkalmak reprezentációs közegeként él, és már csak jobb esetekben, ahol a törés a hagyomány és a tánccsoport között még annyira nem éles – mint például a széki *Szalmakalap* Táncegyüttes esetében – tudják még közösségi szórakozásként is megélni, használni a táncokat.

Összegezve tehát megállapítható, hogy a színpadi táncművészet hatását az utóbbi évtizedekben már nem az új táncformák, tánctípusok vagy akár táncmotívumok elterjedésében, majd a tánchagyományba való beépülésében lehet nyomon követni, hanem a felbomló tradicionális tánckultúra új reprezentációs formájának megszületésében.

Visszatekintés

A tradicionális népi tánckultúrába való ***tudatos művi beavatkozás*** is immár évszázados folyamat, a táncmesterek működése a 18. század második felétől, falvainkban hangsúlyosan a 19. század végétől dokumentálható. 1891-ben alakult meg a Magyarországi Tánctanítók Egyesülete, amelynek intézményesült keretében immár okleveles tánctanítók fejtették ki tevékenységüket. A 19. században megváltozott társadalmi viszonyok

[1] Megjegyezendő, hogy a revival jellegű városi táncházakba is többnyire már csak olyanok járnak, akik valamilyen néptáncegyüttes tagjai.

között (a jobbágyság eltörlése, a kötelező sorkatonaság és tankötelezettség bevezetése, a városi cselédkedés, a migrációs folyamatok, a falusi értelmiség megjelenése stb.) mindez az új nemzeti társastánc törekvések, később pedig a népies műtáncok és polgári divattáncok elterjedését és meghonosodását, majd ezek erőteljes folklorizálódását eredményezte a tradicionális néptánckultúránkban.[2]

Miután a 20. század színpadi táncművészete „felfedezte" a hagyományos tánckultúrát, az erősen stilizált (és gyakran megideologizált) formák erőteljesen hatottak a falusi táncéletre. Itt először az ún. Gyöngyösbokrétás mozgalom[3] hatását kell említenünk, amelyhez az 1940-es politikai változások következtében több erdélyi falu is csatlakozott.[4] A Gyöngyösbokrétára való felkészülések és a budapesti fellépések jelentősen befolyásolták és meghatározták egy-egy adott falu táncéletét. Később a szocialista országok színpadi táncművészetére jellemző mojszejevi stilizált formák széleskörű elterjedése befolyásolta nagymértékben a már felbomló hagyományos tánckultúrát.[5] Erdélyben a régi Székely, majd Maros Művészegyüttes hatása még az 1990-es években is kimutatható volt magyar falusi táncosoknál, ugyanakkor az említett korszak falusi tanítóinak hasonló stílusú „működése" is hosszantartó állapotokat eredményezett.[6]

Az 1977-ben Erdélyben is beinduló revival jellegű városi táncház is jelentős közvetett és közvetlen visszahatással volt/van a hagyományos tánckultúrára, amelyek közül a legfontosabbnak talán ***a „tudatos hagyományőrzés" elterjedését*** tekinthetjük.[7] A városi táncházak egyúttal a színpadi táncművészetre is hatottak, bizonyos értelemben stílusváltást eredményezve – aminek véleményem szerint egy etnokoreológiailag nem értelmezhető „autentikusság" vált a központi ideológiájává –, majd ezen keresztül visszahatottak a hagyományos néptánckultúrára is: az utóbbi évtizedek néptáncegyütteseinek színpadi koreográfiái megpróbálják visszaadni az „eredeti" tánchagyományt.

---

[2] Erdélyben is ebben az időszakban épült be a hagyományos tánckultúrába a hétlépés, a polka, a gólya stb., minderről lásd részletesen Kavecsánszki 2010.

[3] „»Gyöngyösbokréta« néven azt a rendszeresen visszatérő színházi látványosságot ismerjük, amely parasztcsoportok tánc-, ének- és játékbemutatóiból állt Budapesten 1931-től 1944-ig, minden év augusztus 20-a táján." (Pálfy 1970: 115).

[4] A Gyöngyösbokrétás mozgalomban résztvevő erdélyi falvak: Csíkmenaság (1941), Csíkszenttamás (1941), Gyimesközéplok (1942), Inaktelke (1941, 1943), Kalotaszentkirály (1941, 1942), Kecsedkisfalu (1942), Kide (1942), Lövéte (1942), Nádasdaróc (1941, 1943), Szék (1941, 1942, 1943) és Szentgerice (1942, 1943) – lásd Pálfi 1970.

[5] Román vonatkozásban ez a mai napig így van, lásd például akár a hagyományos táncalkalmakkor is a „megkoreografáltságot", erről bővebben Könczei Csongor 2010a.

[6] Például a Kolozsvár melletti Györgyfalván a mai napig azt nevezik „györgyfalvi" táncrendnek, amit az 1960-as években megszervezett iskolai néptánccsoport számára állítottak össze a helyi pedagógusok, s ez a „koreográfia" később nemzedékről nemzedékre átöröklődött, a még élő helyi tánchagyománnyal párhuzamosan és tulajdonképpen vele szemben.

[7] Például érdekes volna megvizsgálni azt is, hogy a falusi „adatközlők", később „sztáradatközlők" felfedezése, majd etalonná válása miként hatott egy-egy közösség tánckultúrájára.

Helyzetjelentés: a „visszatanítás”, mint a hagyományőrzés „aktív” formája

A fentiek eredményeként jelenleg az erdélyi falusi hagyományőrző néptánccsoporok oktatóinak túlnyomó többsége vagy városi műkedvelő/hivatásos táncegyüttesben táncol vagy táncházas. S noha Romániában nincs intézményesült táncpedagógiai képzés, ezért – az amúgy széleskörben zajló – néptáncoktatást az esetlegesség jellemzi, amelyik egyelőre teljes mértékben a műkedvelő hagyományőrzés szférájához tartozik, mindenezek ellenére (vagy talán ezért?!) igen erőteljes a néptáncoktató „elhivatottság”, így napjainkban egyre több ***etno-táncmester működik***, azaz „menti” a hagyományt.[8] Ezért, ha egyáltalán (vagy hipotetikusan) beszélhetünk még funkcionális néptánckultúráról, akkor egy-egy adott falu vagy vidék tánckultúráját a magyar néptánckutatás által a 20. században felgyűjtött és archivált táncanyag „visszatanítása” változtatja meg – adott esetekben gyökeresen és gyakran visszásan. Rövid tanulmányom alapvetően ezeknek a jelenségeknek a bemutatására vállalkozik. Példáimat az általam jól ismert, Kolozsvár környéki falusi hagyományőrző tánccsoportok helyzetéből, működéséből veszem.[9]

Ezen belül többféle helyzetet különböztethetünk meg:

1. Ahol a működő tánccsoport tagjai még részesei lehettek a helyi tánchagyománynak (például Magyarpalatka, Méra vagy Szék esete). Itt általában (igaz, a városi táncházakkal vagy néptáncegyüttesekkel kapcsolatban levő, ezek által befolyásolt) helyi „oktatókkal” számolhatunk.
2. Ahol a működő tánccsoport tagjai már nem vagy csak alig lehettek részesei a helyi tánchagyománynak (például Kalotaszentkirályon, Magyarlónán vagy Várfalván) ezekben az esetekben már egy megszűnt tánckészlet „visszatanítása” zajlik, általában a helyi elit (lelkész, polgármester, tanító stb.) kezdeményezésére.
3. Ahol a helyi tánchagyomány már annyira elkopott, hogy a „visszatanítás” már nem tudja ezt követni (például Alsó-felsőszentmihályon, Kisbácsban vagy Gyaluban), így a csoport más falvak, vidékek táncait tanulja. Ez utóbbi két helyzetben már általában „tanult” városi néptáncosok járnak ki oktatni.

---

[8] Könczei 2010b. Ugyanakkor a néptáncoktatás Erdélyben még nem, de Magyarországon már szervezett formában történik, ahol a hivatásos néptáncpedagógusok, táncoktató együttesvezetők szakmai szervezetekbe tömörülnek. És akkor kérdezem: nem lehet-e ebből a szempontból párhuzamot vonni az egykori Magyarországi Tánctanítók Egyesülete és például a Martin vagy Muharay Szövetség között?

[9] 1992 óta szervezem kétévente a kolozsvári Ifjúsági Néptánctalálkozókat, a Kolozs megyei magyar néptáncegyüttesek találkozóját. Az elmúlt két évtized tizenegy találkozóján az alábbi hagyományőrző tánccsoportok vettek részt: Kalotaszegről az inaktelki, a kisbácsi, a magyarlónai, a magyarnagykapusi, a magyarvistai, a mérai, a tordaszentlászlói, a bánffyhunyadi *Suhanc*, a gyalui *Tulipántos*, a kalotaszentkirályi *Felszeg Gyöngye* és a türei *Gyöngyvirág*, Mezőségről a magyarpalatkai, a bálványosváraljai *Árvalányhaj*, a széki *Kisszalmakalap* és *Szalmakalap*, Aranyosszékről az alsó-felsőszentmihályi, az aranyosegerbegyi és a várfalvi *Aranyosszék*, Erdőaljáról a györgyfalvi és a kolozsi néptánccsoportok. Ezenkívül kalotaszegi egyetemista és diák fiatalok 2009-ben megalakították a *Kalotaszeg* Néptáncegyüttest, valamint működött egy időben a hóstáti *Virágos* Tánccsoport is. Fontos megjegyezeni, hogy a felsorolt csoportok egyrészének a működése nem folytonos, általában oktatófüggő.

4. Ahol nincs állandóan működő tánccsoport, csak bizonyos ünnepi események alkalmából, mintegy „élő hagyományként” betanítanak bizonyos táncokat (például a kisbácsi vagy kidei „csősztánc” szüretkor stb.), de ezek a még régebbi stilizált színpadi táncok gyenge másolatai, s nem az etno-táncmesterek működésének eredményei.

És bizony, a felsorolt szituációk gyakran teremtenek visszás helyzeteket. Kalotaszentkirályon például az első erdélyi nyári néptánctábor hatására kezdtek el táncolni a helyi fiatalok. Itt a kilencvenes évek elején régi kolozsvári táncházasok Nádas menti, azaz a közismert „táncházas kalotaszegit” tanítottak a helybelieknek, és nem a helyi belsőlábas felszegi kalotaszegi páros táncot. Ez a helyzet addig tartott, ameddig akadt egy helybeli, „tanult” táncos együttesvezető, aki megtanulta az idősebbektől, valamint gyűjtésekből a régi felszegi táncokat, tudatosan visszatanítva a *Felszeg Gyöngye* együttesnek azokat, viszont ezt a szentkirályi fiatalok – főleg kötetlen táncalkalmakkor – gond nélkül keverik a Nádas menti motívumokkal, figurákkal. Vagy a már csak gyűjtések, táncemlékek alapján történt „visszatanítás” esetében is találkozhatunk fura helyzetekkel. Például Várfalván a helyi elit kezdeményezésére az 1990-es években megalakult egy hagyományőrző tánccsoport, az *Aranyosszék* Néptáncegyüttes, majd később egy nyári, aranyosszéki tánctábor szervezését is felvállalták. Szakembert keresve jutottak el személyemhez, útmutatásaim által pedig helyi gyűjtésekhez.[10] A gond ott kezdődött, hogy a Várfalvára kijáró néptáncoktató „sajátságosan” értelmezve tanulta meg és tanította tovább a némafilmekről a helyi táncokat,[11] illetve, hogy idővel más oktatók is tanították, különböző értelmezésekben ugyanott ugyanazt az anyagot. A helyi emlékezetre kevésbé támaszkodva így az elmúlt évtizedben „megszületett” egy olyan várfalvi-aranyosrákosi (azaz aranyosszéki!) tánc, amelyik csak nyomokban hasonlíthat az egykori helyi tánchagyományra! És az elmúlt évtizedekben volt néhány teljesen elrettentő példa is, amikor egy adott falutól, vidéktől teljesen eltérő tánckultúrát próbáltak – ráadásul a színpadi jelenlét miatt nagyon rosszul – betanítani. Ilyen volt például a kisbácsiak szatmári verbunkja mezőségi ruhában előadva, vagy az alsó-felsőszentmihályiak „Mulatós” című „produkciója”, amelyik már sem viseletében, sem zenéjében, sem táncában nem kapcsolódott semmilyen helyi hagyományhoz, hanem egyszerűen egy „dáridós” szubkultúra giccstermékének lehetett felfogni.

---

[10] Demény Piroska *Aranyosszék népzenéje* (Budapest, 1998) című kötet és a MTA ZTI Archívumában tárolt Ft. 1177-es és Ft. 1181-es sorszámú aranyosrákosi némafilmek megszerzésében segédkeztem.

[11] Eleve az is kérdéses, hogy mennyire tekinthető helyi táncanyagnak az említett két aranyosrákosi gyűjtés, hiszen az egyik táncos egy Alsó-felsőszentmihályon született cigánybőgős, a másik táncos pedig Marosugráról 29 évesen költözött Aranyosrákosra.

Következtetés: az etno-táncmester mint az élő tánckultúra anakronisztikus jelensége

Ha nyomon követjük a régi táncmesterek és a jelenlegi etno-táncmesterek működését, és párhuzamot vonunk közöttük, egy érdekes, ugyanakkor anakronisztikus folyamatot tudunk megfigyelni: a régi táncmesterek újítani, változtatni akarták a falusi tánchagyományt, a mai etno-táncmesterek ezzel ellentétben a tradicionális „néptáncot" tekintik etalonnak. S mivel a régi táncmesterek működése szervesen kapcsolódott saját koruk tánckultúrájához, szemben a mai etno-táncmesterek működésével, akik pontosan egy régebbi, rögzített és megmerevedett tánckultúrát próbálnak elő hagyományként átadni, megállapítható, hogy jelenleg egy, a kor divathullámaival tudatosan szembemenő folyamat játszódik le, amelyik tánctörténetileg tulajdonképpen egy anakronisztikus jelenség.

Pesovár Ernő írta az új magyar táncstílus kialakulásáról: „A táncos ízlés változását tükröző új néptáncstílus kialakulása nem elszigetelt jelenség, hanem szerves része annak az általánosabb érvényű tánctörténeti folyamatnak, mely Európa-szerte kimutatható. Ennek az új tánchullámnak közös vonása, hogy a korábbi hagyományból szervesen bontakoztak ki a kor igényeinek megfelelő, korszerű formák, meghatározva a néptánc további alakulását, a néptáncból sarjadó társastáncok és nemzeti táncok jellemző vonásait. E sokrétű, gyökereikben szerteágazó népi-nemzeti táncstílusok európai példáiként a keringőt, mazurkát és polkát idézhetjük. Mindegyiknek megragadhatók ugyanis az előzményei a korábbi hagyományban, s jól szemléltetik a népi-nemzeti karakterű táncok kialakulását, valamint azt, hogy mint divatos társastáncok szélesebb körben is elterjedtek" (Pesovár 1990: 363). Az előbbi idézettel szemben a mai etno-táncmesterek – mivel már nem organikus és természetes a táncok közösségi elsajátítása és használata – egy rögzített (történeti) tánckultúrát tanítanak,[12] gyakran az adott tánchagyománytól amúgy idegen (például nemzetmentő) ideológiák mentén, ráadásul általában színpadi megformáltságban. És ha ezt a több szempontból is „elhivatott" néptáncoktatást elemezzük, akkor zárásként feltehetjük a következő kérdést: biztosak vagyunk abban, hogy a 20. században tudományosan felgyűjtött, azaz rögzített anyag az „igazi"?[13]

---

[12] Ez tényállás, még akkor is, ha adott esetekben az érintett oktató és közösség még „élő kultúraként" viszonyul az oktatott táncanyaghoz! És továbbgondolva a kérdést: ha történeti tánckultúrának tekintjük az etno-táncmesterek működésének tárgyát, akkor például vonható-e bármilyen párhuzam közöttük és a jelenleg divatos reneszánsz táncegyüttesek működése között?

[13] Hiszen az élő tánckultúrát mindig meghatározta, változtatta az éppen aktuális divathullám vagy akár a táncmesterek működése.

Irodalom

KAVECSÁNSZKI Máté
2010 Társastáncok a magyar paraszti közösségekben. *Folkszemle*. 2010. január – http://www.folkradio.hu/folkszemle/kavecsanszki_tarsastancok/index.php
KÖNCZEI Csongor
2004 Amikor a nép táncol, akkor néptáncol? Gondolatok a hagyományos tánckultúra jelenkori változásairól. In: Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 23.) Kriza János néprajzi Társaság, Kolozsvár, 126–133.
2010a Javaslat a romániai magyar intézményesített táncművészeti oktatás bevezetésére. In: Könczei Csongor (szerk.): *Az erdélyi magyar táncművészet és tánctudomány az ezredfordulón*. Nemzeti Kisebbségkutató Intézet–Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 51–66.
2010b *Művészeti szakoktatás avagy műkedvelő hagyományőrzés? Helyzetkép a romániai magyar iskolai néptáncoktatásról.* (Műhelytanulmányok a romániai kisebbségekről, 32.) Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár
PÁLFY Csaba
1970 A Gyöngyösbokréta története. In: Dienes Gedeon – Maácz László (szerk.): *Tánctudományi Tanulmányok 1969–1970*. Magyar Táncművészek Szövetségének Tudományos Tagozata, Budapest, 115–161.
PESOVÁR Ernő
1990 Új magyar táncstílus. In: Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar néprajz VI. Népzene, néptánc, népi játék*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 363–389.

VARGA Sándor

A táncházas turizmus hatása egy erdélyi falu társadalmi kapcsolataira és hagyományaihoz való viszonyára[1]

Bevezetés

Az etnológiában közhelynek számít, hogy a terepen dolgozó kutató interakciói során óhatatlanul hatást gyakorol az általa vizsgált közösségre, illetve annak kulturális reprezentációira (Kaschuba 2004: 60, 169–170, vö. Vidák 2011). A nemzetközi gyakorlattal ellentétben a magyar etnográfusok tollából eddig kevés olyan írás jelent meg, melyekben saját munkájukra, vizsgálódásaikra ilyen módon reflektálnának (vö. Bakó 2004, Papp 1999, Zempléni 2000).[2] Tánckutatóként ezen kívül a metodológiai elmaradásainkkal is számot kell vetnünk, nevezetesen azzal a ténnyel, hogy a magyar táncfolklorisztika terepmunka-módszertana mindmáig kidolgozatlan,[3] ami azért is furcsa, mivel a néprajzkutatók közül éppen mi vagyunk azok, akik között szinte egyáltalán nincs „szobatudós", munkánk jelentős részét a terepen végezzük.[4]

---

[1] A dolgozat alapjául szolgáló kutatást az OTKA NK 77922 sz. pályázata támogatta. A témában korábban megjelent, Stein Katával közösen írt tanulmányunkat lásd Stein–Varga 2010.

[2] A publikációk kis száma véleményem szerint annak köszönhető, hogy a téma több kényes területet is érint: egyrészt a tudományunkra még ma is jellemző statikus, sokszor esztétizáló szemléletet kérdőjelezi meg, másrészt önreflexióra késztet – a kutató számára kényelmetlen lehet a saját magával való szembekerülés, annak beismerése, hogy jelenléte, működése akár negatív hatást is gyakorolhatott az általa vizsgált közösségre. A folklórjelenségek iránt érdeklődő turisták és az általuk látogatott falvak kapcsolatát érintő kutatásokat áttekintve az előzőnél valamivel kedvezőbb képet kapunk. Feischmidt Margit szerkesztésében megjelent tanulmánykötet írásai közvetett vagy közvetlen módon kapcsolódnak a témához (Feischmidt szerk. 2005. Lásd még Fejős 1992, Kovács 2000, Molnár 2011, Sándor 2006, Szabó 1998, 2006).

[3] Niedermüller Péter 1992-ben ezt még az egész magyar néprajzkutatás hiányosságaként említi (Niedermüller 1992: 364).

[4] Tapasztalatom szerint hivatásos és amatőr tánckutatóink nagy része munkája során nem használja azokat a módszertani megközelítéseket, amelyeket az etnológusok az 1920-as években bekövetkezett nagy társadalomtudományi paradigmaváltás óta kidolgoztak (vö. Kürti 1995, Felföldi 1999: 57–62, 63–65). Ezek ismeretére a nemzetközi etnológiai-antropológiai gyakorlatban rendkívül nagy hangsúlyt fektetnek, az utóbbi negyven-ötven évben több fontos könyv, ill. könyvfejezet is jelent meg ebben a témában (Babbie 2008, Emerson–Fretz–Shaw 1995; Faubion–Marcus 2009; Junker 1960; Kaschuba 2004: 167–182; Lawless–Sutlive–Zamora 1983, Naroll–Cohen 1973, Spradley 1979, 1980, Royce 1977, Wolcott 2005). A magyar néptáncok gyűjtésére vonatkozó útmutatókon kívül (Kaposi 1956, Morvay 1953, Pesovár 1983) a táncfolkloristák speciális adatgyűjtési technikájára, a táncfilmezésre vonatkozóan is csupán négy rövid, módszertani írás jelent meg (Martin 1983, 1998: 590–595, Pálfy 1990, 1991), amelyek közül egyik sem reflektál a fenti kérdésekre. A néprajzi filmezés, illetve a vizuális antropológia szakemberei által időközben felvetett kérdések, problémák (Ruby 1996, Tari 2002: 171–178, 184–185, 190–193) is megválaszolatlanok maradtak a magyar táncfolklorisztika részéről.

A magyarországi néptánckutatás és a néptáncmozgalom rendkívül szoros kapcsolatot tart fent már a kezdetektől: Martin Györgyék ott bábáskodtak a táncházmozgalom születésénél, (Halmos 2006: 15). később egy sor táncos vált kutatóvá, így ma olyan főállású néptánckutatóról nem is tudunk, aki korábban ne táncolt volna valamilyen néptáncegyüttesben.[5] Az 1970-es években Magyarországon, majd Erdélyben is elinduló táncházmozgalom a hagyományőrzés *kemény* formáját[6] képviselte, terjesztette el országszerte és tette az 1990-es évekre nemzetközileg is ismertté. Az erdélyi Mezőség táncai, amelyek ekkor váltak országszerte ismertté, az elmúlt húsz évben sem vesztettek népszerűségükből: Magyarországon ma sem múlik el vonósbanda által megtartott táncház mezőségi táncrend nélkül, különböző hazai néptáncfesztiválok állandó vendégei a mezőségi hagyományőrző táncosok stb. (vö. Halmos 2006: 14). Ezzel párhuzamosan, az 1980-as évektől kezdve a kutatómunka is újra és újra lendületet kap: a néprajzkutatók mellett lelkes amatőrök utaznak falvakba a paraszti tánc- és zenekultúra még fellelhető elemeit megismerni, dokumentálni.[7] E nagyfokú érdeklődés kulturális és társadalmi változásfolyamatok elindítójává vált a szóban forgó közösségekben.[8]

A felvetett témát illetően mindkét oldalról érintett vagyok: a dombostelkiekkel[9] 1993-ban néptáncosként találkoztam először, majd egy évvel később táncházas turistaként jutottam el hozzájuk, néprajzosként pedig 1997-től folyamatos terepmunkát végzek a faluban. Ezzel párhuzamosan máig aktív táncosként tanítom is mezőségi falvak (így például Dombostelke) hagyományos táncait, az elmúlt tizenöt évben sokszor utaztattam Magyarországra dombostelki hagyományőrzőket, és több alkalommal kalauzoltam érdeklődőket a Mezőségre.

Tanulmányomban arra vállalkozom, hogy leírjam a *kemény* hagyományőrzés (táncházmozgalom, táncházas turizmus) hatását egy mezőségi falu, Dombostelke mai tánckultúrájára. Ezzel szoros összefüggésben fontosnak tartom bemutatni, hogy ezek a változások milyen hatással vannak a falu közösségére, hogyan alakítják, befolyásolják mindennapjaikat, szociális kapcsolataikat, hagyományaikhoz való kötődésüket.

---

[5] A magyarországi néptánckutatás és a néptáncmozgalom szoros kapcsolatát jelzi az is, hogy Felföldi László egy 1998-as cikkében az alkalmazott tánctudományról, mint lehetséges új, önálló kutatási területről beszél (Felföldi 1998. 127).

[6] Vitányi Iván nyomán Hofer Tamás a hagyományőrzésnek két formáját különbözteti meg: a *lágyat* (könnyed, szórakoztató, revü-szerű, elsősorban színpadra alkalmazott átmentése a népművészeti örökségnek) és a *keményet*. (Ez utóbbi az archaikus elemek szinte változatlan formában történő megtanulását és interpretációját jelenti. Ilyen például a Bartók, Kodály és később Martinék által propagált módja a népművészeti örökség megőrzésének). Hofer 1989: 71.

[7] Érdekes, hogy a magyar néptáncosok körében is megszületett a „terepmunkás mítosza", hasonlóan, mint a Malinowski utáni korszakban a néprajzosok körében (vö. Kaschuba 2004: 61).

[8] Itt kell megemlíteni, hogy az erdélyi falvakban a kívülről érkező érdeklődőket nem különböztetik meg: tekintet nélkül arra, hogy az illető kutatni vagy kikapcsolódni érkezik a helyszínre, a folklórjelenségek iránti érdeklődőket általában egy kalap alá veszik: *vendég*, *idegeny*, illetve *magyar*, *magyarországi* megnevezést használnak velük kapcsolatban.

[9] A tanulmányban szereplő adatok, történetek esetlegesen személyes érzéseket sérthetnek, lokális társadalmi kapcsolatoknak árthatnak, ezért a falu nevét megváltoztattam, az adatközlők nevét nem, csupán nemüket és korukat tüntettem fel.

A terep bemutatása

Az erdélyi Mezőségen a magyar lakosság a 17. század óta szigetszerűen szétszóródva, román falvak közé ékelődve, túlnyomóan vegyes lakosságú településeken él (Kósa–Filep 1980). Erdély többi nagytájával összehasonlítva Mezőség földrajzi, gazdasági és infrastrukturális értelemben is elmaradott terület, ahol az egymással szimbiózisban élő nemzetiségek egy sajátos, gazdag, archaizmusokban bővelkedő kultúrát alakítottak ki az elmúlt két-három évszázad alatt (vö. Kósa 1998: 334, Martin 1995: 110). Történeti és tájökológiai vizsgálatok szerint a 17–18. századi nagymértékű pusztításokat (hadjáratok, járványok, népvándorlások stb.) a terület gazdasága és ökológiája máig nem tudta kiheverni, az elzártságból nem tudott kilépni, sőt a rendszerváltás óta még rosszabb lett a helyzet (vö. Makkai 2003: 40–61, 119–120, Varga 2011: 20–25). Ma, a sikertelen „visszaparasztosodási" folyamat végén, a falvakban lakók többsége termelőszövetkezeti nyugdíjból él, ezt a már elavult földművelési, állattenyésztési stratégiákat követve igyekszik kiegészíteni. A fiatalok számára ez az élet kevés perspektívát nyújt, a legtöbbjük városba költözik, így a mezőségi falvak erősen elöregedő tendenciát mutatnak (vö. Kiss–Molnár–Varga 2011: 8–9).

Az erdélyi Mezőség tradicionális zenei- és tánckultúráját meglehetősen későn, csak a 20. század közepén fedezte fel a néprajztudomány,[10] mára azonban rengeteg hang- és filmfelvétel, szöveges lejegyzés, fotó stb. áll rendelkezésünkre, ezek mellett néhány összefoglaló írás is született.[11] A kutatás hiányossága, hogy az archaikus jegyekre koncentrálva nagyrészt a több évtizeddel ezelőtti múlt állapotát, az 1960-as évek közepéig-végéig működő táncos gyakorlatot vizsgálta, és nem reflektált a tradicionális kultúrának – szinte a kutatások megindulásával egyidejűleg elkezdődő – gyökeres átalakulására, sőt az egyes vizsgált jelenségek társadalmi hátterére vonatkozóan is csak ritkán tettünk fel kérdéseket (vö. Varga 2007: 124). A tradicionális és a modernizálódott világ kölcsönhatásai csupán néhány munkában jelentek meg,[12] holott ezek az érintett falvakban időközben jelentős mértékben átformálták a hagyományos táncok szerepét.

Az általam vizsgált település, Dombostelke Kolozsvártól légvonalban mintegy 40 kmre északkeletre, Kolozs megyében (Jud. Cluj) fekszik. A körülbelül ezer főt számláló falu lakosságának nagy része magyar, kisebb része román származású. A román lakosok mindennapos kapcsolatban vannak a többségi magyarsággal, együttélésüket segíti, hogy folyékonyan beszélik egymás nyelvét (vö. Kiss–Molnár–Varga 2011: 6–7).

---

[10] Mezőség felfedezésének korszakait lásd Keszeg 2010: 13–17.

[11] Pl. Martin 1995. (Lásd a mezőségi táncdialektusra, illetve a Mezőségen táncolt tánctípusokra vonatkozó fejezeteket.)

[12] Kovács Flóra tanulmánya a néprajzi irodalomban és a táncházas köztudatban a hagyományainak megőrzéséről ismertté vált Szék község kultúrájának 20. század végi változását mutatja be, érintve a táncalkalmak körülményeinek átalakulását (Kovács 2000). Molnár Péter tanulmányaiban a hagyományos és modernizálódott tánckultúra összevetésén keresztül a tánc társadalmi szerepét, helyét vizsgálja két mezőségi falura vonatkozóan (Molnár 2005, 2011). Könczei Csongor több tanulmányában érinti a hagyományos tánckultúra jelenkori változásait (Könczei 2004a, 2004b, 2004c).

A közösségi táncolás, a szórakozás hagyományos alkalmai, a hétvégi *táncok* Dombostelkén az 1960-as években szűntek meg. A lakosság zömét kitevő ötven év feletti korosztály számára az évente egy alkalommal megrendezett juhmérés utáni táncmulatság, néha a szüreti bál, illetve a falun kívül megrendezésre kerülő különböző fesztiválokon, falunapokon való fellépések jelentik az egyedüli lehetőséget a táncolásra. A táncba való belenevelődés tradicionális kereteinek felbomlásával megtört a hagyományozódás folyamata. A ma felnövekvő generáció már az idősebbek számára szinte teljesen ismeretlen diszkótáncokat járja. A táncalkalmak időbeli átstrukturálódásával, a résztvevők körének átalakulásával, a táncok és tánckísérő zenék formai változásával az idősebb és a fiatalabb generáció között kulturális szakadék képződött.

A kolozsvári táncház és a falusiak kapcsolata

Az 1970-es évek elején, az első budapesti táncházak nyomán kibontakozó népművészeti mozgalom az országhatárokon túl is felkeltette az érdeklődést a Kárpát-medence népi kultúrája iránt. A kolozsvári táncházak azzal a sajátos többlettel büszkélkedhettek, hogy a környező falvak hagyományőrzői elmaradhatatlan vendégei voltak egy-egy táncos összejövetelnek. A kolozsvári táncház népszerűségének fokozódásával a városiak mellett egyre több fiatalt vonzott a Mezőség falvaiból is. A Dombostelkéről, Buzából, Székről és Visából származó fiatalok a táncházakban olyan befogadó közegre találtak, ahol a faluból hozott tudásuk és kapcsolatrendszerük miatt fontossá vált személyük. Mindez érzelmileg is megkönnyítette beilleszkedésüket a nagyvárosi társadalomba. Itt fontos megemlíteni a táncházak társadalmi kohéziós szerepét: a falusi, sokszor még népviseletüket őrző idősek közös szórakozási alkalmat találtak a városi, értelmiségi középiskolás, főiskolás, egyetemista és munkásfiatalokkal.

Kiemelkedő erdélyi táncházas személyiségek (Kallós Zoltán, Könczei Ádám stb.) jó kapcsolatot ápoltak a magyarországi kutatókkal, táncosokkal, akik legtöbbször az ő segítségükkel jutottak el hagyományőrző magyar falvakba (Andrásfalvy 1993: 45–47).[13] Az 1980-as évek közepétől kezdve az érdeklődők száma fokozatosan nőtt.

A táncházas turizmus

A revival táncházmozgalom megerősödésével, nemzetközivé válásával az erdélyi népművészet a turizmus egyik célpontjává vált: az 1990-es rendszerváltástól kezdve néhány, döntően magyar lakosságú helységben (például a mezőségi Széken vagy a kalotaszegi

[13] A kezük alól kinőtt generációból számosan költöztek át az 1980-as évek végétől Magyarországra (vö. http://www.hagyomanyokhaza.hu/oldal/1740/). A kommunista hatalom az erdélyi táncházakat az 1980-as évek közepétől fokozatosan betiltotta, működésüket ellehetetlenítette. A táncházasok nagy része Magyarországra költözött, akik Erdélyben maradtak, nagyrészt felhagytak a táncházas életformával. Az újraindítók feladata volt új alapokat teremteni 1990-ben, az új társadalmi és politikai helyzetben.

Mérában) megszokott résztvevőkké váltak a fényképező és filmező külföldiek, elsősorban magyarországiak.[14] 1992-től kezdve máig számos népművészeti tábort szerveznek, melyek közül az egyik legnépszerűbb a Kallós Zoltán szülőfalujában, Válaszúton tartott mezőségi tánctábor.

A folklór és a turizmus összekapcsolódása világszerte ismert, a kapcsolat történetének kezdetei hazánkban visszanyúlnak a néphagyományok, népművészet össztársadalmi felfedezésének korába, a 20. század elejére (Fejős 1992: 338). Különösen erős a néphagyományok idegenforgalmi célból való felhasználása Kelet-Európában, ahol a nyugati polgári kultúrától eltérő, egy nyugat-európai turista számára tehát megfelelően egzotikus néphagyományokat is be tudnak mutatni.[15] Szabó Zoltán a táncházas turizmus három fő formáját különbözteti meg:

1. *Közvetlen*, amely során a „valódi" folklórt saját környezetében ismeri meg az erre specializálódott „turista".
2. *Átmeneti*, amelyben a „valódi" folklórt hagyományos környezetéből kiszakítva, színpadi produkcióként ismerhetik meg a nézők. Ebben az esetben a „turisták" maguk az adatközlők.
3. *Közvetett*, amelyben már nem az adatközlők közvetítik a folklórt, hanem azok, akik közvetlenül (vagy közvetve) az adatközlőktől tanulták. Emiatt ma már inkább a folklorizmus közvetítéséről beszélhetünk (Szabó 2006: 180).

A táncházasok és a dombostelkiek kapcsolata

A dombostelki tánckultúra felfedezésének és tudományos dokumentálásának kezdete (1960-as évek), majd a kolozsvári táncház 1977-es elindulása után (Könczei 2004b: 78) a dombostelki táncosok (fiatalok és idősek egyaránt) hamar jó kapcsolatokat alakítottak ki a kolozsvári és magyarországi kutatókkal, koreográfusokkal és táncházasokkal. A relatíve könnyű kapcsolattartást több tényező is elősegítette:

– Dombostelke közel fekszik Kolozsvárhoz. Az 1970-es évektől megerősödő romániai iparosítás munkaerőigényének kielégítése miatt a helyközi buszjáratok is egyre sűrűbbé váltak.
– A városban dolgozó vagy tanuló dombostelkiek jelentős részét képezték a kolozsvári táncházak falusi látogatóinak. Közvetlenségük, jó kapcsolatteremtő képességük

[14] A táncházas turizmus felerősödése, illetve elterjedése után egy-egy széki lakodalom vagy mérai *juhmérés* sikerességhez, presztízséhez már sok esetben a jelenlévő néprajzosok, bámészkodó turisták száma is nagymértékben hozzájárult.

[15] Fejős Zoltán Magyarországot folklór nagyhatalomnak tartja, ahol különösen élesen vetődik fel az autentikusság kérdése. Ez sokszor anakronisztikus, hiszen a turisták és a népművészek találkozásai és egymással folytatott interakcióik során eleve egy új, a hagyományostól eltérő helyzet alakul ki (vö. Fejős 1992: 338, 343). Ebből a szempontból fontos a táncházak, táncmulatságok által biztosított turisztikai lehetőség, ahol a vendégek aktív résztvevőivé, alkotóivá válhatnak az eseményeknek. Mindez egyenrangú felek kulturális találkozásának, az egymástól való tanulásnak ad lehetőséget (vö. Fejős 1992: 344).

miatt gyorsan megbarátkoztak a többi táncházas fiatallal. Ennek köszönhetően többször előfordult például, hogy Dombostelkén az 1980-as években kolozsvári táncházas zenekarok muzsikálták ki a helyi bálokat.

– Kallós Zoltán válaszúti származású, kolozsvári néprajzkutató, dombostelki rokonságára támaszkodva már az 1950-es évek elejétől kutatott a faluban. Az ő kalauzolásával sok erdélyi és magyarországi érdeklődő érkezett Dombostelkére.
– Nyelvi akadály sem állt a kapcsolatteremtés útjába, hiszen a falu lakosságának nagyobb része magyar, de a román lakosság is beszél magyarul.
– A romániai kommunista rezsim az 1970-es évek közepétől tiltotta a magánházaknál történő vendégfogadást. Ebből a szempontból nem volt elhanyagolható, hogy Dombostelkén nem működött rendőrőrs, így az érkező látogatók viszonylag háborítatlanul mozoghattak a faluban (vö. Molnár 2011: 67–69).

A táncházas turisták látogatásai az 1980-as évektől, elsősorban különböző táncos-zenés társadalmi események (elsősorban lakodalmak) alkalmával váltak egyre gyakoribbá. A magyarországi táncházas turisták főleg a specialistákat, jó táncosokat, illetve a könnyebb kapcsolatteremtés miatt kolozsvári táncházas ismerőseik falun élő rokonait keresték fel. A magyarországiak elszállásolása ugyan tilos volt, a jó rokoni, ismerősi kapcsolatok ápolása miatt mégis többen vállalták a kockázatot.[16] A fent vázolt kapcsolatrendszer jellegzetességeiből adódóan a faluban ekkor már halványan körvonalazódni kezdett azoknak a köre, akik szinte állandó kapcsolatot tartanak fent a kutatókkal, illetve a táncházasokkal.

A táncházas turizmus előbb említett három változatára Dombostelke tánckultúrájával kapcsolatban számos példát találhatunk. *Közvetlen* táncházas turizmusnak leggyakrabban egy-egy hagyományos bál, táncmulatság kapcsán lehetünk tanúi, amelyen külső érdeklődők[17] is részt vesznek, és figyelemmel kísérik, esetleg dokumentálják az eseményeket, sokszor aktívan is belefolynak a mulatságba. Az 1990-es évek politikai, társadalmi történései változást hoztak ezen a téren is. A *közvetlen táncházas turizmus* mind erőteljesebbé, egyre *keményebbé* vált, sőt a táncházas turizmus *átmeneti* formája is megjelent: a táncházasok egyre több énekest, táncost vittek különböző tánctáborokba, fesztiválokra. Az *átmeneti* típus Dombostelkén az utóbbi évtizedben jelentős hatást gyakorolt a faluközösség szociális kapcsolathálójára, a hagyományőrző táncosokat gyakran hívják erdélyi, anyaországi, külföldi fesztiválokra, néptánctáborokba vendégszerepelni.[18] Az említett két út vezet a közvetett táncházas turizmushoz. A dombostelki tánchagyományokkal 1990 óta

[16] Fontos tényező volt ebből a szempontból még, hogy a vendégfogadás önmagában társadalmi presztízst jelentett (és jelent ma is) a falusiak körében, ami egy anyaországi vendég esetében még tovább nőtt.

[17] Általában amatőr néptáncosok, néprajzos hallgatók, néptánccsoport-vezetők, illetve népzenészek.

[18] A teljesség igénye nélkül csak néhányat említek: dombostelki hagyományőrző táncosok szerepeltek a 2007-es budapesti Országos Tánchéztalálkozó és Kirakodóvásáron, 2008-ban Szegeden többnapos tánctanítás résztvevői voltak, rendszerint jelen vannak a Szamosújváron évente megrendezésre kerülő Mezőségi Néptáncfesztiválon stb.

egyre többször találkozhatunk városi táncházakban, illetve színpadi előadások keretei között feldolgozott formában.

Mára a dombostelkiek és a táncházasok kapcsolata szinte mindennapossá vált, a kedvelt, gyakran felkeresett és szerepeltetett adatközlők köre szinte állandósult. A fentiek mellett ennek több oka is van:

– Csak kevesen tudnak elszakadni több napra a falusi teendőktől, valamint az idősebbeknek sokszor gondot okoz a hosszú és fárasztó utazás. Helyettük sokszor a fiatalabb generáció képviselteti magát, akik közül már kevés a jó táncos.
– Gyakorlati szempontok is szerepet játszanak: gyakran olyan táncost kérnek fel vendégszereplésre, aki rendelkezik autóval. Ilyen esetekben a csoport kialakításánál a sofőr rokonai, barátai részesülnek előnyben.
– A nők általában a férfiak által jutnak táncolási lehetőséghez, alapvetően a férfiakat hívják (sokszor név szerint) egy-egy előadásra, tánctanításra. Természetesen elsősorban feleségüket, testvérüket, valamelyik rokonukat választják kísérőnek.
– A táncosok megválasztásánál rokoni szálak mellett fontos tényező a falu egy-egy lakosával ápolt jó viszony, a barátság is:
Mer' ez a Márton [a kocsmáros], *ez a Gizi férje, ez nem jó táncos. De azér' meghívták, mer' a büfébe mindég oda mennek a magyarországiak...*[19]

A falu lakosságának e csoportja részben egy külső kapcsolati rendszer (a kolozsvári táncházasok rokonai-ismerősei, a speciális tudásuk alapján kijelölt adatközlők), részben egy belső kapcsolatháló (az előbbiek szomszédi, barátai stb.) alapján szerveződött.

Változások a tánckészletben és a táncok formai megjelenésében

A hagyományos paraszti tánckultúra iránt megnyilvánuló folklorista érdeklődés és az ebből sarjadó táncház revival-mozgalom befolyásának köszönhetően kezdődtek Dombostelkén (is) az egyes hagyományelemek tudatos megőrzésére tett kísérletek. Kallós Zoltán rokoni kapcsolatai és korábbi folklórgyűjtései közben szerzett ismerősi kapcsolatai révén a Kolozsvárra került táncházas dombostelki fiatalokból tánccsoportot szervezett az 1980-as évek elején (vö. Molnár 2011: 67–68). A csoport tagjai több ízben megjárták Románia nagy folklórfesztiváljait.[20] Az 1960-as években született táncosok Kallós útmutatásai alapján visszatanulták az 1940-es években született korosztály által már nem használt *lassú cigánytáncot*, valamint a *négyest*, amit organikus módon az 1920-as években születettek táncoltak utoljára.[21] Az 1970-es évektől a városi táncházakba járó fiatalok a

[19] 66 éves asszony. Gyűjtötte Stein Kata 2007. 04. 23-án, Dombostelkén.
[20] Erről az MTA ZTI Néptáncosztályának az 1981-es és 1982-es székelyudvarhelyi tánctáztalálkozón készített felvételei (MTA ZTI Ft. 1113, 1143.) és újságcikkek (Kelemen 1982) is tanúskodnak.
[21] A csoportban táncolók visszaemlékezése szerint a faluban ők már nem is látták a *négyest*, ami a lakodalmak tánckészletéből is kikopott az 1940-es évek közepére.

tánctudás tekintetében kiemelkednek a korosztályukból. A kortársaik által használt mozdulatokat (átvető, forgás, a hát mögé történő, egyszeri eldobás és kar alatti forgatás) ők is ugyanolyan – sokszor esetlen – módon táncolják, mellette azonban sok olyan motívumot (csapásoló figurákat például) alkalmaznak, amit csak a korábbi generációk ismernek, sőt a táncházakban új, addig Dombostelkén nem használt motívumokat (pl. a kétkezes forgatást) is elhoztak a faluba. Az 1990-es évektől, különböző magyarországi fellépésre utaztatott hagyományőrzők közül is tudunk néhány táncosról, aki a különböző fesztiválokon látott, számára addig ismeretlen motívumokat is beépített a táncába, sőt akár új tánctípus megtanulásával is próbálkozott. Az 1980-as években működő dombostelki tánccsoport tagjai a legényesek közül a faluban ekkor még virágkorát élő *tîrnăvăeană*-t táncolták. A *sűrű legényest*, tánctechnikai nehézségek miatt nem tanulták vissza. A táncfolklorisztikai és táncházas kánon által a nem tradicionálisnak tartott polgári társastáncokat egyáltalán nem táncolták sem színpadon, sem pedig az otthon, általuk szervezett bálokon.

Dombostelkén az 1990-es évek végén már tapasztalható volt, hogy a folklorista érdeklődés hatására felértékelődött a hagyományos tánckultúra belső megítélése, és ezzel együtt a hagyományőrzés fontossága. Az idősebb, gazdag motívumkészlettel rendelkező táncosok – mivel őket hívták meg a filmfelvételekre, fesztiválokra, és tőlük tanultak a városi fiatalok – hírneve hamar megnőtt. Ugyanakkor a tizenéves fiatalok sokszor már azért sem próbálkoznak a hagyományos táncok előadásával, mert szégyellik magukat a vendégek előtt, akik nagyobb része – révén táncegyüttesekben szocializálódott fiatalokról van szó – sokkal jobban tud táncolni, mint ők. A faluba látogató táncházasok sokszor egyoldalú érdeklődése miatt a helyi fiatalok és közöttük szinte egyáltalán nem alakul ki kapcsolat (annak ellenére, hogy életkorban közel állnak egymáshoz), amit a helyi fiatalok nem is vesznek mindig jó néven:

Ne is haragudj Sanyi, de te is mind az öregeket... [keresed.] *Bejünnek a magyarországiak, s mi nem is vagyunk. Mintha nem is lennénk. Még jó, hogy te köszönsz...* [nevet][22]

Így – paradox módon – a hagyományok iránti érdeklődés a fiatalok körében inkább azok továbbéltetése ellenében fejt ki hatást.

A táncrendezésre gyakorolt hatás

A Kallós Zoltán neve által fémjelzett táncházmozgalom másik hatása volt, hogy a városba kerülő fiatalok, akik sok esetben éppen szabadulni igyekeztek saját, „maradinak" tartott falusi kulturális jegyeiktől, más megvilágításban kezdték látni ezeket. Így a dombostelki fiatalok közül számosan saját hagyományaik felé fordultak, hangadóik között ott voltak azok a fiatalok, akik mintegy a családi hagyományaiknak megfelelően jó táncosok voltak. Ekkor ők váltak a faluban a „hagyományok letéteményeseivé", nem mellesleg pedig ők

[22] Tizennyolc éves férfi. Gyűjtötte Varga Sándor 2000. 01. 07-én, Dombostelkén.

folytatták a *kezeskedés* hagyományait. Az itt említett személyek az 1990-es évektől a legfontosabb segítői voltak a faluba látogató magyarországi kutatóknak és táncházasoknak. Több alkalommal közreműködtek helyi táncalkalmak megszervezésében, egy-egy alkalomra (néptáncfesztiválok stb.) tánccsoportot állítottak össze a falu jobb táncosaiból – azt lehet tehát mondani, hogy táncszervezési tevékenységüket revival formában folytatták tovább. A folklorizmus által életben tartott folytonosságnak köszönhető tehát, hogy a *kezesség* intézménye még ma sem szűnt meg: azokat a már nagy ritkán előforduló táncalkalmakat (juhmérés, bál), ahol még megfogadott zenészek szolgáltatják a tánczenét, még ma is a *kezesek* irányítják.

A dombostelkiek társadalmi kapcsolataira gyakorolt hatás

Fentebb leírtuk, hogy egy-egy utazás (például magyarországi vendégszereplés) megszervezésekor a táncos adatközlők megválasztásánál, a tánctudás mellett szerepet játszanak a rokonsági, barátsági kapcsolatok, gyakorlati tényezők, valamint nemi és generációs szempontok is. Ugyanakkor számos jó táncos van a faluban, aki soha nem szerepelt fesztiválokon, táncos rendezvényeken. Közülük a legtöbb olyan asszony, akinek a férje nem táncos. A férfiak körében is vannak olyanok, akik nem kerültek be az érdeklődők látókörébe, a legtöbb esetben azért, mert nem tartoztak a korai időszakban „felfedezett" táncosok rokonságához.

1995-ben a mosonmagyaróvári Lajta Néptáncegyüttes tagjaiként néhányan arra vállalkoztunk, hogy dombostelki táncosokat utaztatunk Magyarországra. A kísérő zenészekkel körülbelül negyven főt terveztünk vendégül látni. A tánccsoport összeszervezését két helyi ismerősünkre bíztuk. A végeredmény az lett, hogy a tizenhat dombostelki táncos párból öt alig, vagy nagyon gyengén tudott táncolni. Ők a szervezők rokonságához, szomszédságához tartoztak, illetve éppen aktuális munkakapcsolatban álltak velük.

Más, hasonló esetek alapján világosan kitűnt, hogy a belső kapcsolatrendszerben, a „táncosok" kiválasztásakor – főleg a nők esetében – gyakran nem a táncos tudás az elsődleges szempont.

Dombostelkén a fent vázolt külső és a belső kapcsolatrendszer ütközései miatt azonban számos konfliktus keletkezett családokon belül. Az alábbiakban egy, a falu közismerten táncos családjából származó férfi nyilatkozik.

Most már tudod, hogy mi a helyzet? Kati néni [az adatközlő lánytestvére] *egy kicsit haragudott ránk, mert mikor átcseréltem, hogy jöjjön el ő* [a feleségére mutat] *velem táncolni. Valami csak volt, mer' nem jön hozzánk azóta. Nem hogy haragszik, mert beszélünk, jól vagyunk. Csak nem tetszett neki. Dezső bácsival* [a lánytestvére ügyetlen mozgású férje] *csak nem úgy táncol persze mint velem*.[23]

---

[23] 59 éves férfi. Gyűjtötte Stein Kata, 2007. 04. 24-én, Dombostelkén.

A táncospár lecserélése visszaütött a táncos férfi családjára. Ez után a háttérbe szorult lánytestvér fia, aki az 1990-es évek elejétől kisboltot üzemeltetett a faluban, bosszúból felmondott a táncos férfi lányának (saját unokatestvérének), aki addig alkalmazottként dolgozott nála.

Az egyik asszony, akinek a családját a korai időszakban (1970-es évek) meglehetősen gyakran keresték fel magyarországi táncházasok, időközben megbetegedett, egyre nehezebben táncol. Férje viszont azon kevesek egyike, aki ismeri a helyi férfi szólótáncot.

Na én nem engedem, hogy menjen az uram táncolni. Volt többször, nem csak most. Na? Senkivel többet! Nem engedem! Ha én itthon ülök ő is itthon ül, s kész, ennyi az egész. [...] *Akarta vinni az anyatársát, hogy menjen Péter bácsi az anyatársával. S én azt mondtam erre, hogy nem, ez a táncháztalálkozó engemet illet és őtet!* [ti. a férjét] *Mer' mi ketten voltunk nyócvanhéttől mostanig jártunk táncolni.* [...] *A leányom a Pista* [rokon és szomszéd, akivel korábban többször szerepeltek együtt] *feleségének a testvére után van. Sógornők. Mégis így. Irigy az a Pista. S aztán olyan lett a Mátyás bácsi is* [szintén rokon és korábbi táncos társ]. *Nem is gondoltuk volna. Olyan jól voltunk együtt, s nézd meg, hogy milyen cirkuszt csapott, hogy nem mehetett az anyatársával. Na, hadd vigye, nem haragszunk, de Péterrel* [a férjével] *nem megy soha. Ő se megy, nem is mondja, hogy menjünk* [Péter bácsira néz]. *Hát menjenek, nem haragszunk, úgyse kapnak olyan verbunkost, mint ő* [Péter bácsi táncára utal]. *Az egész faluba csak egyedül ő van.*[24]

Miután az asszony évekig nem engedte elmenni a férjét táncolni, fokozatosan kikerültek a külső kapcsolatrendszer által meghatározott körből, egyre ritkábban keresik fel őket az érdeklődők. Ebből kifolyólag a falubeliekkel számos nézeteltérésük van. Egy táncfesztiválon való szereplés alkalmával egy szomszédjukkal együtt emlékérmet kaptak:

Tényleg, megvan az ezüstérmünk, amit kapott [a férjem]. *És a Pista* [a szomszéd] *kapott egy bronzot. A város címere van rajta, nagyon szép. Na és* [...] *aztán mikor jöttünk haza, itthon kiabált át a kerítésen,* [...] *Megsértett, úgyhogy most is volt egy temetés, aszt meg se' szólítottuk egymást. Neki nénje volt, akit temettek. S ott volt ő is, Mátyás, ott lakik a szomszédba', de nem beszéltek. Úgy megyünk, mint a némák. Nem beszélünk, nem szólunk. Hát ez a Pista tíz éve, vagy több van, hogy nem szól... azér' az éremér'. Azt kiabálta át a kerten, hogy ba...uk meg az érmünket, mer' az úgyse' jó semmire.*[25]

A dombostelki táncokról készült felvételeket sokszor sugározzák a televízióban, ami szintén felkavarja a helyiek egymáshoz való viszonyát. Jól szemlélteti ezt az alábbi idézet:

Azér' mer' [a szomszédot] *egyszer mutatták a tévében, há'most hogy mondjam... fölkapott* [büszke lett]. *Mondjuk már öregek vagyunk, azér' egy lassút el tudunk járni, keringőt is jártunk, meg kettőt-hármat, amennyit ők fordultak... – most is néztem – a*

[24] 66 éves asszony. Gyűjtötte Stein Kata 2007. 04. 23-án, Dombostelkén.
[25] 66 éves asszony. Gyűjtötte Stein Kata 2007. 04. 23-án, Dombostelkén.

színpadon, mer néztem a Duna tévén. Annyit én is tudtam volna táncolni, úgy ahogy meg vagyok operálva.[26]

A vendéglátó–vendég viszonyrendszerben is sokszor problémák merülnek fel: egy-egy, a táncházmozgalomban jól ismert táncos, zenész adatközlőhöz gyakran tömegesen látogatnak el táncházas vendégek. Ezek vendéglátása aránytalanul nagy terhet ró az illető családjára.[27] A kölcsönös szívességek-ajándékok terén megkívánható reciprocitás nem mindig működik arányosan, a városi látogatók gyakran kihasználják falusiak vendégszeretetét.[28] Ez a legszembetűnőbben, az 1980 és 2005 közötti lakodalmak alkalmával mutatkozott meg, melyek kitűnő alkalomnak bizonyultak a magyarországi és erdélyi kutatók, táncházasok számára, hogy a hagyományos dombostelki táncokat funkcióban figyelhessék meg, esetleg gyakorolhassák azokat. Visszaemlékezések és saját tapasztalataim szerint is gyakran előfordult, hogy mindenféle meghívás, illetve előzetes egyeztetés nélkül érkeztek külföldi vendégek. Az általam megfigyelt tizenhárom lakodalom mindegyikében előfordult, hogy néhány táncházas vendég a *mutatáskor*[29] diszkréten távozott a lakodalomból, majd néhány óra múlva visszatért. Ennek eredményeképp az 1980-as évek végén már a Dombostelkére érkező erdélyi táncházasokat *kudusoknak* [koldus] hívták a faluban, az 1990-es évek közepétől a lakodalmak szervezői pedig előre egy külön asztalt rendeztek be a magyarországi látogatók (az *idegenyek*) számára,[30] amit az ajándékot összeszedő vőfélyek kétszer is meglátogattak, sőt a *mutatás* alatt néhányan még a lakodalom helyszínét is körbejárták, hogy a csellengőket beinvitálják.

Sok esetben a helyi társadalom normáihoz való alkalmazkodás teljes hiánya is megfigyelhető volt.[31] Ennek a legkirívóbb példáját olvashatjuk az alábbi interjúrészletben:

Béla bácsi is figurázott [itt kb.: bohóckodott]. [...] *Ő mikor iszik* [mindig így viselkedik.] *Aztán mind a japánnok* [egy japán néptánckutatónak]... *figurázott. Aztán a japán*

---

[26] 66 éves asszony. Gyűjtötte Stein Kata 2007. 04. 23-án, Dombostelkén.

[27] A látogatások általában a nyári időszakra esnek, amikor a mezőgazdasági munkák amúgy is lefoglalják a falusi embereket.

[28] A fentiek illusztrálására két konkrét példával is tudok szolgálni: 2000 nyarán egy ismert énekes és táncos széki férfi családjánál az egy hétig tartó széki napok alatt a harmadik napra már tizenkettőre szaporodott a Magyarország különböző városaiból érkező vendégek száma. A családdal beszélgetve kiderült, hogy mindegyik vendég előzetes bejelentkezés nélkül érkezett, majd egy hét leteltével jóformán szó nélkül elpárolgott. 1998 nyarán egy felvidéki csoport érkezett egy széki lakodalomra. Kétnapi vendégeskedés után az esküvőt meg sem várva, több rend viseletet eltulajdonítva a csoport eltűnt. Szerencsére az utóbbihoz hasonló esetek ritkán történnek meg.

[29] A dombostelki lakodalomban éjfél körül szünetet tartanak, amikor a vőfélyek egy lavórral, vödörrel a kezükben körbejárnak, és mindenkitől elkérik az ajándékot vagy a fiatal párnak szánt pénzt. Az ajándékozó nevét és a pénzösszeget (azt, hogy az illető mennyit *mutat*) hangosan kikiáltják.

[30] Ez általában a zenekarhoz legközelebb eső asztal volt. A vendégek számára ezt úgy kommunikálták, hogy innen „jobban hallják a népzenét", igazából a rendezők innen könnyebben szemmel tarthatták a táncházasokat.

[31] Ezek különösen a nyári tánctáborokban figyelhetők meg. A külföldről érkező vendégek a saját városias viszony- és normarendszerüket megtartva külön kulturális egységet („a tábor") képeznek egy héten át az adott faluban, melyhez általában a táborba látogató helyiek alkalmazkodnak. Ilyen esetben a helyi viselkedési szokások, általában a „falusi kultúra" megtapasztalása szinte lehetetlen. (Tapasztalataimat a kalotaszentkirályi, széki és válaszúti táborokban szereztem.)

gondolta, hogy meg akarja ütni, és húzott neki egy pofont. [...] [Mit csinált?] *Egy esküvőn...* [...] [A Nagy családban] *van ez a szokás, hogy mikor iszik, akkor... figurázik. Na, ez is figurázott annak a japánnak. Az* [a japán] *körülbelül gondolta, hogy az meg akarja ütni. Ugy megütötte* [Nagy Bélát], *hogy mindjárt fel is fordult.* [32]

Saját tapasztalataim szerint a szívességek terén a kölcsönösséget a dombostelki vendéglátók nagyon is szem előtt tartják. Amíg a dombostelkiek társadalmi kapcsolatrendszerének alapjait, és a kapcsolódó viselkedési normákat, illetve vendéglátási szokásait meg nem ismertem – különösen a kutatásom első öt esztendejében –, többször kerültem magam is rendkívül kínos helyzetbe.[33] A falubeli, meglehetősen kiterjedt kapcsolatrendszerem ápolása azóta sem működik teljesen zökkenőmentesen, az igazi barátságok mellett sok időt, energiát és anyagiakat emészt fel egy-egy szívesség meghálálása.

Mindez természetesen nagyon egyoldalú képet mutat a táncházas látogatók és a dombostelkiek viszonyáról. Az igazsághoz tartozik, hogy úgy Erdélyben, mint Magyarországon nagyon sokan jó kapcsolatot ápolnak dombostelki családokkal. Több, kölcsönösségen alapuló munkakapcsolat, mély barátság, sőt még házasság is alakult az elmúlt évtizedekben ebből a viszonyrendszerből.

A helyi kultúrára gyakorolt hatásról

Napjainkban egy-egy helyi rendezvény, hagyományos táncmulatság már nem önszerveződő módon, a helyiek szervezése által valósul meg, hanem kívülről, a külső érdeklődés közbenjárásával. A legszemléltetőbb példa a *juhmérés*, ami minden tavasszal, Szent György napján, pontosabban az ehhez legközelebb eső hétvégén kerül megrendezésre. Ekkor hajtják ki először az évben a juhokat a legelőre. Mielőtt ez megtörténne, megmérik az egyes gazdák juhainak tejhozamát, ami alapján eldöntik, hogy a nyári legeltetés folyamán melyik gazda hány alkalommal mehet megfejni a közös nyájban legeltetett állatokat. A szokás gazdasági szempontból is kiemelkedő jelentőségű a közösség életében. A nap végén a *tejmérést* zenés-táncos mulatság követi.

---

[32] 75 éves férfi. Gyűjtötte: Varga Sándor 1997. 05. 10-én, Dombostelkén. A történethez hozzátartozik, hogy az illető, Nagy Béla nevű férfi ekkor 70 éven felül volt.

[33] Legelső látogatásom alkalmával, 1994 nyarán útitársaimmal egy kirándulásból hazatérve észrevettük, hogy kíváncsi háziasszonyunk belenézett csomagjainkba, sőt néhány használati tárgyunkat meg sem találtuk azon este. Hirtelen haragunkban, a helyzetet végig sem gondolva átköltöztünk egy másik családhoz. A faluban ennek természetesen híre kelt, ami az érintett családra óriási szégyent jelentett. Hazaindulás előtt, pakolás közben megtaláltuk az ellopottnak hitt tárgyainkat, ezt el is mondtuk az új házigazdáinknak, de természetesen ez ekkor már nem segített. Csomagjaim felforgatásának ma sem örülnék, de tudva azt, hogy hogyan kell egy ilyen helyzetet „lekommunikálni" az érintettek irányába, illetve a falu felé, és hogy bizonyos eseményekről kinek mit lehet elmondani – később már sokkal diplomatikusabban kezeltem az ehhez hasonló kényes helyzeteket. Talán szerénytelenség nélkül állíthatom, hogy a dombostelkiekkel jó kapcsolatot ápolok, ehhez azonban hozzá kell tennem, hogy az illető háziasszony máig nem bocsájtott meg nekem.

2003-tól kezdve többször előfordult, hogy a *mérési* mulatságra magyarországi táncházasok fogadtak zenészt.[34] 2007-ben az egyetemi hallgatóimmal szemtanúi lehettünk annak, miként jön létre az esti mulatság külső szervezés eredményeként, valamint 2008-ban annak, hogy mi történik ennek hiányában.

Az első esetben egy lelkes magyarországi érdeklődő volt az esti táncház főszervezője, *kezese*. Ő fogadta meg a zenészeket, a juhos gazdák közössége [*turma*][35] az ő véleményét is figyelembe vette a *juhmérés* időpontját illetően. A hajnalig tartó táncban a juhmérés résztvevői emelkedett hangulatban, önfeledten szórakoztak a helyi *büfében*, mindezt a magyarországi látogatók szorgalmasan dokumentálták, mint kihalóban lévő hagyományos népszokást. Valóban olyan eseménynek lehettünk tanúi, ahol a dombostelkiek hagyományos közegben, eredeti funkciójában használják néptánchagyományukat. A mulatság során azonban kiderült, hogy a *kezes* a kellő hozzáértés és az előkészületek hiányában többször hibázott: 1. Nem szervezte meg a zenészek etetését, ami miatt a zenészek felháborodtak és nem akartak zenélni. A *kezes* helyi ismerősének kellett megmenteni a helyzetet, aránytalanul nagy részarányt vállalva a mulatság lebonyolításában. 2. A magyarországi *kezes* nem ismerte a juhtartó közösséget, így nem tudta, ki jogosult részt venni a mulatságon, és ki nem. Az egyre növekvő tömeg miatt táncolni nem tudó gazdák egy része hazament, majd másnap a táncházasokkal jó kapcsolatot ápoló gazdáktól visszakövetelte a *mérés* költségeire befizetett összeg egy részét.

A 2008. évi *mérés* körüli szervezkedésről egymástól eltérő információk keringtek, pontosan az időpontot sem lehetett tudni. A dombostelkiekkel való telefonos egyeztetés után végül kíváncsian indultunk útnak a kitűzött napon. Nem kis meglepetésünkre a szállásadónk azzal a kérdéssel fogadott, hogy mi szervezzük-e a *mérés* utáni mulatságot. Az esemény napján még nem tudták a helyiek, hogy jönnek-e muzsikálni a magyarpalatkai zenészek vagy nem. Amikor kiderült, hogy mi nem fogadtuk meg őket, a dombostelkiek CD-ket, hangkazettákat kerestek elő, hogy ne múljon el a *mérés* mulatság nélkül.

A 2009-es *mérés* története újabb tanulsággal szolgált. Az előző év tapasztalatán okulva több magyarországi táncházas összefogott, és telefonon egyeztetett a dombostelki juhos gazdákkal a *mérés* időpontját illetően. A zenészek szállítását és tiszteletdíját a magyarországiak állták, az étkeztetésüket a helyiek biztosították volna. A megbeszélt időpont előtt egy héttel jött a telefonhívás: a *juhmérést* megtartották az előző hétvégén. Később kiderült, hogy a juhos gazdák két csoportra oszlottak: az egyik részük (közülük szép számmal táncosok) tartották volna magukat a megállapodáshoz, kisebb részük azonban a közel eső román húsvét időpontjára akarta szervezni *mérést*, mivel ilyenkor az elválasztott

---

[34] Az 1970-es évektől egyre ritkábban fogadtak zenekart a dombostelki juhos gazdák a *mérésre*. A legtöbb esetben népzenei bakelitlemezekről, illetve kazettákról hallgatták a tánczenét. Az fokozódó magyarországi érdeklődés hatására merült fel az ötlet, hogy feleleventsék a régi, élő zenés mulatságokat, az egyre drágább zenekarok miatt azonban ehhez szükséges a magyarországiak anyagi hozzájárulása. Az 1990-es évek végi első *mérések* annyira jó hangulatúak voltak, hogy az ezzel együtt járó mulatság híre viszont széles körben elterjedt a táncházmozgalom berkein belül, egyre több látogatót vonzva.

[35] Turmă. Jelentése: juhnyáj, de a dombostelkiek a juhtartó gazdák közösségét is így nevezik.

bárányokat jó árban lehet eladni. Ezt érthetően fontosabbnak tartották, mint a táncházasokkal való jó viszonyt. Szószólójuk körbejárta a falut azzal, hogy *Ne a magyarországi tarisznyások határozzák meg, mikor tartsuk a mérést Dombostelkén!*[36], és ezzel a többséget sikerült is a saját oldalára állítani, így a *juhmérés* időpontja egy héttel korábbra került. A magyarországi táncházas turistákkal aktívan jó kapcsolatot ápoló néhány család megsértődött, és kivált a juhos gazdák közösségéből. Ennek hatására a *turma* létszáma jelentősen visszaesett, funkciói sérültek. (Pl. a helyi társadalmat összetartó ereje meggyengült.)

A külső érdeklődés hatása ez esetben tehát kettős: egyrészt rövid távon továbbéltethet egy népszokást, másrészt viszont sérti a faluközösség belső kohézióját, ezáltal hosszú távon saját célját (a hagyományőrzést) nehezíti meg.

A *juhmérés* lassan új funkcióba kerül: míg korábban a juhos gazdák összetartásának volt a színtere, ma már a helyi hagyományokat reprezentálja a külső érdeklődés számára, valamint a faluközösség néhány kiválasztott személye és a táncházas turisták közötti kapcsolatot erősíti.[37]

Összegzés

Tanulmányomban arra vállalkoztam, hogy felvázolom a táncházas turizmus egy mezőségi falu társadalmi kapcsolataira, valamint a helyi hagyományos kultúra presztízsére gyakorolt hatását.

Dombostelke bekerülése a néprajzi és tánckutatás látóterébe egy kétirányú kommunikációs kapcsolat létrejöttét eredményezte, melynek egyik alkotóeleme a hagyományos kultúrával rendelkező faluközösség, a másik pedig az ez iránt érdeklődők csoportja (vö. Molnár 2011: 67). Információk mindkét irányba áramolnak és hatnak: a folklorizmus válaszokra késztette/készteti a dombostelki közösséget. A helyi lakosság a kezdetektől fogva akarva-akaratlanul érzékeli a hagyományai iránt megnyilvánuló érdeklődést, a hagyományőrző kezdeményezést, és reflektál is erre. A hagyományos kultúra felkutatására érkező kutatók, amatőr gyűjtők puszta érdeklődésükkel is elültették a dombostelki közösségben a még meglévő tradíciók megbecsülésének, felértékelődésének, a már feledésbe merült hagyományok újraélesztésének gondolatát (vö. Sándor 2006: 26, 28). A helyiek önkéntelenül szembesültek a hagyományőrző szerepkörrel, amelyet a folklorista érdeklődés idézett elő. Az ismertetett folyamat arról tanúskodik, hogy az érték felismerése következtében az eltűnt hagyomány egyes elemei visszakerülhetnek a közösség életébe, de funkciójuk átalakul. Más részről azonban a városi érdeklődés hatására kialakult

---

[36] 75 éves férfi. Gyűjtötte Varga Sándor 2010. 01. 15-én, Dombostelkén.

[37] Bartók Béla szavait idézve: „A falu művészete csakis spontán megnyilvánulás lehet; amint abba valaki bele akarja magát ártani és azt mesterségesen akarja irányítani, abban az órában befellegzett a falusi művészetnek." (Idézi: Sárosi 1972: 16.)

kapcsolatháló és a hagyományos tudás felértékelődése nagymértékben, és nem mindig pozitív értelemben befolyásolja a belső társadalmi kapcsolatok minőségét, intenzitását.

Zárásként meg kell jegyeznem, hogy a táncházas turizmusról szóló diskurzus során általában kevés figyelmet fordítunk az emberek közötti kulturális kapcsolatok etikájára, a folklór-jelenségek pedagógiai vonatkozásaira. Pedig ezek esztétikai értéke, közösségképző ereje szembehelyezhető a kizárólag gazdasági érdekből éltetett revü-, és suvenir-folklorizmussal (vö. Bausinger 1982: 85, 90, Fejős 1992: 344).

Irodalom

ANDRÁSFALVY Bertalan

1993 Visszatekintés az 1950-es és 60-as évek néptánc gyűjtéseire. In: Felföldi László (szerk.) *Martin György emlékezete. Visszaemlékezések és tanulmányok születésének hatvanadik évfordulójára.* Magyar Művelődési Intézet, Budapest, 41–47.

BABBIE, Earl

2008 *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*. Balassi Kiadó, Budapest

BAKÓ Boglárka

2004 A terepmunka értelmezése, avagy az etikusság határán. *Kisebbségkutatás.*(3). 388–395.

BAUSINGER, Hermann

1982 A folklorizmus-kritika bírálatához. In: Verebélyi Kincső (szerk.): *Az újrarajzolt nép. Hermann Bausinger válogatott tanulmányai.* Forrásgyűjtemény. (Folcloristica, 7.) ELTE BTK Folklore Tanszék, Budapest, 79–95.

EMERSON, Robert M. – FRETZ, Rachel, I. – SHAW, Linda L.

1995 *Writing Ethnographic Fieldnotes.* The University of Chicago Press, Chicago

FAUBION, James D. – MARCUS, George E. ed.

2009 *Fieldwork Is Not What It Used To Be.* Cornell University Press, London

FEISCHMIDT Margit (szerk.)

2005 *Erdély-(de)konstrukciók.* Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 123–142.

FEJŐS Zoltán

1992 Folklór és turizmus. Jegyzet a kultúraközi kommunikáció egy lehetőségéről. In: Mohay Tamás (szerk.) *Közelítések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára.* KLTE Néprajzi Tanszék, Debrecen, 337–346.

FELFÖLDI László

1998 A tánckutatás és táncoktatás kapcsolata, problémái. In: Karácsony Molnár Erika – Kraiciné dr. Szokoly Mária (szerk.) *Hon- és népismeret, néphagyomány az oktató-, nevelőmunkában.* Budapesti Tanítóképző Főiskola, Budapest, 126–128.

1999 Folk Dance Research in Hungary: Relations among Theory, Fieldwork and the Archive. In: Buckland, Theresa J. (ed.) *Dance in the Field. Theory, Methods and Issues in Dance Ethnography*. Macmillan Press Ltd, London, 55–70.

HALMOS Béla
2006 A táncházmozgalomról. In: Sándor Ildikó (szerk.) *A betonon is kinő a fű. Tanulmányok a táncházmozgalomról.* Hagyományok Háza, Budapest, 7–22.
HOFER Tamás
1989 Paraszti hagyományokból nemzeti szimbólumok – adalékok a magyar nemzeti műveltég történetéhez az utolsó száz évben. *Janus* VI. (1) 59–74.
JUNKER, Buford H.
1960 *Field Work. An introduction to the social sciences*. The University of Chicago Press, Chicago
KAPOSI Edit
1956 Néptáncaink gyűjtésének fontossága tánccsoportjainknál és a gyűjtés módszerei. *Fáklya 1956*. (6) 34–36.
KASCHUBA, Wolfgang
2004 *Bevezetés az európai etnológiába*. Csokonai Könyvkiadó, Debrecen
KELEMEN Ferenc
1982 Néptáncaink szépsége, ereje. *Új Élet* XXV. (2) 13.
KESZEG Vilmos
2010 Az erdélyi Mezőség néprajzi irodalma. In: Keszeg Vilmos – Szabó Zsolt (szerk.) *Mezőség. Történelem, örökség, társadalom*. Művelődés, Kolozsvár, 7–52.
KISS Géza – MOLNÁR Péter – VARGA Sándor
2011 A terep bemutatása: Mezőség és Visa. In: Varga Sándor (szerk.) „A visai Kőris alatt...” Tanulmányok egy erdélyi, mezőségi falu népi kultúrájáról. *Belvedere Meridionale XXIII*. (1) 6–9.
KÓSA László
1998 *Paraszti polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920)*. Planétás Kiadó, Budapest
KÓSA László – FILEP Antal
1980 Mezőség. Szócikk. In: Ortutay Gyula (szerk.) *Magyar Néprajzi Lexikon III*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 605–606.
KOVÁCS Flóra
2000 *Változások Szék község életében*. T3 Kiadó, Sepsiszentgyörgy
KÖNCZEI Csongor
2004a A kolozsvári civil szervezetek mulatsága. In: Könczei Ádám – Könczei Csongor: *Táncház – Írások az erdélyi táncház vonzásköréből*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 65–69.
2004b A Zurboló Táncház – másfél év a huszonötből. In: Könczei Ádám – Könczei Csongor: *Táncház. Írások az erdélyi táncház vonzásköréből*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 77–80.
2004c A táncház kulturális paradoxonjai. In: Könczei Ádám – Könczei Csongor: *Táncház. Írások az erdélyi táncház vonzásköréből*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 81–84.

KÜRTI László
1995 Antropológiai gondolatok a táncról. In: Zakariás Erzsébet (szerk.) *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 3*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 137–153.
LAWLESS, Robert – SUTLIVE, Vinson H. Jr. – ZAMORA, Mario D. ed.
1983 *Fieldwork. The Human Experience*. Gordon and Breach, New York–London–Paris
MAKKAI Gergely
2003 *Az erdélyi Mezőség tájökológiája*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely
MARTIN György
1983 A néptáncok rögzítése és lejegyzése. In: Bodai József (szerk.) *Tánckutatás és tánchagyomány Dél-Dunántúlon*. Népművelési Propaganda Iroda, Budapest, 175–184.
1995 *Magyar tánctípusok és táncdialektusok*. Planétás Kiadó, Budapest
1998 Táncrögzítés, tánclejegyzés. In: Voigt Vilmos (szerk.) *A magyar folklór*. Osiris Kiadó, Budapest, 590–598.
MOLNÁR Péter
2005 A táncház mítosza és valósága: amit a 21. század néprajzosa Széken talál. In: Feischmidt Margit (szerk.) *Erdély-(de)konstrukciók*. Néprajzi Múzeum–PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 123–142.
2011 *A néptáncot átalakították*. Hagyomány és modernizáció egy erdélyi falu tánckultúrájában. In: Varga Sándor (szerk.) „A visai Kőris alatt...” Tanulmányok egy erdélyi, mezőségi falu népi kultúrájáról. *Belvedere Meridionale* XXIII. (1) 49–76.
MORVAY Péter
1953 *Útmutató népi táncaink gyűjtéséhez*. Művelt Nép Könyvkiadó, Budapest
NAROLL, Raoul – COHEN, Ronald ed.
1973 *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. Columbia University Press, New York–London
NIEDERMÜLLER Péter
1992 Új törekvések a magyar néprajzban. In: Mohay Tamás (szerk.) *Közelítések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára*. KLTE Néprajz Tanszék, Debrecen, 353–369.
PÁLFY Gyula
1990 Útmutató néptáncok gyűjtéséhez. *Honismeret 1990. 2–3.* (6 oldalas melléklet)
1991 A különböző filmtípusok és a video alkalmazásának előnyei és hátrányai az archiválás célú rögzítésnél. In: *Zenetudományi Dolgozatok 1990*. 269–272.
PAPP Richárd
1999 Intuitív antropológia. In: Kézdi Nagy G. (szerk.) *Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára*. Szimbiózis, Budapest, 98–115.
PESOVÁR Ferenc
1983 Útmutató a néptáncok gyűjtéséhez. (A táncélet). In: Bodai József (szerk.) *Tánckutatás és tánchagyomány Dél-Dunántúlon*. Népművelési Propaganda Iroda, Budapest, 152–174.
ROYCE, Anya Peterson
1977 *The Anthropology of Dance*. Indiana University Press, California

RUBY, Jay
1996 Visual anthropology. In: Levinson, David – Embers, Melvin (eds.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology. Vol. 4.* Henry Holt and Co., New York, 1345–1351.
SÁNDOR Ildikó
2006 „Zene és tánc úgy, mint Széken." A táncház, mint folklorizmus- és művelődési jelenség. In: Uő (szerk.): *A betonon is kinő a fű. Tanulmányok a táncházmozgalomról.* Hagyományok Háza, Budapest, 23–39.
SÁROSI Bálint
1972 Élő népzene? In: Sebő Ferenc (szerk.) *A táncház sajtója. Válogatás a korai évekből 1968–1992.* Hagyományok Háza–Timp Kiadó, Budapest, 12–19.
SPRADLEY, James P.
1979 *The Ethnographic Interview*. Harcourt Brace Jovanovich College Inc., Orlando
1980 *Participant Observation.* Harcourt Brace Jovanovich College Inc., Orlando
STEIN Kata – VARGA Sándor
2010 A táncházas turizmus hatása Dombostelke társadalmi kapcsolataira és a saját hagyományaihoz való viszonyára. In: Varga Sándor (szerk.) Kései virágkor. Tanulmányok az erdélyi Mezőség tánckultúrájáról. *Folkszemle, 2010 október.* http://www.folkradio.hu/folkszemle/stein_varga_tanchazasturizmus/
SZABÓ Zoltán
1998 „Indulj el egy úton..." Adatok a táncházas turizmus kérdéséhez. In: Fejős Zoltán (szerk.) *A turizmus mint kulturális rendszer.* Néprajzi Múzeum, Budapest, 169–181.
2006 „Elindultam hosszú útra..." Egy társadalmi csoport utazásai a 20. század utolsó három évtizedében. In: Sándor Ildikó (szerk.) *A betonon is kinő a fű. Tanulmányok a táncházmozgalomról.* Hagyományok Háza, Budapest, 161–182.
TARI János
2002 *Néprajzi filmezés Magyarországon.* Európai Folklór Intézet, Budapest
VARGA Sándor
2007 Néptánckutatás az erdélyi Mezőségen. *Művelődés* LX. (6–9) 122–124.
2011 Az erdélyi Mezőség a középkortól napjainkig. In: Uő (szerk.): „A visai Kőris alatt..." Tanulmányok egy erdélyi, mezőségi falu népi kultúrájáról. *Belvedere Meridionale* XXXIII. (1–2) 10–31.
VIDÁK Zsófia
2011 *A kultúra szövete. A kutatás dilemmái – a kutató hatása a kutatott közösségre.* http://www.felsofokon.hu/a-kultura-szovete/2011/08/08/a-kutatas-dilemmai-a-kutato-hatasa-a-kutatott-kozossegre
WOLCOTT, Harry F.
2005 *The Art of Fieldwork.* Altamira Press, New York
ZEMPLÉNI András
2000 Hallgatni tudni. A titokról és az etnológus mások életébe való betolakodásáról. *Tabula 3.* (2) 181–214.

Patrimoniu şi societate în secolul al XX-lea

Comunicările celui de-al VII-lea Congres Internaţional de Hungarologie, Cluj-Napoca, 22–27 august 2011

Între 22 şi 27 august 2011 a avut loc la Cluj-Napoca cel de-al VII-lea Congres Internaţional de Hungarologie, intitulat *Limbă şi cultură în regiunile în schimbare*. Unul dintre cele nouă domenii ştiinţifice prezente la acest eveniment a fost etnologia şi antropologia.

În secolul al XX-lea societatea europeană a fost nevoită să se confrunte cu nişte evenimente radicale, cum ar fi războaiele mondiale, aducând cu sine distrugerea în masă, migraţia şi remodelarea frontierelor, construcţiile ideologice (naţionalism, ideologii totalitariene), care au determinat relaţiile şi mentalitatea socială, schimbările economice (statutul proprietăţii private, tehnologii economice diferite, piaţa forţei de muncă), care au influenţat strategiile de viaţă individuale, revoluţia comunicaţiei şi a informaţiei. Congresul de Hungarologie, intitulat *Limbă şi cultură în regiunile în schimbare*, a dorit să atragă atenţia participanţilor secţiei de etnologie şi antropologie asupra acestor contexte, respectiv asupra corelaţiei dintre aceste contexte şi structura, statutul patrimoniului cultural. Comunicările s-au integrat în tematica *Patrimoniu şi societate în secolul al XX-lea*, care a inclus următoarele secţiuni: *Alfabetizare, tradiţii şi obiceiuri ale scrisului; Vin, cultură, societate; Noi rezultate în cercetarea ceangăilor din Moldova; Patrimoniu cultural, societate şi modernizare în Secuime; Religiozitate populară în Ardeal; Dans – limbă – comunitate în regiunea în schimbare; Obiecte şi contextul acestora*.

Din acest program bogat oferim o selecţie reprezentativă cititorului.

Studiul lui Jakab Albert Zsolt reconstituie tradiţia comemorativă de mai bine de o jumătate de mileniu a societăţii clujene. Această practică, care se poate urmări începând cu anii 1440, semnalează începuturile descoperirii sociale a timpului, totodată pretenţia crescândă de a ţine evidenţa trecutului, a evenimentelor şi a individualităţilor. Mayer János şi Mayer István urmăresc modul în care într-o localitate multietnică din Bacica de Nord, în anii de la începutul noului mileniu, acţiunile comemorative şi simbolurile memoriale determină delimitarea identităţilor şi comunicarea acestor identităţi printre diferitele grupuri etnice.

Cercetarea lui Olosz Katalin atrage atenţia noastră asupra unuia dintre culegătorii mai necunoscuţi ai baladei populare transilvănene. Este vorba de Kanyaró Ferenc, cel care la cumpăna secolelor XIX–XX a îndemnat elevii colegiului unitarian din Cluj la culegerea creaţiilor poeziei populare. Czövek Judit oferă o continuare, aprofundare a cercetării rugăciunilor populare arhaice, prin explorarea structurării dualiste a conceptului îngerului. Fábián Gabriella oferă noi contribuţii la istoria unuia dintre instituţiile mişcării religioase din Secuime, şi anume Societatea Sf. Rozariu.

Studiul semnat de Egyed Ákos relatează relaţia dintre cele două opţiuni ale gândirii politice din Secuimea secolului al XIX-lea, idealul naţiunii orânduimii vechi şi cel al naţiunii civice, moderne. Pozsony Ferenc oferă o sinteză a dezvoltării interesului laic, apoi ştiinţific etnografic asupra Secuimii, respectiv a etapelor şi a rezultatelor obţinute. Nagy Botond se angajează în cercetarea migraţiei de la cumpăna secolelor XIX–XX, din zona Secuimii, referindu-se la amploarea şi consecinţele acesteia. Bereczki Ibolya realizează o sinteză a schimbărilor ce s-au petrecut de-a lungul secolului al XX-lea în zona văii Homorodului, cu privire la cultura spaţiului de locuit, a interioarelor şi a culturii materiale. Balázs Lajos ne oferă o incursiune în noile tendinţe ale culturii sexuale şi ale moralului sexual.

Lukács László realizează o sistematizare a motivelor, tradiţiilor textuale şi rituale ale cultului, memoriei culturale legate de Regele Sf. Ştefan al Ungariei în rândul ceangăilor din Moldova. Lajos Veronika analizează schimbările de după 1989 în privinţa creşterii copiilor şi relaţiei faţă de copii, într-un sat ceangăiesc din Moldova.

Silling Léda ne oferă o imagine a „universului în schimbare” a târgurilor din Voivodina. Simon András cercetează tradiţiile inventate, respectiv strategiile turistice legate de viticultura din partea sud-vestică a regiunii Dunántúl din Ungaria, în timp ce Mód László prezintă o nouă formă de organizare, şi anume funcţionarea societăţilor, cluburilor de degustare a vinului.

La finele volumului regăsim o secţiune a lucrărilor aparţinând antropologiei dansului. Lucrarea teoretică a lui Könczei Csilla oferă o înşiruire a analogiilor dintre dans şi limbă. Karácsony Zoltán descrie şi analizează o tehnică de dans din zona Călata, iar Könczei Csongor dezbate influenţa punerii pe scenă a dansului popular asupra culturii tradiţionale a dansului şi asupra relaţiei faţă de dans. Varga Sándor analizează aceeaşi influenţă, dar din perspectiva turismului legat de dansul popular.

O mare parte a studiilor incluse în acest volum înregistrează schimbarea culturii populare, a structurii societăţii, dar şi a funcţiei elementelor culturale. La fel de palpitant este să urmărim, în aceste noi condiţii, ce fel de obiceiuri, tendinţe culturale şi atitudini noi au devenit constante şi permanente în diferitele regiuni ale ariei de răspândire a limbii maghiare.

Cluj-Napoca, mai 2015

Redactorii

Patrimony and Society in the 20th Century

The Presentations of the 7th International Congress of Hungarian Studies, Cluj-Napoca, August 22–27 2011

The 7th International Congress of Hungarian Studies was held between the 22nd and 27th of August 2011 in Cluj-Napoca, entitled *Language and Culture within Changing Regions*. Among the nine disciplines present at the event, one was ethnology and anthropology.

In the 20th century European societies had to face and respond to such radical events, as the world wars, with their mass destruction, migration, and remodeling of the frontiers; the ideological constructions (nationalism, totalitarian ideologies), determining social relations and mentalities; economic changes (status of private property, different economic technologies, labour market) influencing individual life strategies; communicational and informational revolution. The *Language and Culture within Changing Regions* Congress of Hungarian Studies intended to draw the attention of the participants of the section of ethnology and anthropology on these contexts, respectively on the relations between these and the structure and status of cultural heritage. The presentations were held under the issue of *Patrimony and Society in the 20th Century*, with the following thematic sessions: *Alphabetization, writing traditions, and habits; Wine, culture, society; Latest results in the research of the Moldavian Csángós; Cultural heritage, society and modernization in Szeklerland; Popular religiosity in Transylvania; Dance – language – community in the changing region; Objects and their contexts.*

The present volume offers the reader a representative selection from this rich programme.

The study of Jakab Albert Zsolt reconstructs the five centuries' memorial tradition of the society of Cluj-Napoca. This practice, which can be traced back to the 1440s, signals the beginning of the social discovery of time, as well as the increasing need for keeping evidence of events and individuals. Mayer János and Mayer István analyze how in a multiethnic settlement from Northern Bačka, at the turn of the millennium, memorial signs, symbols and actions determine the separation of identities and the communication between the ethnic groups.

The research of Olosz Katalin draws the attention on a less known collector of Hungarian folklore, namely Kanyaró Ferenc, who at the turn of the 19th–20th century encouraged the pupils of the Unitarian College from Cluj to collect pieces of folk poetry. Czövek Judit deepens the research of archaic folk prayers, exploring the dualistic structuring of the concept of the angel. Fábián Gabriella brings contributions to the history of the Rosary Society, one of the basic institutions of the religious movements of Szeklerland.

The study of Egyed Ákos offers a presentation of the relations between the two options of Szeklerland's political concept from the 19th century: the notion of the estate or the modern, bourgeois nation. Pozsony Ferenc presents a synthesis of the formation of scientific interest about Szeklerland, its periods and related results. Nagy Botond analyzes the migration processes from Szeklerland from the turn of the 19th–20th century, their dimensions and consequences. Bereczki Ibolya synthesizes the changes that occurred during the 20th century within the households and material culture of a settlement from the Homorod Valley. Balázs Lajos offers an insight of the newer tendencies of sexual culture and sexual morals.

Lukács László makes a systematization of the motifs, textual and ritual traditions related to the cult (cultural memory) of St. Stephen of Hungary among the Moldavian Csángós. Lajos Veronika analyzes the changes that appeared after the system change from 1989, in a Moldavian Csángó village, concerning children, child care and socialization.

The "changing world" of the fairs of Voivodina is exposed by the study of Silling Léda. Simon András analyzes the invented traditions and tourism strategies related to viticulture in the south-western part of Dunántúl (Hungary), while Mód László presents a new form of organization, the functioning of the wine tasting societies, clubs near Szeged.

The volume ends with a collection of studies in the anthropology of dance. The theoretic writing of Könczei Csilla lines up the analogies of dance and language; Karácsony Zoltán offers a presentation of a dance technique from Călata region; Könczei Csongor deals with the influence of stage performance on folk dance culture and on the relation towards folk dance; while Varga Sándor analyzes the same domains of influence, but in relation with folk dance tourism.

A major part of the studies register the changes within folk culture, the structure of society, and the functions of the cultural elements. It is also very exciting to trace which are the new customs, social habits, attitudes that appear and become constant in the Hungarian speaking area, under these changing conditions.

Cluj-Napoca, May 2015

The editors

Cuprins

Introducere 7

JAKAB Albert Zsolt
Funcţiile sociale ale memoriei la Cluj (1440–2012) 9

MAYER János – MAYER István
Poartă secuiască într-un sat şvăbesc.
Asimilarea etniilor şi grupurilor de populaţie
prin prisma simbolurilor şi comemorărilor 35

OLOSZ Katalin
Culegerile de balade populare ale lui Kanyaró Ferenc.
O imagine a condiţiei baladei populare transilvănene
la cumpăna secolelor 19–20 49

CZÖVEK Judit
„Căci îşi trimite îngerii, să îşi păzească fiecare cale”.
Opoziţia dihotomică, mito-poetică a elementelor relicve ce se regăsesc
în noţiunea îngerului din rugăciunile populare arhaice 57

FÁBIÁN Gabriella
Societăţi ale Rozariului în Secuime 85

EGYED Ákos
Schimbarea gândirii politice secuieşti între 1790 şi 1848 99

POZSONY Ferenc
Rezultate şi sarcini în cercetarea culturii materiale din Secuime 107

NAGY Botond
Migraţia forţei de muncă din Trei Scaune în perioada dualismului 139

BERECZKI Ibolya
Schimbări în cultura spaţiului de locuit în localitatea Mereşti 165

BALÁZS Lajos
Despre schimbarea culturii sexuale şi a moralului sexual în zonele rurale
în contextul schimbărilor economice şi sociale ale ultimelor decenii. 179

LUKÁCS László
Regele Sf. Ştefan al Ungariei la maghiarii din Moldova 189

LAJOS Veronika
Interpretări ale modernizării.
Schimbări în condiţia socială a copiilor în satul moldovenesc Luizi-Călugăra 207

SILLING Léda
Universul târgurilor din Voivodina în schimbare 221

SIMON András
Tradiţii făurite, sărbători şi turism pe viile
din partea sud-vestică a regiunii Dunántúl (Ungaria) 229

MÓD László
„Orice, în afară de Chardonnay!" Societăţi de degustare a vinului în zona Szeged . . . 247

KÖNCZEI Csilla
Către un model teoretic al dansului.
Gânduri despre analogiile şi diferenţele dintre dans şi limbă 265

KARÁCSONY Zoltán
„Faţă în faţă." Despre prezentarea în doi a dansului fecioresc din zona Călata 283

KÖNCZEI Csongor
Influenţa dansului artistic scenic asupra culturii tradiţionale
a dansului popular, ori activitatea „maiştrilor de dans etno"
în satele transilvănene de la cumpăna mileniului 327

VARGA Sándor
Influenţa turismului legat de dansul popular asupra relaţiilor sociale din satele
transilvănene şi asupra relaţiilor localnicilor faţă de propria-şi tradiţii 335

Rezumat. 353

Contents

Foreword 7

JAKAB Albert Zsolt
The Social Functions of Memory at Cluj (1440–2012) 9

MAYER János – MAYER István
Szekler Gate in a Swabian Village.
Assimilation of Ethnicities and Groups through Symbols and Memorial Actions . . . 35

OLOSZ Katalin
Folk Ballad Collections by Kanyaró Ferenc.
Report on the Situation of the Transylvanian Folk Ballad
at the Turn of the 19th–20th Century 49

CZÖVEK Judit
"Because He sends His Angels for you, to Protect all your Paths".
The Dichotomy of the Relic Elements within the Concept of the Angel
in Archaic Folk Prayers 57

FÁBIÁN Gabriella
Rosary Societies in Szeklerland. 85

EGYED Ákos
Changes in the Szekler Political Thinking between 1790 and 1848 99

POZSONY Ferenc
Results and Tasks in the Research of the Material Culture in Szeklerland. 107

NAGY Botond
Labour Migration in Trei Scaune Region in the Dualist Period 139

BERECZKI Ibolya
The Change of the Interiors in Mereşti 165

BALÁZS Lajos
Changes in Sexual Culture and Sexual Morals
within the Context of the Last Decades' Economic and Social Changes 179

LUKÁCS László
King St. Stephen of Hungary at the Moldavian Csángós 189

LAJOS Veronika
Interpretations of Modernization.
Changing Social Condition of Children in the Moldavian Village Luizi-Călugăra . . . 207

SILLING Léda
The Changing World of the Fairs of Voivodina 221

SIMON András
Invented Traditions, Festivals, Tourism in the Vineyards
of South-Western Dunántúl (Hungary) 229

MÓD László
"Anything, but Chardonnay!" Wine Tasting Societies at Szeged and Surroundings . . 247

KÖNCZEI Csilla
Towards a Theoretic Dance Model.
Thoughts on the Analogies and Differences between Dance and Language 265

KARÁCSONY Zoltán
"Dancer Facing Dancer".
About the Duet Performing of a Men's Dance from Călata Region 283

KÖNCZEI Csongor
The Influence of Stage Dance on Traditional Dance Culture,
or The Activity of "Ethno Dance Masters" in the Transylvanian Villages
at the Turn of the Millennium 327

VARGA Sándor
The Influence of Folk Dance Tourism
on the Transylvanian Villages' Social Relations and the Relation of the Locals
to their Own Traditions 335

Abstract 355

2011. augusztus 22–27. között zajlott Kolozsvárt *Nyelv és kultúra a változó régiókban* címmel a VII. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus.

Az európai társadalomnak a 20. században olyan radikális eseményekre kellett válaszolnia, mint a tömegpusztítással, a migrációval és az országhatárok újramodellálásával szembesítő világháborúk, a társadalmi kapcsolatokat és a mentalitást meghatározó ideológiai konstrukciók (nacionalizmus, totalitárius ideológiák), az individuális életstratégiákra kiható gazdasági változások (a magántulajdon státusa, eltérő gazdálkodási technológiák, a munkaerőpiac), a kommunikáció és az információ forradalma. A kongresszus az etnológiai és antropológiai szekciók résztvevőinek figyelmét ezekre a kontextusokra, valamint e kontextusok és a kulturális örökség szerkezete és státusa közötti összefüggésekre kívánta irányítani. Az előadások a Patrimónium és társadalom a 20. században tematikába integrálódtak. Egyik részük a népi kultúra, a társadalom szerkezetének, a kulturális elemek funkciójának megváltozását rögzíti. Ugyanilyen izgalmas azt követni nyomon, hogy a megváltozott körülmények között a magyar nyelvterület különböző régióiban milyen új szokások, kulturális habitusok, attitűdök állandósultak.

ISBN 978-973-8439-81-8

Kriza János Néprajzi Társaság

Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság